

Etnografias do afeto

construindo relações de parentesco, aliança e
sexualidade em sociedades em transformação.

Etnografías del afecto

*construyendo relaciones de parentesco, alianza y
sexualidad en sociedades en transformación.*

Organizadores

Breno Rodrigo de Alencar

Maria Lilliana Arellanos Mares



Editora IFPA

Organizadores

Breno Rodrigo de Alencar

Maria Lilliana Arellanos Mares

**Etnografias do afeto: construindo relações de parentesco,
aliança e sexualidade em sociedades em transformação.**

Etnografías del afecto: construyendo relaciones de parentesco,
alianza y sexualidad en sociedades en transformación.

1ª edição



Belém, 2018

©2018 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará. Todos os direitos da publicação reservados. O conteúdo dos artigos aqui publicados, no que diz respeito à linguagem e ao conteúdo, é de inteira responsabilidade de seus autores, não representando a posição oficial do Instituto Federal do Pará, da Editora IFPA ou das instituições parceiras. Esta publicação foi selecionada por meio da Chamada 03/2017/PROPPG/IFPA de auxílio à publicação de obras digitais.

Dados para catalogação na fonte
Biblioteca IFPA Campus Belém
Setor de Processamento Técnico

E85 Etnografias do afeto : construindo relações parentesco, aliança e sexualidade em sociedades em transformação / Organização Breno Rodrigo de Alencar, Maria Liliana Arellanos Mares. — Belém: IFPA, 2018.
460 p.

ISBN: 978-85-62855-75-7

1. Etnografia. 2. Emoções. I. Alencar, Breno Rodrigo. II. Mares, Maria Liliana Arellanos.

CDD: 305.8

Editora IFPA
Av. João Paulo II, nº 514 - Castanheira
Prédio Reitoria, sala 07 - Térreo.
CEP: 66645-240
Belém - PA

editora.ifpa@ifpa.edu.br

Presidente da República Federativa do Brasil

Michel Miguel Elias Temer Lulia

Ministro da Educação

Rossieli Soares

Secretária de Educação Profissional e Tecnológica

Eline Neves Braga Nascimento

Reitor

Claudio Alex Jorge da Rocha

Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação - PROPPG

Ana Paula Palheta Santana

Presidente do Conselho Editorial

Ana Paula Palheta Santana

Conselho Editorial

Ana Maria Leite Lobato

Carlos Alberto Machado da Rocha

Cléo Quaresma Dias Júnior Bragança

Fabício Menezes Ramos

Fabrizia de Oliveira Alvino Rayol

Jair Alcindo Lobo de Melo

Lara Mucci Poenaru

Lucas Celestino Azevedo Pereira

Mara Georgete de Campos Raiol

Raidson Jenner Negreiros de Alencar

Saulo Rafael Silva e Silva

Thaís Monteiro Góes

Valéria dos Santos Dias

Projeto gráfico, Diagramação e Ilustrações

Ana Carolina Chagas Marçal

Revisão de texto

Lara Mucci Poenaru

Agradecimentos

Os coordenadores deste livro reconhecem que ele é fruto de um sonho coletivo. Por isso agradecemos a cada autor e autora que acolheu com entusiasmo a concretização deste projeto e colaborou enviando suas contribuições. O mesmo se pode dizer de suas respectivas instituições de origem, que financiaram suas pesquisas e contribuíram para sua divulgação, entre elas as a Universidade Federal do Pará (UFPA), a Universidade Federal Fluminense (UFF), a Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), o Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e a Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

O incentivo do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Educação e Política (GICEP/IFPA), através da Linha de Pesquisa “História, Relações de Gênero e Família”, foi fundamental para a elaboração do projeto executivo que deu ensejo a esta publicação. Às suas lideranças e membros integrantes nosso reconhecimento.

Agradecemos, ainda, a Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação do Instituto Federal do Pará que, por meio de edital próprio, ofereceu a oportunidade para este projeto ganhar asas.

Nota dos tradutores

Em virtude da demanda pela publicação dos textos originais e o seu alcance junto aos leitores hispano-brasileiros, a edição deste livro requereu o trabalho de tradução, o que foi protagonizado pelos seus organizadores. O capítulo 1 foi traduzido do espanhol para o português por María Liliana Arellanos Mares, que também traduziu os capítulos 6 e 7 do português para o espanhol. Breno Rodrigo de Alencar, por sua vez, realizou a tradução para o português dos capítulos 2, 3, 4 e 5, originalmente escritos em espanhol.

Os capítulos foram organizados de modo que o leitor tenha acesso primeiro ao texto original e, em seguida, ao texto traduzido. Advertimos ainda que nos textos traduzidos algumas expressões aparecem grifadas em *itálico*. Trata-se de vernáculos nativos que foram preservados para garantir seu sentido original.

Sumário

Prefácio	15
Introdução	19
Capítulo 1 - “Ahora ellos se enamoran”. Afectividad y emociones en las relaciones de noviazgo y matrimonio entre los indígenas de Tzicatlán, Veracruz, México <i>“Agora eles se apaixonam”. Afetividade e emoções nas relações de namoro e matrimônio entre os indígenas de Tzicatlán, Veracruz, México</i>	33
Capítulo 2 - Un acercamiento a la concepción de unión marital entre los comcaac <i>Uma abordagem do conceito de união conjugal entre os comcaac</i>	75
Capítulo 3 - La sexualidad muxe y el amor sin compromiso desde una experiencia etnográfica en Juchitán, Oaxaca <i>A sexualidade muxe e o amor sem compromisso: uma experiência etnográfica em Juchitán, Oaxaca</i>	105
Capítulo 4 - Reflexiones antropológicas sobre el consentimiento sexual en relaciones de noviazgo <i>Reflexões antropológicas sobre o consentimento sexual em relações de namoro</i>	181
Capítulo 5 - Los mayates como sujetos contestatarios de la masculinidad hegemónica: un análisis desde el contexto indígena en Juchitán, Oaxaca <i>Os mayates como sujeitos questionadores da masculinidade hegemônica: uma análise a partir do contexto indígena em Juchitán, Oaxaca</i>	249

Capítulo 6 - A espiritualização da conjugalidade: uma etnografia sobre e em cursos de preparação para o casamento em Belém do Pará	321
--	-----

La espiritualización de la conyugalidad: una etnografía sobre cursos de preparación para el matrimonio en Belém do Pará

Capítulo 7 - Algumas reflexões sobre permanências e transformações dos ritos matrimoniais	417
---	-----

Algunas reflexiones sobre permanencias y transformaciones en los ritos matrimoniales

Prefácio

Nada é mais pertinente na atual escalada de retrocesso democrático por que estão passando as sociedades ocidentais neste início de século do que a emergência de trabalhos como os que estão contidos neste livro. Em um portfólio de opções que reúne desde a questionável (ainda que soberana) eleição de Donald Trump pelos norte-americanos aos recentes ataques às exposições museológicas sobre corpo e sexualidade realizados pelas alas mais conservadoras da sociedade brasileira, o que se vê é um estrangulamento do respeito e reconhecimento das formas de viver, sentir e ser humano.

Modestamente, os autores que colaboraram para a realização deste trabalho demonstram que a diversidade cultural é a razão pela qual a humanidade alcançou formas sensivelmente complexas de arranjo e convivência social. Este livro é, neste sentido, um encontro – literalmente falando – de pesquisadores e pesquisadoras que enfrentaram essa diversidade problematizando as soluções que cada um dos seus interlocutores encontra para viver e, mais precisamente, conviver com aqueles que ama.

Este encontro, ocorrido na sala Darcy Ribeiro do Palacio de la Escuela de Medicina da UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), foi protagonizado pelas pesquisadoras María Liliana Arellanos Mares e Paulina del Moral que organizaram o Simpósio de número 52 intitulado “*Formas de amar: cortejo, noviazgo y matrimonio en tiempos de transición de la vida comunitaria*” durante do IV Congresso Latinoamericano de Antropologia ocorrido em outubro de 2015.

Trata-se, portanto, de um projeto inacabado que dialoga com um campo em constante mutação e cujos autores manifestam sua afinidade descrevendo o que Cardoso de Oliveira chamou de “fatos epistemológicos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002), isto é, cosmovisões afetivas e morais que assumem significados e formas diversas daquelas que a realidade supõe hegemônica e

isomorfa.

O debate travado na ocasião do Congresso Latinoamericano de Antropologia se estendeu para além das atividades do evento, por um lado, graças a modernas ferramentas de comunicação que simplificam a troca de mensagens entre indivíduos de diversos pontos do globo e, por outro, devido ao entusiasmo do grupo diante das questões levantadas durante a reunião. Não tardou para que o grupo se transformasse num coletivo que carinhosamente adotou para si a alcunha de “Formas de Amar”. Do coletivo e da intensa troca de e-mails e mensagens de texto nasceu o desejo comum de publicar este trabalho.

Ao longo de seu processo de elaboração, o livro demonstrou que o coletivo “Formas de Amar” estava inclinado à elaboração de uma coletânea originalmente destinada a seus pares. No entanto, a familiaridade dos textos com eventos notavelmente presentes no imaginário popular os torna interessantes para um público ainda mais geral. Com efeito, a generosidade com que foram escritos cada um dos capítulos tem a provocativa intenção de servir de “inventário social” das práticas que se matizam, perpetuam-se ou se renovam com o passar do tempo. Os trabalhos procuram, assim, dar conta de pesquisas cujo horizonte epistemológico é atravessado pelo contextual e episódico, o que permite ao leitor revisar ou reposicionar suas interpretações sobre um campo que, apesar de atrativo, é persistentemente marginalizado pelo seu essencialismo, como demonstra Lutz e White (1986) e Rezen-de (2010). A persistência do roubo da noiva como estratégia matrimonial, a construção das representações afetivas transexual e a dinâmica dos ritos pré-nupciais em camadas médias, por exemplo, expõem a existência de um patrimônio heurístico socialmente compartilhado e que muito recentemente passam a ganhar repercussão por se oporem aos grandes sobrevoos teóricos que procuraram dar conta da distinção entre práticas individuais e coletivas, a exemplo de Simmel (*O indivíduo e a liberdade*, 1903), Durkheim (*Da divisão*

do trabalho social, 1893), Mauss (*Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”*, 1938) e Elias (*A sociedade dos indivíduos*, 1993).

A afinidade do grupo está na transversalidade da perspectiva de análise dinâmica das relações amorosas em contextos urbanos e tradicionais e o interesse compartilhado pelo estudo etnográfico das transformações que o significado atribuído às relações amorosas assumem em diferentes contextos culturais.

A nós, e talvez a boa parte dos etnógrafos que, com absoluta franqueza, percorrem o vivido para compreender as relações, as instituições e suas funções e o significado das práticas, convém utilizar uma linguagem que repense a dualidade indivíduo-sociedade pela ordem dialógica, o que sinaliza uma retratação da antropologia latino-americana com suas próprias populações, sejam elas aborígenes ou rurais, tradicionais ou urbano-industriais. É dizer, pois, que a sua originalidade está em reunir visões de mundo que, combinadas a experiências etnográficas autóctones, percorrem desde o Cone Sul, passam pela Amazônia e chegam à fronteira entre México e Estados Unidos para apontar a existência de uma gramática simbólica das relações de aliança, gênero, nupcialidade, sexualidade e afetividade que podem nos ajudar a atravessar o pântano do conservadorismo global.

Disso resulta o provocativo interesse de publicar os textos na língua materna dos autores, favorecendo não só o registro literal da narrativa etnográfica, mas o reconhecimento da interculturalidade dos códigos culturais que atravessam a sensível linguagem dos afetos.

Breno Rodrigo de Alencar,
Teresina-PI, maio de 2016.

Introdução

Maria Lilliana Arellanos Mares

A perspectiva geral que orienta este livro enfatiza a análise de relações de aliança em contextos urbanos e rurais do México e do Brasil. Este tema, um clássico da antropologia, será abordado mediante etnografias de diversos grupos étnicos e mestiços que estão centradas em três eixos influenciados pelos processos contemporâneos de modernidade e globalização: a afetividade, a nupcialidade e a sexualidade.

Os autores são pesquisadores que se dedicam a estudos antropológicos e sociológicos, cujos trabalhos ressaltam as narrativas e experiências em sociedades como os comcaac de Sonora, otomíes, nahuas e tepehuas de Veracruz, muxes zapotecas de Oaxaca, jovens estudantes da Cidade do México, no México, e casais em processo de matrimônio das cidades de Belém e Rio de Janeiro no Brasil. O livro reúne, assim, um banquete de propostas que esperamos resultem atrativas para o início de um maior interesse sobre a abordagem da afetividade, do casamento e da sexualidade.

Os capítulos que seguem foram escritos a partir de uma metodologia que utilizou a observação participante, entrevistas semiestruturadas e a pesquisa antropológica de contato direto, imediato e intenso com os interlocutores do estudo. Uma vez que o que apresentamos é uma primeira compilação de textos, é importante assinalar que os trabalhos tocam áreas comuns em relação ao aspecto teórico. Este esforço é um primeiro exercício de aproximação frente à diversidade de nossas etnografias no que diz respeito aos resultados que nos guiaram à articulação dos três eixos de discussão anteriormente mencionados. Há ainda muito caminho a percorrer em nossas indagações e reflexões.

Quero fazer uma menção de agradecimento muito particular ao traba-

lho desempenhado pela Dra. Paulina Del Moral nos esforços de organização do livro e ao antropólogo Breno Alencar, pois sem seu entusiasmo e o compromisso em conseguir recursos para este projeto, dificilmente haveríamos conseguido uma rápida gestão editorial.

Como seres humanos somos impactados pelos afetos e emoções. Sentir alegria, tristeza, coragem, dor, medo e tudo mais, ainda que se expresse fisiologicamente, tem um caráter social com matizes na cultura da qual fazemos parte. Neste sentido, nosso ambiente cultural, nossa biografia, a classe à qual pertencemos, o sexo, a idade, a educação que temos, tudo isso traduz e significa nossos estados afetivos. O ser humano é social.

Os textos que compõem este livro analisam o caráter social das emoções e a relevância que possuem nos contextos de diversos grupos étnicos, em suas formas de amar, de sentir, de obedecer, de decidir e de escolher o caminho para viver.

As emoções são fenômenos relacionais (LUTZ, 2012; LE BRETON, 2012) e, portanto, são o produto de uma construção social e cultural; expressam-se em um conteúdo de signos no qual o homem sempre tem a possibilidade de ressignificá-las, inclusive se não as sente (LE BRETON, op cit). O indivíduo interpreta as situações através de seu sistema de conhecimento e valores. A afetividade ressignificada é seu resultado (LE BRETON, op. cit., p. 72).

Não falaremos de amor, de coragem, de alegria ou de tristeza, em termos absolutos, e tampouco nos interessa dar-lhe um só significado; se assim fizéssemos seríamos comprometidos pelo etnocentrismo, que é necessário rechaçar para poder compreender em sua complexidade as culturas que estudamos. Desta maneira, retomamos em cada texto apresentado um *ethos* específico.

O capítulo que inicia a discussão sobre afetividade é o de Maria Liliana Arellanos Mares “Ahora ellos se enamoran”: Afectividad y emociones en las

relaciones de noviazgo y matrimonio entre los indígenas de Tzicatlán”, uma comunidade localizada na província de Veracruz, na costa noroeste do Golfo do México. Ele aborda os sentimentos dos jovens e o matrimônio entre os indígenas, criados dentro de uma estrutura tradicional que situa a mulher em uma posição de desvantagem para escolher com quem casar.

O objetivo do trabalho está centrado na abordagem das vivências afetivas por ocasião do namoro e do casamento, isto é, nos papéis que os sentimentos e os afetos assumem frente à escolha do cônjuge em um contexto que ressignifica e transforma o tradicional com o passar do tempo. Para tal, a autora realiza uma primeira aproximação com base na análise do casamento tradicional indígena, composto de sete visitas que o pai do noivo realiza à casa da noiva acompanhado de um “pedidor”, um personagem intermediário nas negociações entre ambas famílias dos contraentes. A exposição deste ritual nos mostra um conjunto de regras e normas que os noivos devem seguir.

Neste esquema os casamentos não estiveram vinculados ao sentimento amoroso e não existiu a etapa do namoro entre os casais. As uniões conjugais resultavam de casamentos arranjados, pactuados entre os pais dos noivos. Na atualidade este esquema se reproduz, mas com a presença de elementos novos, que permitem que os jovens, e não seus pais, participem de maneira efetiva e crucial nesta importante decisão de suas vidas. Nesta nova “estrutura de sentimentos” um dos elementos fundamentais que surge é a pessoa com possibilidade de escolha. Os namorados são independentes em seus afetos. E mesmo que as relações de conjugalidade se encontrem vinculadas a um esquema que transita entre o tradicional e o moderno, os casais de hoje podem ver, gostar e escolher-se mutuamente. O sujeito com escolha é, por essa razão, um elemento que desfruta de uma maior igualdade no processo de aliança.

A expressão das vivências afetivas neste escrito nos mostra que cada

geração é parte de um contexto histórico e cultural, e isto é um marcador influente em sua biografia pessoal. Conforme aponta Williams (2000) para cada época se constrói uma “estrutura do sentir” com características específicas.

O capítulo “Un acercamiento a la concepción de unión marital entre los comcaac”, de Guillermo Hernández Santana, orienta-nos a uma reflexão carregada de questionamentos semânticos sobre o casamento entre um grupo de indígenas nômades assentados no deserto da costa norte mexicana. Questionando a forma como estes indígenas namoram, Hernández nos coloca diante de um complexo ritual comcaac, cuja associação mítica com o mar e o deserto sugere a existência de casamentos e uniões conjugais no passado, não demonstra a presença na atualidade de um ritual que nos fale das relações e laços de aliança entre os membros desta sociedade. Enfatiza também que as pesquisas históricas registram um complexo de rituais que conformam a cosmovisão dos comcaac com um total de 10 cerimônias dedicadas a vários temas vitais em sua forma de viver: a transição para a puberdade entre homens e mulheres, a elaboração de utensílios representativos como cestas e canoas, o casamento, a descoberta de animais míticos assim como as figuras de material arqueológico.

No passado, o ritual matrimonial incluía os acordos entre as famílias dos casais, porém, os vínculos destes casamentos com o território do clã ao qual pertenciam os contraentes tinham a ver com o acesso a recursos dos grupos pertencentes e, claro, com um mecanismo para assegurar a subsistência e reprodução social dos clãs.

Por último, o capítulo nos permite afirmar que nem todas as línguas codificam os mesmos sentimentos, pois não são todas que experimentam uma experiência da mesma forma, de modo que cada língua é produto de uma relação entre o contexto e sua cultura. Neste sentido, as emoções se conceitualizam dependendo do sistema linguístico.

A segunda parte do livro está dedicada a descrever as relações baseadas na sexualidade, o que necessariamente implica, segundo Foucault (*História da Sexualidade*), uma microfísica da distribuição do poder, que reúne tanto a assimetria entre os gêneros como o significado atribuído a alteridade em um contexto onde o imaginário erótico torna maleável o arranjo entre corpo, identidade e normas sociais. Neste sentido, os capítulos que seguem nos introduzem no âmbito da sexualidade indígena insular de Oaxaca, no sudeste do México, por uma parte, e por outra, a um contexto urbano, de onde se analisam as práticas de universitários em relação ao tema.

As investigações no contexto indígena nos introduzem em uma sociedade étnica bastante *sui generis*, com costumes, tradições históricas e com peculiaridades baseadas no gênero e na sexualidade. A sociedade juchiteca se mostra como nenhuma outra sociedade do país: tolerante ante a diversidade de manifestações das práticas homoeróticas.

Sami Tapio Tenoch Laaksonen em seu trabalho intitulado “La sexualidad muxe y el amor sin compromiso desde una experiencia etnográfica en Juchitan, Oaxaca” nos oferece uma reflexão muito interessante sobre os “muxes” zapotecas do istmo de Tehuantepec. Os muxes podem ser considerados um terceiro gênero zapoteco, “não são nem mulheres, nem homens, mas simplesmente muxes”. O objetivo do capítulo é revelar como a sexualidade muxe praticada em Juchitán mantém diferenças fundamentais em relação à homonormatividade ocidental. Assim, com o afã de oferecer um entendimento sobre a sexualidade muxe, o autor oferece uma tipologia de quatro categorias: o muxe *ngui*, o muxe *gunaa*, o muxe travesti e o muxe gay.

Um perfil dos muxes em função da etnografia apresentada estabelece que a vida sexual dos muxes começa ainda na infância a partir dos 6 ou 10 anos por meio de encontros casuais e clandestinos geralmente mantidos com pessoas mais velhas. Mas em que implica a sexualidade muxe? Segundo o autor, o gosto compartilhado por homens masculinos, com os quais mantém re-

lações sexuais de forma ocasional ou através de uma amizade e que se inicia mediante um vínculo monetário. Ante isso, cabe interrogar: há espaço para os sentimentos nesta interação? Os testemunhos muxes sugerem a Laaksonen que não, pois “o que se busca é o prazer”, a liberdade para exprimir um desejo carnal, uma vez que o emocional pode resultar decepcionante. Os muxes não buscam uma relação ou um namoro, mas apenas encontros furtivos, argumenta o autor, e por mais interessante que seja uma relação amorosa e sentimental eles orientam seus desejos para uma relação sexual com quem se atraem, sem se importar com as normas e regras sociais. Na identidade muxe vale mais o desejo do que o amor. Ou seja, a identidade muxe é caracterizada por uma sexualidade voltada a dar prazer para homens portadores de uma masculinidade que lhes é atraente. As práticas muxes caminham contrariamente ao pensamento hegemônico porque o que lhes importa é a satisfação pessoal, sem importar os preconceitos sociais.

Em Juchitán, o sexo e o gênero não estão conectados de maneira comum como ocorre em outras partes do México. Aqui há uma sexualidade aberta e diversa. Laaksonen alude aos termos da homossexualidade criticando o fato de que este discurso restringe a existência de outras sexualidades possíveis como a muxe. Diz-nos que há uma tendência a normatizar as sexualidades, que confundem o gênero com a sexualidade. Desta forma, ele afirma que o terceiro gênero juchiteco é o muxe, que tem sexo masculino e sexo feminino. Suas regras de gênero são distintas. Finalmente, o autor não está convencido de que, no contexto muxe, o conceito de homossexualidade (que não tem validade universal) é apropriado para designar práticas sexuais, já que se trata de um conceito ocidental que não explica a complexidade de um terceiro gênero.

Yolinliztli Pérez Hernández nos apresenta ao mundo dos jovens universitários mexicanos com um importante assunto acerca das relações sexuais: o consentimento sexual. Em seu trabalho “Reflexiones antropológicas sobre

el consentimiento sexual en relaciones de noviazgo” realiza uma abordagem dos significados e das subjetividades sobre esta questão, vista como um fenômeno social. O fato de uma jovem dizer “sim” ou “não” em um relacionamento dá espaço ou não ao ato sexual, finalmente expressa códigos socioculturais.

Essas respostas expressam nossa biografia de vida. Uma resposta como “sim” ou “não” é vivida e experimentada a partir de uma posição de marcada desigualdade e subordinação das mulheres. O consentimento, diz a autora, não é próprio dos homens, não é um ato universal, é um fenômeno neutro e adequado às mulheres. Em todo caso, o consentimento é uma conquista das mulheres.

A autora nos oferece uma análise densamente descritiva do consentimento sexual, visto através de dois níveis: um que propõe o conceito de “consentimento prático” para se referir ao fato de que o ato sexual em um namoro é uma etapa natural e não um fato previamente planejado. Com base em entrevistas com estudantes universitárias de 21 a 25 anos, estudantes de medicina, direito, filosofia e engenharia, Hernández afirma: Em um casal “uma decisão é tomada, após uma introspecção de avaliações conscientes e comportamentos que postulam um acordo”. O “aceitar” é o ato resultante de processos reflexivos deliberados. Logo, o consentimento prático implica “decidir” no ato, o que exclui a possibilidade de consentir a relação sexual como uma ação premeditada de racionalidade e valor.

Dentro deste nível de análise, o consentimento mantém sua dimensão prática através de dois fenômenos: um que resulta da manutenção de uma relação de namoro com vínculos amorosos, afetivos, duradouros, estáveis e públicos. O caráter notoriamente visível e público do namoro dota-lhe de um status marcadamente diferente do vínculo em uma relação menos formalizada. É essa característica que gera o espaço que legitima o encontro sexual entre os dois. A segunda condição é que a relação sexual se efetue de

modo “normal”, o que é regulado pela heteronormatividade, isto é, pela via vaginal.

A segunda dimensão da análise refere-se ao ato de “dar-se ao respeito”, que para as mulheres corresponde a “ser capaz de se comportar na frente dos homens para evitar mal-entendidos” para que, assim, conserve seu recato, isto é, de que não é uma “mulher fácil”, que controla seu desejo, que não se insinua, porque o papel ativo do homem é perguntar, insistir e convencer, enquanto a postura passiva feminina significa resistir e consentir. Tal como afirma Bourdieu (2012) no texto de Hernández “o consentimento vinculado à sexualidade, obedece a uma divisão de gêneros relacionais, onde a relação de dominação está inscrita na natureza biológica que é, por si só, uma construção social naturalizada”.

Torna-se claro nas entrevistas que o consentimento às vezes é gerado apenas para dar satisfação ao parceiro e por causa do relacionamento, mas sem o desejo da mulher. No entanto, aceitar, ainda que seja deste modo, implica dar consentimento para que o homem possa acessar legitimamente o corpo feminino. Desta forma, mesmo que pareça um acordo bilateral, aceitar nem sempre é baseado em um desejo recíproco. E quais são as implicações simbólicas em aceitar sem desejar? As estruturas de dominação são mais profundas do que suspeitamos, enfatiza a autora.

Por fim, Hernández afirma que o consentimento feminino se baseia no princípio da divisão entre o masculino-ativo, propositivo, insistente e o feminino-passivo, responsivo e resistente. Portanto, o consentimento é arbitrário, além de ser um fenômeno mais complexo do que imaginamos.

O texto de Hernández torna-se com isso uma referência de pesquisa obrigatória para estudiosos e funcionários públicos envolvidos no assunto de sexualidade e violência sexual em diferentes países latino-americanos.

O capítulo escrito por Joaquín Robles Mora fala sobre “Los mayates como sujetos contestatarios de la masculinidad hegemónica: un análisis desde el

contexto indígena em Juchitán, Oaxaca”. O autor afirma que um mayate é um homem que fornece serviços sexuais aos muxes, dos quais ele recebe um pagamento monetário. O mayate de acordo com os testemunhos é um homem casado, tem filhos e pratica uma residência patrilocal. Seu gosto pelo futebol, sua vestimenta e sua performance viril permitem ver que esta figura desenvolva um papel masculino, seguindo o modelo hegemônico de identidade masculina, mas sua sexualidade é baseada em relações homoeróticas com os muxes. Desta forma, a experiência mayate “revela o caráter incoerente e instável da identidade masculina”. Com estas ações eles ressignificam seu papel diante das expectativas hegemônicas, aponta o autor.

O mayate, diz-nos Mora, “é definido como um ator indispensável ao desejo muxe, no qual seus atributos corporais garantem o valor que lhe é concedido como o homem que todos los muxes procuram”. Para os muxes, os mayates os procuram porque têm necessidades econômicas e, embora possam manter relações de amizade, seu vínculo sexual é motivado pelo econômico. O mayate se auto define como heterossexual mesmo que mantenha relacionamentos homoeróticos. “A identidade mayate questiona o que a masculinidade hegemônica os forçou a reproduzir”.

A última parte do livro retrata o simbolismo dos casamentos, cuja celebração ocorre em todas as sociedades, mas ainda que sua dinâmica e significado variam de uma sociedade para outra. Os capítulos foram escritos por dois pesquisadores brasileiros que abordam o tema em contextos diferentes. Ambos nos colocam em uma reflexão sobre o ressurgimento dos rituais matrimoniais, que dentro do quadro acelerado das transformações modernas, curiosamente retomam elementos tradicionais e mágicos num contexto onde os sujeitos se desenvolvem sob o domínio de um ethos individualista, fluido, prático, com autodeterminação e autonomia, que contribuem e acomodam uma curta temporalidade dos casamentos, lógica esta observada não só no Brasil, mas em todo mundo ocidental.

Breno Rodrigo de Alencar, em uma excelente narrativa, divertida e amena, apresenta-nos os registros etnográficos sobre o que chama de “A espiritualização da conjugalidade: uma etnografia sobre cursos de preparação para casamentos em Belém do Pará”. Seu texto levanta a questão: como as convenções sociais enquadradas em um ambiente afetivo-ideológico e mágico-religioso interferem na decisão de um casal em se casar? Quais elementos da sociedade cada vez mais secularizada são colocados em prática e conduzem os namorados a decidirem pelo casamento religioso? Além disso, por que o casamento se tornou um sonho para certos casais católicos?

Através do texto, o autor propõe salientar a existência de uma espiritualidade que cerca o significado da conjugalidade para os interlocutores por meio de um contexto institucional (católico) cuja socialização dos indivíduos é caracterizada por uma performance religiosa, na qual discursos e testemunhos tentam estabelecer modelos de ação que incentivam a construção de uma nova identidade para os futuros casais.

O Curso de Noivos na Igreja Católica da Santíssima Trindade em Belém apresenta a casais às vésperas de seu casamento reflexões sobre questões que têm a ver com fidelidade, sexualidade, perdão, resignação, amor e o papel da família no mundo contemporâneo. A narrativa do autor mostra-nos que mesmo entre os casais que já estão casados ao fazer este curso, seja no civil ou não, o casamento faz-se necessário porque eles sentem “que falta algo”, porque desejam obter a benção divina ou porque estão atendendo às demandas familiares.

Por outro lado, aqueles que organizam o curso argumentam que o mesmo é feito para levar os casais a refletirem sobre o significado espiritual do casamento formalizado, usando isso como um recurso para a evangelização na fé cristã. Através deste método, procura-se realizar uma evangelização reflexiva sobre a união conjugal, conscientizando-lhes das responsabilidades de um sacramento como o casamento. Em outras palavras, retomando o

autor, procura-se “re-socializar” os casais a partir da doutrina católica com uma perspectiva moderna que não abandona o conservadorismo religioso da fé cristã.

Por fim, o capítulo “Algumas reflexões preliminares sobre permanências e transformações dos ritos de casamento”, de Cristina Teixeira Marins, apresenta-nos o espaço cerimonial dos casamentos realizados no Rio de Janeiro através de uma reflexão muito contundente e permanentemente analítica que tenta explicar como a cerimônia de casamento rejuvenesceu com mais força nesta sociedade urbana, apesar de haver um movimento que desde os anos sessenta sustenta um discurso pela independência e autonomia dos cidadãos, na libertação de mulheres, na presença de mulheres no local de trabalho e onde a taxa de divórcio é crescente. Qual, então, é sentido de realizar um casamento se numerosos estudos do século XX e XXI enfatizam a crise da família e dos relacionamentos conjugais?

A pesquisa centra-se em uma reflexão teórica sobre os processos de mudança, transformação e continuidade presentes na cerimônia de casamento, que apesar de ter um elemento valorativo que se depreciou em décadas passadas, hoje é um elemento que ressurgiu dentro de uma estrutura social que mostra seu dinamismo em um processo de renovação. A cerimônia do casamento dá conta de valores importantes que estão em jogo. O ritual é fundamental porque também é um momento do ciclo da vida, de uma nova vida.

Um casamento não é apenas a união de dois indivíduos, mas uma ocasião em que se unem famílias, clãs, grupos sociais mais ou menos homogêneos em suas condições sociais, culturais e materiais. Por que a cerimônia de casamento está tendo um “boom” ressurgindo em uma sociedade na qual as pessoas se preocupam consigo mesmas, mas ao mesmo tempo investem grande quantidade de esforço, tempo e, acima de tudo, dinheiro? Retomando o conceito de Radcliffe-Brown que aborda a sociedade como estrutura social, Marins explica que na sociedade do Rio de Janeiro a realização do “casamen-

to” como ritual tem novos conteúdos simbólicos e agora é um conceito social, marcado também por um status que exige, portanto, maiores gastos, maior endividamento, mas que são imperativos do prestígio social seja no contexto das classes ricas ou das pobres. Em vista disso isso, Marins menciona a presença de uma estrutura que se perpetua, e dentro do ritual do casamento existem elementos variantes que permanecem subordinados a estruturas que são amplamente estáveis, as quais possuem um poder de conservação relevante. Incorporando novos símbolos que coexistem com o tradicional, a estrutura é dinâmica e se mantém em permanente estado de renovação e inovação. Parafraseando Hannerz (1991) a cultura é como um rio, uma estrutura que aparentemente não se move se o olharmos do horizonte, mas ao chegarmos mais próximo percebemos que o seu curso depende de um processo contínuo. A cultura não é algo dado, é dinamizado e se move, seus atores extraem dela o que está de acordo com seus desejos, experimentando e manipulando seus significados.

Para concluir, Marins enfatiza que os elementos de continuidade e inovação não podem ser estudados necessariamente como opostos, pois são, muito pelo contrário, fenômenos capazes de se articularem quando da análise.

Para concluir esta introdução informamos que o leitor poderá perceber ao longo da leitura dos capítulos um grau progressivo de reflexão e análise, o que nos leva a continuar o passo em direção a um trabalho teórico que se articula com o conjunto dos textos. Em geral, há também uma reflexão sobre um tema que atravessa as diversas etnografias, isto é, as profundas mudanças socioculturais dos diferentes grupos étnicos e suas diferentes adaptações, dilemas, problemas e desafios enfrentados pela diversidade de gêneros estudados em seus contextos culturais particulares ou, como Raymond Williams poderia dizer, em suas respectivas “estruturas de sentimento”. Os textos abordam diferentes tipos de estruturas sociais e seus vínculos com o relacio-

namento e a sexualidade, pelo que esperamos que a discussão das diferentes etnografias do afeto seja um material empírico e analítico que apoie a reflexão sobre os eixos temáticos propostos.

Referências

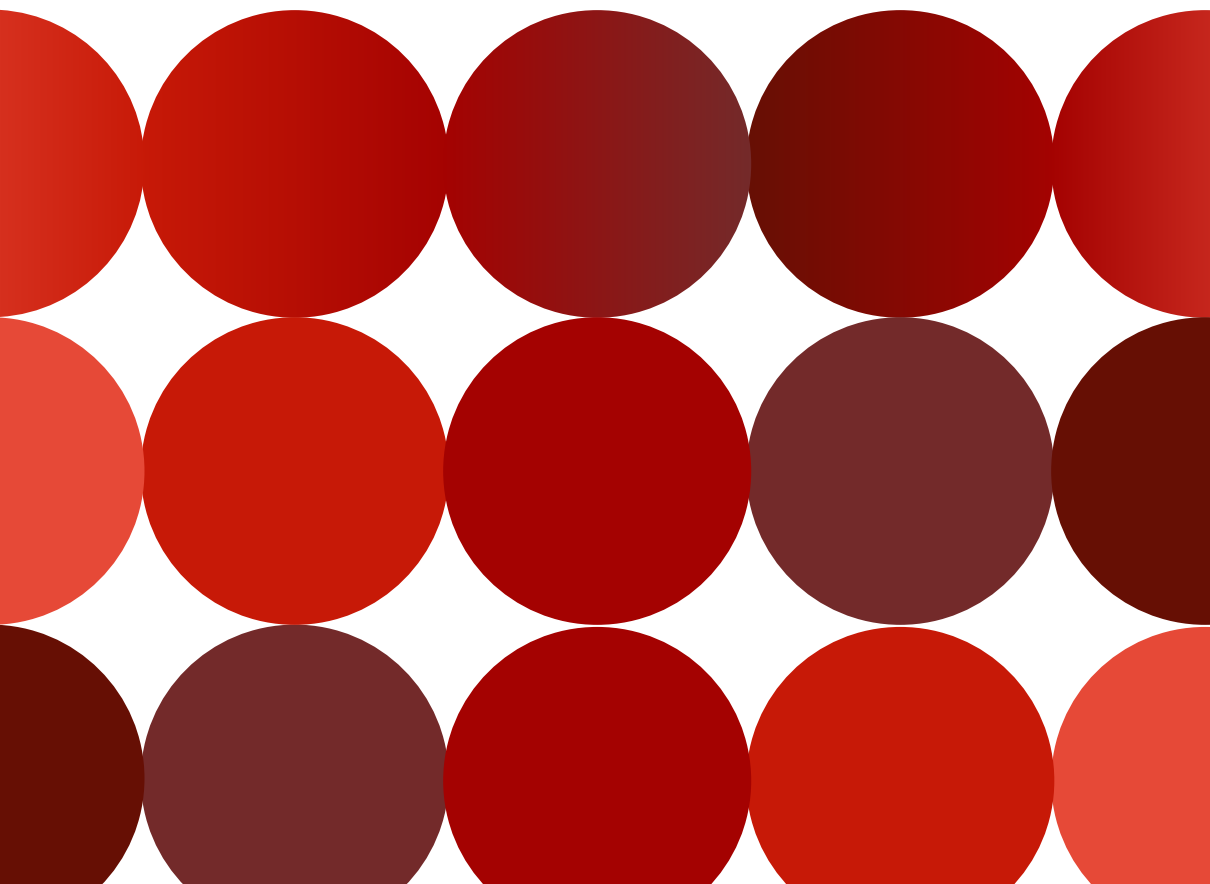
FOUCAULT, M. **Microfísica del poder**. Madrid: La Piqueta, 1992.

LE BRETON, D. Por una antropología de las emociones. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**. RELACES, Córdoba, n. 10, a. 4, dic. 2012- mar 2013. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar>.

LUTZ, C. Prólogo. In: CALDERÓN, E. **La afectividad en antropología**. Una estructura ausente. México: Publicaciones de la Casa Chata Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma Metropolitana, 2012, p. 15-17.

WILLIAMS, R. **Marxismo y literatura**. Barcelona: Península, 2002.

Capítulo 1



“Ahora ellos se enamoran”. Afectividad y emociones en las relaciones de noviazgo y matrimonio entre los indígenas de Tzicatlán, Veracruz, México¹.

María Liliana Arellanos Mares

Introducción

A través de los años, en las conversaciones con los indígenas de Tzicatlán, había un tema que salía a relucir con insistencia cuando abordábamos su historia matrimonial. En las charlas, recorriamos un camino de ires y venires sentimentales, y era común pasar de la alegría a la tristeza, el coraje, el dolor, la rebeldía y la impotencia, manifestadas en una etapa clave de sus vidas: el noviazgo y el matrimonio.

La aproximación a las vivencias afectivas que aquí se propone consiste en explorar los afectos, las emociones, los sentimientos en la producción de subjetividades inmersas en relaciones de poder dentro de una estructura hegemónica.

El trabajo que se presenta es una aproximación a las vivencias afectivas

1 - Esta primera aproximación al tema de los sentimientos es novedoso para mí, fruto de una reflexión originada a partir de mi tesis de maestría (MARES, 2012), donde abordé el tema sobre antropología económica y el desarrollo de la comunidad indígena de Tzicatlán a través de sus estrategias de sobrevivencia en el ámbito rural y campesino. Dado que la migración (vista como alternativa de subsistencia económica) aparecía como un proceso que marcaba profundamente los cambios no sólo económicos, sino sobre todo en la reestructuración de tareas y roles en el ámbito familiar, la dimensión afectiva fue un tópico que sobresalía en mis indagaciones y en ese tiempo fue abordado a partir de las vivencias de la experiencia migratoria. De aquí mi interés por retomar la perspectiva de las emociones y los sentimientos en los testimonios de los indígenas con los cuales trabajo desde hace trece años.

y emocionales observadas a partir del cortejo, el noviazgo y el matrimonio de hombres y mujeres indígenas de la comunidad de Tzicatlán. Para ello, abordaremos la lógica del matrimonio tradicional indígena que forma parte de una realidad social en la que están inmersos los sujetos y donde las emociones son moldeadas culturalmente y transmiten un significado que nos permite captarlas como elementos cambiantes integrados al contexto que las produce.

Los sentimientos son las emociones culturalmente modificadas, personalmente nombradas y que duran en el tiempo (FERNÁNDEZ, 2011). Por ser un estudio que apenas visualiza una aproximación al tema, no interesa tanto incluir una definición precisa ni única de las emociones, sino más bien contribuir a entender cómo éstas se muestran y se viven en un contexto cultural específico, de manera que el amor, la tristeza, la alegría, el enojo, el miedo, la ira, entre otros, podrán ser componentes de una *dimensión afectiva*.

Desde el enfoque de la antropología de las emociones, Calderón (2014, pp. 11-23) plantea que la cultura no puede existir sin la *dimensión afectiva*, entendida como la depositaria de los universos emocionales simbolizables que en el sentido común se conocen como pasiones, sentimientos, afectos.

La *dimensión afectiva* nos permite ver que lo subjetivo no sólo pertenece al sujeto y a los fenómenos psíquicos (como se pensó durante mucho tiempo en cuanto a fenómenos de su conciencia), se constituye como una estructura inconsciente en el universo emocional con el que el sujeto se hará funcional en la cultura, (CALDERÓN, 2014, p. 29) de manera que su comportamiento se expresará como producto de una integración a una vida social, donde las emociones serán vistas como fenómenos relacionales y en interacción permanente. Es decir, no sólo son vivencias individuales y fisiológicas, se encuentran significadas, estructuradas y moldeadas por la cultura.

Con este preámbulo, retomamos un concepto por demás inspirador, elaborado por Raymond Williams a mediados del siglo XX: *la estructura del sen-*

tir, que define “una cualidad particular de la relación y la experiencia social históricamente distinta de cualesquiera otras cualidades particulares, que determina el sentido de una generación o de un periodo” (WILLIAMS, 2000, p. 154). Esa estructura actúa en las partes más delicadas y menos tangibles de nuestra actividad, esa estructura de sentimiento es la cultura de un periodo, el resultado vital específico de todos los elementos de la organización general (Williams, 2003: 57). De esta manera, la estructura de sentimientos conceptualiza el latido o el sentir de una época determinada.



Tzicatlán, Veracruz. Fonte: archivo personal

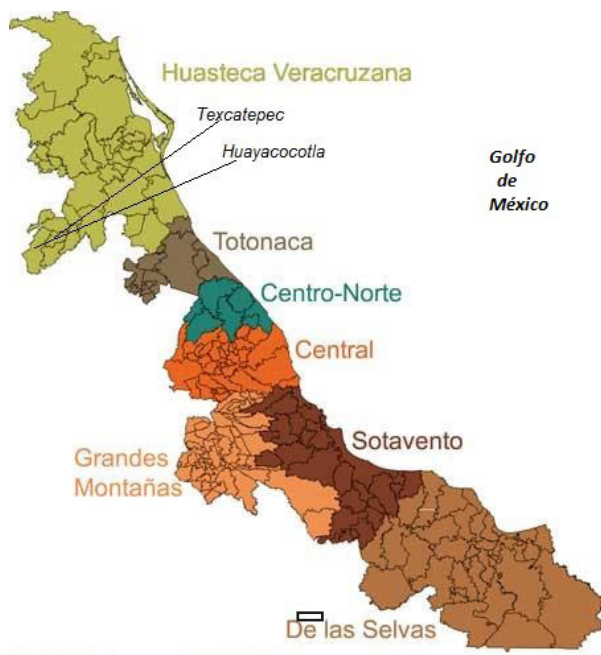
Tzicatlán es una comunidad, integrada por distintos grupos étnicos: otomí, nahua y tepehua ubicada en la sierra norte de la Huasteca veracruzana hacia la costa noreste del Golfo de México. En 2010, según el Censo de población y vivienda (Inegi²), su población fue de 1,122 habitantes. La mayor parte de la población es hablante del otomí (*ñuhú*³), y un menor porcentaje de

2 - Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Historia.

3 - A lo largo de esta investigación se realizó la formalización de la escritura en otomí con la ayuda de la Dra. Patricia Gallardo y tomando en cuenta el Diccionario Yuhú de la Sierra Madre Oriental de los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz donde se retoma la variante que mayormente se aproxima al otomí hablado en Texcatepec.

nahua y tepehua⁴. La comunidad cuenta con 1905 hectáreas que se dedican al cultivo de maíz, frijol, chile, calabaza y otros productos del complejo milpero. Una proporción importante de población desarrolla varias actividades como eje de su reproducción pues combinan la ganadería extensiva en pequeña escala, la agricultura, el comercio y los servicios.

Tzicatlán pertenece al municipio de Texcatepec, considerado de alta marginalidad por el Conapo⁵ (2010) y se ubica en el tercer lugar entre los más pobres del estado. Existe en la comunidad un componente migratorio importante, de al menos dos migrantes por familia, iniciado hacia fines de siglo XX hacia Nueva York (Estados Unidos) principalmente y hacia Monterrey en el norte de México, de 2010 a la fecha.



4 - Dentro del Censo de Población y Vivienda, 2010 (INEGI) sobre la población de tres y más años, 973 fueron clasificados como hablantes de lengua indígena sin que se encuentren datos desglosados por cada tipo de lengua indígena hablada.

5 - Consejo Nacional de Población. Índice de marginación por entidad federativa y municipio (2010, p. 296).

Regiones en el estado de Veracruz. Fonte: <http://www.gratisblog.com>

El matrimonio tradicional indígena: el latido de una época

En Tzicatlán, las alianzas matrimoniales tradicionalmente se han construido a partir de los arreglos que los padres realizan, subordinando así los deseos o las motivaciones de la futura esposa. Durante el tiempo que se ha realizado esta investigación, se ha visto que este esquema de unión conyugal ha sido registrado en parejas que contrajeron matrimonio de la década de 1960 a la fecha (2016). Sin embargo, hoy día se observa que con menor frecuencia los jóvenes se ajustan a esta práctica tradicional del lazo matrimonial.⁶

La narración que retomo ahora nos ubicará en un ambiente donde cierta impotencia y malestar, así como un sentimiento de acato es lo que permea la postura de la futura esposa. Nos narra Matilda (55 años):

Antes nos obligaban, a mí me entregaron a los 14 años. Yo no me conocí con mi marido. Nunca platiqué con él, no fuimos novios. Mi esposo se vino entregar solito porque como yo era flaca mis suegros no me querían, ellos querían una mujer gorda, pero mi marido me quería. Yo me sentía mal, porque ese hombre se vino a quedar a mi casa y yo no lo conocía, y ni siquiera sabía cómo lo iba a atender, pero no podía decir que no si mis papas me entregaron. Él era bueno, no me pegaba ni me regañaba.

Comúnmente la relación ritual del cortejo se inicia cuando el hijo pide a su padre que solicite el matrimonio a los papás de la muchacha.

6 - Es importante comentar que las narrativas que retomo en los textos, si bien nos remiten a generaciones y décadas pasadas, también en la actualidad, este ritual matrimonial tiene vigencia, aunque con algunas variantes, y se practica dentro de una población de jóvenes más educados y formados bajo el esquema tradicional de sus padres.

Retomamos el caso de Saúl (19 años) como ilustrativo de este primer acercamiento entre el joven y la futura novia.

Fue durante la fiesta del Carnaval de Tzicatlán que Saúl vio por vez primera a Romina, una chica tepehua de Tecomajapa⁷, y comenta:

Cuando ella se regresaba a su casa, camino a la loma de Tecomajapa, la seguía yo, la primera vez la vi a esa muchacha y me gustó, y le dije a mi papá: quiero que vayas a decir tu palabra a su casa, para casarme con ella.

De ahí se inicia un proceso de pedimento de la novia conformado por una serie de visitas a los padres de la joven.

El pedimento de la novia entre los otomíes de Tzicatlán se conoce como “*gí ndäti*”⁸. Esté ella o no de acuerdo, lo conozca o no, la primera visita llega. Los padres acuden a visitar la casa de la muchacha acompañados de un pedidor, llamado en otomí, *bāmhyä*. Esa persona se busca en el pueblo porque “sabe hablar con mucho respeto”, “es el que da consejo y sabe platicar” y también es una guía para el padre, pues le dice las formas propias y correctas de comportarse ante los futuros suegros. En esa primera visita la muchacha no está presente y este momento es decisivo, pues allí el padre de la joven da la pauta para continuar con posteriores visitas o definitivamente no continuar el pedimento.

Don Ramón comenta su experiencia en la ocasión en que pidieron a su nuera. “La primera visita te reciben con mucha desconfianza, a veces no te dejan sentar, te tienen parado, no te dan silla, no te pasan adentro de la casa”. Cuando la novia es fuereña, de alguna comunidad vecina, la desconfianza suele ser más usual porque los padres no se conocen.

Explica don Ramón que: “a veces los papás no responden una sola pala-

7 - Tecomajapa es una comunidad indígena tepehua perteneciente al municipio de Zontecomatlán, Veracruz.

8 - *Nthäti*, casarse, contraer matrimonio.

bra. Llegas con el *bāmhyä* (pedidor) para explicarles el asunto y no te responden nada”. En la segunda visita muestran un poco más de confianza, claro está, si de por medio existe agrado entre los respectivos suegros y el novio “si les cae la gana de platicar, entonces comienzan todos a platicar”, dice don Ramón.

Explica don Ramón que: “a veces los papás no responden una sola palabra. Llegas con el *bāmhyä* (pedidor) para explicarles el asunto y no te responden nada”. En la segunda visita muestran un poco más de confianza, claro está, si de por medio existe agrado entre los respectivos suegros y el novio “si les cae la gana de platicar, entonces comienzan todos a platicar”, dice don Ramón.

En estas primeras visitas se entregan algunos presentes (también llamados “ofrenda”) a los padres de ella, como carne, aguardiente o cigarros, que pueden ser rechazados o aceptados. Ahora bien, cuando alguien tiene mucho interés en una joven se insiste hasta siete visitas, y un primer rechazo aunque puede ser “doloroso”, no implica darse por vencido.

En la aprobación, se toma en cuenta lo que se conozca de la familia del joven y de su reputación misma. Si es “borracho, flojo y mujeriego”, difícilmente un padre “dará” a su hija. También son considerados los antecedentes del futuro suegro:

No importa que las familias sean pobres, pero si el papá del muchacho tiene fama de que acosa a las nueras o de que es un borracho, entonces ya no se siguen las visitas; o si en el rancho dicen que la suegra no quiere a las nueras y las maltrata, tampoco se casan.

Este proceso puede durar un año o más. La joven pedida tiene, nula o poca voz, no suele pedírsele el consentimiento. Son los padres quienes deciden si se casa o no. Si en la primera visita los padres de ambos acuerdan iniciar el noviazgo, de ahí para adelante el novio acude a la casa de la novia

por lo menos una o dos veces a la semana. Algunas veces no se les permite salir juntos a pasear, debiendo quedarse en casa frente al ojo vigía de papá o mamá, en otras ocasiones cuando el noviazgo lleva ya algunos meses, pueden salir juntos acompañados de algún hermano o de la madre. Las “pedidas” no deben salir solas nunca sino siempre acompañadas. No deben andar caminando ya tarde y mucho menos de noche, con nadie. Bajo las mismas condiciones se les permite asistir a los bailes.

“Las pedidas”, como se les llama a quienes ya han tenido la primera visita, deben adoptar y acatar una serie de conductas mucho más estrictas que las que comúnmente se tiene con cualquier otra joven. De esta manera, la familia se asegura de proveer al grupo un integrante ejemplar que podrá ser referente en la transmisión de los mismos valores compartidos hacia su futura prole.

Las expectativas de los padres de la novia hacia su futuro yerno, se concentran fundamentalmente en que sea un hombre que respete a la mujer y sobre todo que sea trabajador, que se empeñe con gusto en las labores del campo o en cualquier otro trabajo, donde se refleje su responsabilidad y seriedad y que contribuya a la sobrevivencia económica y la reproducción familiar.

En el rol comunitario de un nuevo miembro de la familia, éste (hombre o mujer) debe ser capaz de cumplir los deberes y obligaciones⁹ ya que se asume como un nuevo ciudadano integrado a la estructura política comunitaria.

Por su parte, si los jóvenes se muestran muy interesados por las muchachas, deben siempre estar alertas y al pendiente de su compromiso con la mujer, pues aunque ella comúnmente suele respetar la decisión de los padres, también ocurre que pueda tener intenciones de hacer valer su sentimiento, su palabra y deshacer el compromiso. Saúl comenta que su espo-

9 - Parte de estos deberes son el de realizar faenas, ocupar cargos públicos, realizar aportaciones para el mejoramiento de la comunidad.

sa (tepehua), se estaba arrepintiendo cuando ya llevaban tres visitas. Ella, aceptó el compromiso matrimonial en el que sus padres pactaron con sus suegros, que sólo se casaría una vez que ella concluyera sus estudios de telesecundaria. Luego de la cuarta visita, él subía hasta la Loma de Tecomajapa de donde ella proviene y la visitaba puntualmente cada sábado.

Esperé tres años hasta que nos casamos, pero un día ella me dijo: ya no vengas porque quiero estudiar”. Tales palabras, piensa el joven, indicaban que Romina quería terminar el compromiso. Enojado y muy preocupado habló de la situación con su padre y el hermano de ella. Mientras tanto, él buscó refugio en el alcohol y se emborrachaba “de puro coraje”.

Las familias respectivas hablaron, dijeron que “la muchacha estaba corajeando” pues “¡tres veces llevamos regalos!”, dice él. Hablaron y hablaron, dijeron que era imposible romper el compromiso, pues se piensa que la familia de ella al no cumplirlo, queda expuesta a la vergüenza ante ambos pueblos, Tzicatlán y Tecomajapa.

Luego de hacer una labor de convencimiento Romina concluyó sus estudios de telesecundaria y después llegó a Tzicatlán a vivir con su prometido a la casa paterna.

Luego de vivir casi un año como “marido y mujer”, se convirtieron en abril de 2004 en “esposo y esposa”, como suele llamarse cuando han efectuado el enlace religioso¹⁰.

En la última visita se fija la fecha de la boda religiosa y ésta a su vez se efectúa en paralelo con el ritual de la boda de acuerdo con la costumbre indígena. La séptima visita, tiene como objetivo definir la fecha en que podrán realizar el enlace católico o puede ser el día en que el novio lleve a la novia

10 - Es importante aclarar, que cuando los indígenas se casan sobre el esquema matrimonial de la tradición se dice que son “marido y mujer” y viven de esta manera en unión libre; mientras que cuando ya contraen nupcias a través de algún credo religioso (católico o protestante) y también por las leyes civiles, se dice entonces que ya son “esposa y esposo”.

para vivir a la casa paterna; se sellan ahí los lazos de la pareja.

Y aunque en casi todas las visitas se llevan ofrenda a los futuros suegros, la última ofrenda es la más abundante. Las proporciones aumentan conforme aumentan los avances del acuerdo. En esta última ocasión, los padres de la novia hacen un pedimento de regalos (alimentos, ropa) que deben ser proporcionados por los padres del joven. Explica don Ramón que “en el casamiento se hace gasto grande, los papás del novio piden que se realice un baile, que se llama “cortadicho”, que se mate un puerco y dos guajolotes grandes”, entre otras actividades.



Boda religiosa entre otomies. Fonte: arquivo pessoal

Al acto de “ofrendar o llevar regalos” a los padres de la novia, suele interpretársele como “el pago o la venta de la novia”. La última ofrenda es la mayor y las familias se ven acompañadas de familiares y amigos, los padrinos de bautizo, comunión y velación de los 15 años de ambos. Cuando lo ofrendado ha sido una pequeña cantidad, se dice que “se ha vendido a la novia por poquito” (un canasto de pan, dos rejas de refresco, un kilo de carne, tres quesos, dos litros de aguardiente, etc.).

En cambio, cuando esta ofrenda suele ser en grandes proporciones y como si se tratara de comprar o adquirir algo, se dice que “se ha hecho gasto

grande para cerrar el trato¹¹”.

Aun cuando se dice y se sabe que es común que los padres del novio den dinero a los padres de la novia, y se dice que éste es el pago por ella, en las conversaciones sostenidas con los padres y con los novios en ningún momento explicitan que las hijas se vendan, o las nueras se compren, ni especifican el monto. Sin embargo, las palabras que se utilizan como la frase de “cerrar el trato”, o “se hace gasto grande”, resultan sugerentes e inclinan a pensar que, en efecto, el pedimento de la novia tiene sus implicaciones económicas, aun cuando éstas no sean reconocidas como tal, o quiera ocultarse el sentido comercial del pedimento.

De hecho, en las narrativas de algunos matrimonios realizados hacia la década de los ochentas, es posible encontrar algunos casos donde las mujeres fueron vendidas. Regina narra su caso:

Mi mamá me vendió cuando yo tenía 10 años. Mi marido tenía 20 años. Mi mamá quedó viuda y como éramos pobres ella dice que se desesperaba porque no teníamos para comer. Mi hermana y yo así nos casamos con hombres mayores. Yo le reclamo a mi mamá y me da mucho coraje y le digo: ¿por qué nos hiciste eso? yo nunca haría algo así con mis hijas.

Este testimonio, es posiblemente uno de los momentos más difíciles por los que han atravesado varias mujeres a lo largo de su vida y nos muestra evidentemente “el sentir” de una época, provista de una estructura sentimental hegemónica masculina, donde el control y la dominación sobre los sentimientos de la mujer imperan de manera contundente y autoritaria de los padres hacia las hijas. Nos muestra también un sistema que permite arreglos y acuerdos familiares que van en detrimento de las expresiones del sen-

11 - El “gasto grande” incluye por lo regular alimentos: cinco kilos de carne de puerco o de res, cinco quesos, cuatro cartones de cerveza, aguardiente, algunos kilos de café, etc. Las familias indígenas más acomodadas ofrecen muchos regalos, 20 o 30 rejas de refresco, 20 cartones de cerveza, un canasto grande de pan (en el que caben aproximadamente 150 piezas), jabón, carne, quesos.

timiento, donde comúnmente a la novia o a la niña-esposa no se le permite expresar lo que piensa, lo que siente, sus afectos. El papel de la mujer en este esquema es simplemente acatar la regla y asumir el papel de esposa, donde su sentir vive subordinado a lo que la autoridad decide y donde no existe la capacidad de elegir.

Dados estos ejemplos, se observa que en el esquema del matrimonio tradicional indígena en Tzicatlán, lo emocional se encuentra implicado en una regulación social, es decir, estamos ante la presencia de lo normativo.

La narrativa de lo que Saúl cuenta de su esposa nos indica que las emociones que refieren a una inconformidad de su parte, son motivo de crítica por parte de los otros (suegros, tíos, novio), quienes someten su resistencia a casarse, dentro de un esquema inflexible en sus reglas, que dicta si su conducta y su sentir es apropiado o inapropiado, considerando que hay una falta de respeto a las figuras de autoridad (y a los acuerdos pactados) si ella decide renunciar al casamiento. De aquí que Besserer (2006) acuña el termino de *(in) apropiado* para referirse a los sentimientos apropiados por las mujeres y que son considerados inadecuados en el contexto de un régimen de sentimientos imperante¹².

De esta manera vemos que el matrimonio dado por “la costumbre indígena” conlleva un peso moral y social; el seguir la norma significa “casarse bien”, cumpliendo reglas y modos de ser. Desde esta perspectiva, las normas se vinculan de forma íntima con las emociones que como se reflejó en varios casos se expresan en rechazo, inconformidad, reclamos y tristezas. De aquí que tales manifestaciones del sentir, atenten contra el régimen sentimental imperante.

12 - Federico Besserer alude al concepto de régimen de sentimientos que refiere a estructuras de poder androcéntricas que mantienen un orden sentimental sustentado en la desigualdad entre hombres y mujeres. De manera que este orden de sentimientos es objetivo y racional, y cuando una mujer se resiste y enfrenta al régimen, atenta contra ese orden organizado y controlado.

El paso al sentimiento y la emoción amorosa

En la medida en que se fueron generando transformaciones al interior de Tzicatlán, tales como una mayor integración comercial en la zona Huasteca, la llegada de la escuela, la telesecundaria, el telebachillerato, la instalación de caminos y telecomunicaciones, la diversidad de credos religiosos y la migración tanto masculina como femenina, las nuevas generaciones han accedido a un mundo de mayor información y de contacto con otras creencias y valores, de manera que hoy por hoy se replantean la rigidez del matrimonio tradicional e incorporan elementos como el amor, el cariño, la atracción física, las palabras no sólo de respeto, sino el lenguaje que exprese sentimientos de afectividad hacia su pareja. En las relaciones de cortejo, los jóvenes se dan el tiempo para ser novios, conocerse, gustarse, bailar, enojarse y reconciliarse.

La costumbre del baile de “cortadicho” para los muchachos de hoy llega a resultar ridícula.

Por su parte, las generaciones de gente adulta opinan como doña Francisca, una mujer nahua: “Ahora los jóvenes ya se hablan solitos”, “no es necesario que vayas a la casa de la muchacha para platicar con los papás, antes éramos muy ignorantes, nos entregaban como si fuéramos una cosa, un trapo”.

Los padres hacen una resignificación de su experiencia matrimonial y afectiva, y a diferencia de lo que ellos experimentaron en otra época expresan: “Ahora ellos (los jóvenes) se enamoran”. Esta expresión marca sin lugar a dudas, el proceso de una nueva vivencia donde los hijos se transforman en

sujetos independientes, provistos de la libertad para enamorarse y querer a quien su corazón elija.

Parte de la narrativa que veremos a continuación alude a un discurso que se nutre con la idea de lo que comúnmente llamamos “amor romántico” (GIDDENS: 1995) surgido en una sociedad moderna occidental que a fines del siglo XVIII concebía el matrimonio como parte de un trato para mejorar la posición social y económica de las familias. La concepción moderna del amor da paso a una relación que surge de voluntades y no de imposiciones.

Aunque resulte paradójico, hoy al igual que antes una buena parte de los matrimonios se realizan a muy corta edad, terminando casi de salir de la niñez a los 14, y en tránsito a la adolescencia de 15 o 17 años. Una parte importante de población joven, sino sale a estudiar (hacia otros municipios o estados vecinos), tiene como opción migrar, o casarse para después migrar. Al respecto don Jacinto, quien fue presidente municipal de Texcatepec comenta:

Los indígenas así hacen, se casan jóvenes de 14, de 15, de 16 años. Luego nos dicen en Huayacocotla¹³ que estamos violando la ley porque permitimos que los hijos se casen temprano, pero yo les digo que no, porque esos son acuerdos internos que nosotros tenemos, que a los muchachos no los estamos obligando, que ellos solos se ponen de acuerdo. Dicen que ahora es más mejor porque ya no se obligan a los muchachos, antes los padres acordaban, ora se enamoran en el baile.

El proceso de adaptación a un modelo novedoso que pausadamente se integró al esquema tradicional indígena, para los padres ha sido parte de un desarrollo más amplio. Los padres que contrajeron matrimonio bajo un arreglo pactado y poco igualitario para su pareja no muestran resistencia en

13 - Huayacocotla es un municipio mestizo, que concentra una amplia gama de oficinas del gobierno federal, que atienden problemáticas sobre subsidios al campo, política social, así como del orden jurídico en la sierra norte del estado de Veracruz.

incorporar conceptos, valores y prácticas de sus propios hijos. Y aunque no es una práctica homogénea, la mayor parte de las relaciones de noviazgo y matrimonio en Tzicatlán, están incorporadas a un nuevo orden sentimental, aunque no libre de conflictos e intereses.

El caso de Israel de 29 años casado con Alicia de 26 años nos muestra cómo ha sido su proceso para matrimoniarse sin la mediación del ritual indígena. Cuenta Israel:

Entendí un poco más de lo que es la vida porque ya salí un poco del pueblo, me fui a estudiar Derecho en Chicontepec¹⁴, aunque no terminé, solo cursé un año. Me quedé huérfano muy pequeño, a los 3 años y me hizo mucha falta mi mamá para darme consejos. Mi familia no estaba de acuerdo con que Alicia fuera mi novia, porque decían que era enojona y no sabía cocinar, pero yo la quería, estaba enamorado. Desde que fui su entrenador de fútbol cuando ella iba en el bachillerato fuimos amigos. Siendo amigos no nos besamos y luego de tres años siendo amigos, fuimos novios y yo le mandaba un montón de cartas, mediante una amiga mía. Ella me comprendió y me escuchaba. Ahora a veces se enoja, yo le tengo paciencia, así es cuando estás enamorado, en eso consiste el amor, en tener paciencia. Y la esperé cuando estaba estudiando, le dije: yo te voy a esperar. Mi familia decía que no estaba de acuerdo, pero a mí no me importaba porque yo la quería y ella también.

Un día me cerraron mi casa en la noche, entonces yo me vine para casa de mi suegra y le expliqué, le dije que yo iba a trabajar, que tenía buen pensamiento y que quería a su hija. Mi suegra estuvo de acuerdo y me recibió, luego vino mi papá a pedir perdón, pero no trajeron regalos y dijo que nos respetáramos para vivir bien.

Es necesario señalar que el amor romántico se fundamenta en los sentimientos afectivos y espirituales que predominan sobre la atracción sexual.

14 - Chicontepec es un municipio principalmente indígena de la Huasteca veracruzana.

En Tzicatlán, el amor entre los jóvenes es ahora expresado libremente y da paso a individuos y a sujetos dueños de sus propias decisiones. El noviazgo, que anteriormente no tenía lugar, es una relación de dos personas que se miran, se gustan, se aproximan, platican, acuerdan y se unen.

Por su parte, la narrativa de Israel muestra la subversión del orden sentimental, donde ya no se actúa con respecto a la regla tradicional, sino conforme a lo que dice el corazón, conforme a lo que la persona siente, anteponiendo sobre todo el amor como sentimiento. De manera tal, que existe una relación íntima entre emociones y conflicto, desacuerdos y confrontaciones.

Notamos también a través de este ejemplo, que el sistema de alianzas se resignifica dando ahora el espacio para la negociación entre el propio joven y la familia de su novia.

Es importante señalar que el mecanismo del perdón o de la disculpa por la falta cometida donde no se han seguido los mecanismos tradicionales del pedimento, sigue vigente y funciona como un elemento trascendental para suavizar la rispidez que se hubiese gestado en el proceso del noviazgo entre los jóvenes.

De todas maneras, lo que se enfatiza aquí es que la afectividad y los sentimientos generados en el noviazgo han ganado terreno dentro de un sistema tradicional que anteriormente normaba y controlaba tales emociones o que en el peor de los casos no permitía que estos se expresaran.

Con el proceso migratorio se dan también nuevas modalidades del noviazgo que expresan las voluntades de los jóvenes, menos suscritos a reglas hegemónicas y con mayor libertad de expresar sus gustos, sus afectos, sus querencias. Mediante una llamada telefónica, que se hace con cierta permanencia a través de los meses, desde el Bronx en Nueva York o desde el barrio en Astoria, se comienzan ahora los cortejos, los acercamientos ya no regulados por la norma. Con el hecho de ver ahora una simple fotografía de la hermana o prima del amigo y paisano que comparte cuarto con ellos en Nueva

Jersey, los migrantes indígenas internacionales comienzan a intercambiar primero un dialogo telefónico donde se muestra su disposición y el gusto por conquistar a la joven. Se intercambian fotografías e imágenes a través de los celulares o las tabletas que adquieren mayor demanda cada vez para estar conectados con el amado, el novio o el esposo.

Una parte de los jóvenes de hoy no busca mantenerse ligado a una relación eterna, se guían por los gustos y los afectos que no siempre son permanentes en las relaciones "transitorias y líquidas" sobre las que se sostienen (como señala Haroche: 2004). El sentimiento une, pero no es definitivo.

Los jóvenes más que conquistar o agradar a los padres de la joven, cortejan a las muchachas ahora no a través de ofrendas de ritual, sino de regalos o dinero otorgado para que se vistan lindas, se compren su pantalón, su vestido, sus aretes y también para que el futuro suegro pueda adquirir una vaca, o pueda pagar el pasto para su pequeño ato ganadero. De esta manera, el joven migrante procura tener a todos contentos. Procura si, asegurar que su novia cumpla los tratos previos a los que han llegado en el pedimento de la novia con los padres de ambos, en una visita que se ha realizado con o sin pedidor. El respeto por los acuerdos prematrimoniales durante el noviazgo, es un valor que se ha mantenido a través de los cambios.

Reflexiones finales

El matrimonio tradicional indígena visto desde la dimensión afectiva muestra sentimientos de rechazo, de disgusto, de acatamiento ante la autoridad que forman parte de una tendencia hacia un comportamiento regulado, aceptado, aprobado y que constituye una forma de sentir social integrado a un modo de ser comunitario. De esta manera, se comprende que las emociones, los sentimientos, así como los afectos, el amor, el odio, la tristeza, el enamoramiento, la nostalgia, el enojo forman parte de una dimensión afectiva

a la cual aproximamos un análisis fenoménico que si bien refleja una parte de la experiencia vivida de los indígenas, integra solo una parte de la compleja relación social en este ámbito, donde se muestra el dinamismo de una comunidad rural y moderna que manifiesta una adaptación y reacomodo a los modos de ser y sentir de sus miembros.

El matrimonio dado por la costumbre indígena da muestras de su coherencia manteniendo un esquema poco flexible y responde a una época donde la autoridad, sobre todo paterna, reglamentaba una unión conyugal con lineamientos firmes de acatamiento. Este sistema mantiene una clara vinculación con mecanismos heredados de generaciones pasadas, provistos de jerarquías sociales y conservaduristas que permeaban seguramente todas las esferas del espacio cultural comunitario.

Los matrimonios de otras generaciones que obedecieron y acataron la costumbre indígena, si bien no estuvieron unidas por el sentimiento amoroso o el cariño, con el transcurrir de los años construyeron relaciones de solidaridad, de acompañamiento y sobre todo de respeto.

El sentimiento afectivo en este esquema se limita, sobre todo en el caso de la mujer, a un sentimiento de resignación; pasaban de ser niñas a mujer-esposa, sin la mediación de la adolescencia y sin la existencia del noviazgo. Es, en definitiva, un sistema que refleja la asimetría entre los géneros. Se hereda de esta manera, una cultura emocional.

Como se señala en las narrativas, la práctica de vender a la novia responde, más a especificidades de una comunidad rural pobre y aislada, que a consideraciones personales y deseos íntimos.

El ritual del matrimonio indígena, al ser cuidadoso en la selección de pareja, se aseguraba de integrar al grupo familiar un elemento que podría no sólo comportarse adecuadamente al interior del hogar, sino que tendría la capacidad de educar y formar a su prole conforme a los valores heredados y aceptados.

Las vivencias afectivas nos muestran que cada generación es parte de un contexto social e histórico y ello incide en su proceso biográfico, colocándolas en lugares culturalmente diferenciados; es *la estructura del sentir*, referida por Williams.

El sentimiento tiene que ver con subjetividades, pero al mismo tiempo está enmarcado en contextos racionales que responden a cierta estructura social y cultural.

Referencias bibliográficas

BESSERER, F. Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes: Hacia una nueva ciudadanía. En: BASSOLS, D. B.; BAZÁN, C. O. (eds), **Migración y relaciones de género en México**. México: GIMTRAP, A.C. IIA/UNAM, 2006.

CALDERÓN R. E. **La afectividad en antropología. Una estructura ausente**. México: Publicaciones de la Casa Chata CIESAS-Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

_____. Universos emocionales y subjetividad. **Revista Nueva Antropología. Antropología de las emociones y la subjetividad**, v. XXVII n. 81, p. 11-31, jul-dic, 2014.

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN. **Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2010**. México, 2010 Disponible en: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20B3.pdf consultado el 23 de abril de 2016.

CUEVAS H. A. J. (Coord.) **Familia, género y emociones. Aproximaciones interdisciplinarias**. México: Universidad de Colima, Juan Pablos Editor, 2014.

FERNÁNDEZ P. A. M. Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos. **Versión**. Estudios de Comunicación y Política, n. 26, p. 315-339, 2011. Disponible en: www.version.xoc.unam.mx

_____. Familia, emociones, conflictos y chistes. En: CUEVAS H.A. J. (coord.) **Familia, género y emociones. Aproximaciones interdisciplinarias**. México: Universidad de Colima, Juan Pablos Editor, 2014, p. 131-151.

GIDDENS, A. **La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas**. Madrid: Cátedra, 1995.

HAROCHE, C. Maneiras de ser, maneiras de sentir do indivíduo hipermoder-

no. **Ágora**. v. VII, n. 2, p. 221-234, jul-dez, 2004.

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA E HISTORIA. **Censo de Población y Vivienda**. México, 2010.

MARES, M. L. A. **"En busca de la vida". Grupos domésticos y estrategias de sobrevivencia en Tzicatlán, Veracruz**. 2012, 309 f, Tesis de maestría en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.

WILLIAMS, R. **Marxismo y literatura**. Barcelona: Península, 2000.

WILLIAMS, R. **La larga revolución**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

Agora eles se apaixonam”. Afetividade e emoções nas relações de namoro e matrimônio entre os indígenas de Tzicatlán, Veracruz, México¹ .

María Liliana Arellanos Mares

Introdução

Nas conversas com os indígenas Tzicatlán, ao longo dos últimos anos, havia um tema que aparecia constantemente ao abordar a história matrimonial do entrevistado. Nesse momento percorríamos um caminho de ir e vir de sentimentos e era comum passar da alegria à tristeza, raiva, dor, rebeldia e impotência, manifestadas em uma etapa chave de sua vida: o namoro e o matrimônio.

Aqui proponho uma aproximação às vivências afetivas explorando os afetos, emoções e sentimentos na produção de subjetividades imersas em relações de poder dentro de uma estrutura hegemônica.

A aproximação a essas vivências afetivas e emocionais foram observadas a partir do cortejo/flerte, namoro e matrimônio de homens e mulheres indígenas da comunidade Tzicatlán. Nesse sentido, abordarei a lógica do matrimônio tradicional indígena que forma parte de uma realidade social na qual estão imersos os sujeitos e onde as emoções são moldadas culturalmente, transmi-

1 - Gostaria de considerar que esta aproximação à temática dos sentimentos é nova para mim. A reflexão aqui apresentada surge a partir do desenvolvimento da minha dissertação de mestrado (MARES, 2012), cujo enfoque foi a Antropologia Econômica e o desenvolvimento da comunidade indígena campesina de Tzicatlán através de estratégias de sobrevivência no meio rural. Nessa comunidade a migração (vista como uma alternativa de subsistência econômica) aparece como um processo que marca profundamente não só as mudanças econômicas locais, mas também toda a reestruturação das tarefas e papéis no âmbito familiar. A dimensão afetiva era um dos pontos sobressalentes das minhas indagações e no momento de escrita da dissertação o afeto foi abordado a partir das vivências da migração. O meu interesse aqui é retomar a perspectiva das emoções e sentimentos nos depoimentos dos indígenas entrevistados ao longo dos três anos que trabalho com esse grupo.

tindo assim um significado que nos permite percebê-las como elementos variáveis de acordo com o contexto em que elas são produzidas.

Os sentimentos são as emoções culturalmente modificadas, pessoalmente nominadas durante o tempo (FERNÁNDEZ, 2011). Por este ser um estudo que apenas visualiza uma aproximação ao tema, não nos interessaria tanto incluir uma definição precisa e muito menos única das emoções. O interesse está em uma contribuição para o entendimento de como as emoções aparecem e se fazem presentes em um contexto cultural específico, de maneira que amor, tristeza, alegria, aborrecimento, medo, ira, e outros, possam ser componentes de uma dimensão afetiva.

A partir do enfoque da antropologia das emoções, Calderón (2014, p. 11-23) expõe que a cultura não pode existir sem a dimensão afetiva, entendida como a depositária dos universos emocionais simbolizáveis que em um sentido comum são conhecidas como paixões, sentimentos, afetos.

A dimensão afetiva nos permite ver que o subjetivo não pertence apenas ao sujeito e aos fenômenos psíquicos, como por muito tempo se pensou ao abordar os fenômenos da consciência, mas também se constitui como uma estrutura inconsciente no universo emocional com o qual o sujeito se tornará funcional na cultura (CALDERÓN, 2014, p. 29) de uma maneira que o seu comportamento se expressará como produto da integração na vida social, em que as emoções serão encaradas como fenômenos relacionais e em interação permanente. Em outras palavras, as emoções não se resumem a vivências individuais e fisiológicas, mas também são significadas, moldadas e estruturadas pela cultura.

Com este preâmbulo, vamos retomar um conceito inspirador elaborado por Raymond Williams em meados do século XX conhecido como a estrutura do sentir. Ela pode ser definida como “uma qualidade particular da relação e da experiência social historicamente distintas de quaisquer outras qualidades particulares, que determina o significado de uma geração ou período” (WILLIAMS, 2000, p. 154). Essa estrutura atua nas partes mais delicadas e

menos acessíveis de nossa atividade; essa estrutura de sentimento é a cultura de um período, o resultado vital específico de todos os elementos da organização geral (WILLIAMS, 2003, p. 57). Dessa maneira, a estrutura de sentimentos conceitualiza o pulsar e o sentir de determinada época.

Tzicatlán é uma comunidade formada por grupos étnicos distintos, entre eles otomís, nahuas e tepehuas, localizada ao norte da serra Huasteca veracruzana estendendo-se até a costa noroeste do Golfo do México. Segundo o censo da população e moradia (INEGI²) a população da comunidade em 2010 era de 1.122 habitantes. A maior parte da população é falante nativa do otomí (ñuhú³) e, em menor porcentagem, falantes de nahua e tepehua⁴. A comunidade conta com 1.905 hectares dedicados ao cultivo de milho, feijão, abobrinha e outros produtos do complexo milpero⁵. Parte importante da população desenvolve várias atividades como base da reprodução pois combinam pecuária extensiva em pequena escala, agricultura, comércio e outros serviços.

Tzicatlán pertence ao município de Texcatepec, considerado município de alta marginalidade pelo Conapo⁶ (2010) e terceiro mais pobre do Estado. Existe na comunidade um componente migratório importante com pelo menos dois migrantes por família. Esse fluxo migratório iniciou-se em fins do século XX, tendo Nova Iorque (EUA) como destino principal e Monterrey (norte do México) a partir de 2010.

2 - Instituto Nacional de Estatística, Geografia e História.

3 - Ao longo desta pesquisa foi realizada a formalização da escrita em otomí com ajuda da Dr.^a Patricia Gallardo e levando em conta o Dicionário Yuhú da Sierra Madre Oriental dos estados de Hidalgo, Puebla e Veracruz, onde se retoma a variante que se aproxima principalmente do otomí falado em Texcatepec.

4 - Dentro do Censo de População e Moradia (INEGI, 2010), sobre a população com mais de três anos de idade, 973 pessoas foram classificadas como falantes da língua indígena sem que se encontrem dados discriminados para cada tipo de língua indígena falada.

5 - No México o complexo milpero é um sistema agrícola tradicional no qual o camponês cultiva milho, feijão, abóbora, chile e tomate principalmente. O sistema de cultivo gera produtos para subsistência familiar e não para venda em larga escala. A palavra milpa vem da língua nahuatl e é formada pelos termos *milli* que quer dizer “campo” e *pan* que significa “acima”.

6 - Conselho Nacional de População. Índice de marginalização por unidade federativa e município, 2010.

O casamento tradicional indígena: o pulsar de uma época

Em Tzicatlán, as alianças matrimoniais foram tradicionalmente construídas a partir de arranjos promovidos pelos pais, que subordinam todos os desejos e as motivações da futura esposa. Durante o tempo em que realizei esta pesquisa percebi que este esquema de união conjugal foi observado entre casais que se formaram entre os anos 1960 até os dias de hoje. No entanto, atualmente, nota-se que os jovens se ajustam cada vez menos a essa modalidade/prática de vínculo matrimonial⁷.

O fragmento da entrevista que está logo abaixo nos localizará em um ambiente onde certa impotência e mal-estar, assim como um sentimento de obediência, é o que permeia a postura da futura esposa, como nos conta Matilda de 55 anos:

Antes nos obrigavam a casar. Eu fui entregue aos 14 anos. Não conheci meu marido. Nunca falei com ele, não fomos namorados. Meu marido veio se entregar sozinho porque como eu era magra meus sogros não me queriam. Eles queriam uma mulher gorda, mas meu marido me queria. Eu me senti mal, porque aquele homem veio para ficar em minha casa e eu não o conhecia e ele nem sabia como eu iria recebê-lo, mas não podia dizer que não pois meus pais haviam me entregue. Ele era bom, não me batia nem gritava.

Comumente, a relação ritual do namoro começa quando o filho pede a seu pai que solicite casamento aos pais da pretendida. Tomamos o caso de Saúl (19 anos) como ilustrativo desta primeira abordagem entre o jovem e a futura

⁷ - É importante comentar que as narrativas que cito nos textos, apesar de se referirem a gerações e décadas passadas, se referem a um ritual de casamento que ainda hoje é prestigiado, embora com algumas variações, e seja praticado dentro de uma população de jovens mais educados e formados sob o esquema tradicional de seus pais.

noiva.

Foi durante a festa do Carnaval em Tzicatlán que Saúl viu Romina, uma moça tepehua de Tecomajapa⁸, pela primeira vez, e disse: “quando ela voltava para sua casa, a caminho da colina de Tecomajapa, eu a seguia. A primeira vez que a vi eu gostei, e disse a meu pai: quero que vá dar tua palavra na casa dela para que eu case com ela”.

A partir daí começa o “pedido da noiva”, um ritual que consiste em uma série de visitas aos pais da pretendida. Este ritual é conhecido entre os otomíes de Tzicatlán como “gí ndäti⁹”. Quer ela concorde ou não, quer ela conheça o pretendente ou não, a primeira visita acontece. Os pais vêm visitar sua casa acompanhada de um “pedidor”, chamado em otomi de bāmhyä. Essa pessoa é procurada na comunidade porque “sabe falar com muito respeito”, “é ele que dá conselho e negocia” e também porque é um guia para o pai, informando-lhe sobre as maneiras próprias e corretas de se comportar diante dos futuros sogros. Naquela primeira visita, a garota não está presente e esse momento é decisivo, porque nele, o pai da jovem consente com a manutenção das visitas seguintes ou proíbe definitivamente a continuidade do “pedido”.

Don Ramón comenta sua experiência na ocasião em que pediram a sua nora. “Na primeira visita te recebem com muita desconfiança, às vezes não te deixam sentar, te deixam de pé, não te dão cadeira, não te deixam entrar na casa”. Quando a namorada é uma estranha, pertencente a uma comunidade vizinha, a desconfiança geralmente é mais comum porque os pais não se conhecem.

Don Ramón explica que: “às vezes os pais não dão uma só palavra. Chegam com o bāmhyä (pedidor) para explicar-lhes o assunto e não te respondem nada”. Na segunda visita, mostram um pouco mais de confiança, mas apenas se houver, é claro, uma relação agradável entre os respectivos sogros e

8 - Tecomajapa é uma comunidade indígena tepehua, que pertence ao município de Zontecomatlán, Veracruz.

9 - Nthäti, casar-se.

o namorado: “se consegue conversar, então todos passam a conversar”, Don Ramón diz.

Nessas primeiras visitas, alguns presentes (também chamados ofrenda) são entregues aos pais da namorada, como carne, aguardente ou charutos, que podem ser rejeitados ou aceitos. Agora, quando alguém tem muito interesse em uma jovem, insiste-se em até sete visitas, e uma primeira rejeição, embora possa ser “dolorosa”, não implica dar-se por vencido.

Havendo aprovação, o que se sabe sobre a família do jovem e sua reputação é levado em consideração. Se ele é “bêbado, preguiçoso e mulherengo” dificilmente um pai “dará” sua filha. Os antecedentes do futuro sogro também são considerados:

Não importa que as famílias sejam pobres, mas se o pai do rapaz tem fama de que assedia as noras ou de que é um bêbado, então as visitas são interrompidas; ou se no rancho dizem que a sogra não gosta das noras e as maltrata, tampouco se casam.

Este processo pode durar um ano ou mais. A jovem solicitada não possui voz e geralmente não se pede a ela o seu consentimento. São os pais que decidem se ela deve casar ou não. Se na primeira visita os pais concordarem em iniciar o noivado, a partir daí o noivo vai para a casa da noiva pelo menos uma ou duas vezes por semana. Às vezes, eles não têm permissão para caminhar juntos, devendo ficar na casa sob o olhar atento sua mãe ou pai; em outros momentos, quando o namoro ocorre há alguns meses, eles podem sair acompanhados por um irmão ou pela mãe. As “pedidas” não devem sair sozinhas, mas sempre acompanhadas. Elas não devem caminhar tarde da noite com qualquer um. Sob as mesmas condições permite-lhes participar dos bailes e festejos.

“As pedidas”, como são chamadas aquelas que já tiveram a primeira visita, devem adotar e respeitar uma série de comportamentos muito mais estritos do

que aqueles comumente praticados por qualquer outra jovem. Desta forma, a família assegura fornecer ao grupo um membro exemplar que pode ser uma referência na transmissão dos mesmos valores compartilhados para a sua futura prole.

As expectativas dos pais da noiva em relação ao futuro genro estão principalmente focadas em ele ser um homem que respeite as mulheres e sobretudo que seja trabalhador, que se empenhe com gosto nos trabalhos do campo ou em qualquer outro trabalho que reflita sua responsabilidade e seriedade e que contribua para a sobrevivência econômica e a reprodução familiar.

Exercendo o papel de um novo membro da família, este (homem ou mulher) deve ser capaz de cumprir os deveres e obrigações¹⁰, uma vez que ele se assume como um novo cidadão integrado à estrutura política da comunidade.

Por outro lado, se os jovens estão muito interessados nas garotas, eles devem sempre estar alertas e conscientes do seu compromisso com a mulher, porque embora ela geralmente respeite a decisão dos pais, também acontece de ela ter a intenção de impor seu sentimento, sua palavra e desfazer o compromisso. Saúl comenta que sua esposa (tepehua) estava arrependida após as três visitas que tiveram. Ela aceitou o compromisso de casamento estabelecido entre seus pais e os sogros, no qual ela só se casaria quando terminasse seus estudos de Telesecundaria¹¹. Ele se recorda que, após a quarta visita, quando ia até Loma de Tecomajapa, onde a noiva morava e a visitava todos os sábados: “Esperei três anos até noivarmos, mas um dia ela me disse: não venha porque quero estudar”. Tais palavras, pensa o jovem, indicavam que Romina queria romper o compromisso. Com raiva e muito preocupado, Saul falou sobre a situação com seu pai e um irmão da noiva. Enquanto isso, procurou refúgio em

¹⁰ - Parte desses deveres é realizar tarefas, ocupar posições públicas, fazer contribuições para o melhoramento da comunidade.

¹¹ - Telesecundaria é a denominação de um sistema de ensino à distância para alunos do ensino médio e secundário criado pelo governo do México e que está disponível em áreas rurais do país, assim como na América Central, América do Sul, Canadá e Estados Unidos via satélite. Assemelha-se ao Telecurso 2000 existente no Brasil (Nota do Tradutor).

álcool e ficava bêbado “de pura decepção”.

As respectivas famílias se manifestaram, dizendo que “a garota estava se fazendo de difícil” porque “levamos presentes três vezes!”, lembra Saúl. As famílias conversaram e concordaram que era impossível quebrar o compromisso, porque acreditava-se que ao não cumprir o compromisso a família da noiva estava exposta à vergonha tanto diante do povoado de Tzicatlán como de Tecomajapa.

Após sucessivas tentativas de convencimento, Romina concluiu seus estudos e foi a Tzicatlán para morar com seu noivo na casa paterna. Depois de viver quase um ano como “marido e mulher”, em abril de 2004, eles se tornaram “esposo e esposa”, como são chamados aqueles que contraem o casamento através da cerimônia religiosa¹².

Na última visita, fixa-se a data do casamento religioso, que ocorre em paralelo com o ritual do casamento baseado no costume indígena. A sétima visita tem como objetivo definir a data em que eles poderão realizar a cerimônia católica ou também pode acontecer de que neste dia o noivo leve a noiva para viver na casa paterna, onde os laços do casal são selados.

E, embora seja feita uma ofrenda em quase todas as visitas aos futuros sogros, a última ofrenda é a mais abundante. As proporções aumentam à medida que o compromisso avança. Nesta última ocasião, os pais da noiva fazem um pedido de presentes (alimentos, roupas) que devem ser fornecidos pelos pais do jovem. Don Ramón explica que “no casamento se fazem grandes gastos. Os pais do noivo pedem que se realize um baile, que se chama cortadicho, que se mate um porco e dois grandes perus”, entre outras atividades.

O ato de “oferecer ou levar presentes” aos pais da noiva geralmente é interpretado como “o pagamento ou a venda da noiva”. A última ofrenda é a

12 - É importante esclarecer que quando os indígenas se casam segundo o costume matrimonial da tradição, o casal é chamado de “marido e mulher” e, portanto, vivem em uma união livre; somente após o casamento religioso (católico ou protestante) e também o civil é que passam a ser tratados como “esposa e esposo”.

maior e as famílias são acompanhadas por familiares e amigos, os padrinhos de batismo, de comunhão e de debutante de ambos. Quando o oferecido é uma pequena quantidade, diz-se que “vendeu a noiva por pouquinho” (uma cesta de pão, duas barras de refrigerante, um quilo de carne, três queijos, dois litros de aguardente, etc.). Por outro lado, quando esta oferenda é de grandes proporções, como se estivessem tratando de algo comprado ou adquirido, diz-se que “fez-se grande despesa para fechar o negócio”¹³.

Ainda que se diga e todos saibam que é comum que os pais do noivo deem dinheiro aos pais da noiva, afirmando que este pagamento é para ela, nas conversas mantidas com os pais e os noivos em nenhum momento consideram que as filhas estão sendo vendidas, ou que as noras estão sendo compradas, nem especificam o valor. No entanto, as palavras usadas em frases como “fechar o negócio” ou “fazer grande despesa” são sugestivas e nos levam a pensar que, de fato, o “pedido da noiva” tem suas implicações econômicas, mesmo quando estas não são reconhecidas como tais ou sequer escondem o sentido comercial contido no ritual.

De fato, nas narrativas de alguns casamentos realizados na década de 1980, é possível encontrar alguns casos em que as mulheres eram vendidas. Regina narra seu caso:

Minha mãe me vendeu quando eu tinha 10 anos. Meu marido tinha 20 anos. Minha mãe ficou viúva e como éramos pobres ela disse que se desesperava porque não tínhamos o que comer. Minha irmã e eu, portanto, nos casamos com homens mais velhos. Eu reclamo com minha mãe até hoje e lhe pergunto “porque fizeste isso conosco?” Eu nunca faria algo assim com minhas filhas.

Este testemunho é possivelmente um dos momentos mais difíceis por que

13 - “Fazer grande despesa” geralmente inclui alimentos: cinco quilos de carne de porco ou carne, cinco queijos, quatro caixas de cerveja, aguardente, alguns quilos de café, etc. As famílias indígenas mais influentes oferecem muitos presentes, 20 ou 30 pacotes de refrigerante, 20 caixas de cerveja, uma grande cesta de pão (em que cabem cerca de 150 pães), sabão, carne, queijos.

várias mulheres passaram em suas vidas e evidentemente nos mostra “o sentir” de uma era, com uma estrutura sentimental hegemônica masculina, onde controle e dominação sobre os sentimentos da mulher reinam de forma vigorosa e autoritária na relação dos pais com suas filhas. Também nos mostra um sistema que permite arranjos e acordos familiares que são prejudiciais às expressões de sentimento, nos quais a noiva ou a menina-esposa geralmente não tem permissão para expressar o que pensa, o que sente, seus afetos. O papel da mulher neste esquema é simplesmente cumprir a regra e assumir o papel de esposa, onde seus sentimentos vivem subordinados ao que a autoridade decide e onde a capacidade de escolha não existe.

Dado esses exemplos, observa-se que no esquema do casamento indígena tradicional em Tzicatlán, o emocional está envolvido em uma regulamentação social, ou seja, estamos na presença da norma.

A narrativa de Saúl sobre sua esposa indica que as emoções que se referem a um desentendimento de sua parte são motivo da crítica de outros (sogros, tios, namorados), que submetem sua resistência a se casar, dentro de um esquema inflexível em suas regras, que determina se seu comportamento e sentimento são apropriados ou inadequados, considerando que há falta de respeito pelas figuras de autoridade (e acordos celebrados) se ela decidir renunciar ao casamento. Assim, Besserer (2006) cunhou o termo (in)apropriado para se referir aos sentimentos apropriados para as mulheres e que são considerados inadequados no contexto de um regime de sentimento prevalecente¹⁴.

Desta forma, vemos que o casamento forjado pelo “costume indígena” traz um peso moral e social; seguir a norma significa “casar-se bem”, cumprindo regras e formas de ser. Nesta perspectiva, as normas estão intimamente ligadas às emoções que, como refletidas em vários casos, são expressas em rejeição,

¹⁴ - Federico Besserer alude ao conceito de regime de sentimento que se refere a estruturas de poder androcêntrico que mantêm uma ordem sentimental baseada na desigualdade entre homens e mulheres. De maneira que essa ordem de sentimentos é objetiva e racional, e quando uma mulher resiste e enfrenta o regime, atenta contra essa ordem organizada e controlada.

desacordo, reivindicações e tristeza. Assim, tais manifestações de sentimento, atentam contra o regime sentimental prevalecente.

A passagem para o sentimento e a emoção amorosa

Na medida em que as transformações estavam ocorrendo dentro de Tzicatlán, como a maior integração comercial na área da Huasteca, a chegada da escola, da educação a distância, a instalação de estradas e telecomunicações, a diversidade de credos religiosos e a migração tanto masculina quanto feminina, as novas gerações acessaram um mundo de maior informação e contato com outras crenças e valores, de modo que hoje eles repensam a rigidez do casamento tradicional e incorporam elementos como o amor, o carinho, a atração física, as palavras não só de respeito, mas a linguagem que expressa sentimentos de carinho em relação ao seu parceiro. Em seus relacionamentos os jovens têm o tempo de namorar, noivar, conhecer uns aos outros, gostar-se mutuamente, dançar, ficar com raiva e se reconciliar.

O costume da dança cortadicho para os jovens de hoje, por exemplo, é considerado ridículo.

Por outro lado, a geração formada pelos adultos pensa como Dona Francisca: “Agora os jovens já conversam a sós”, “não é necessário que vá a casa da garota para conversar com seus pais. Antes éramos muito ignorantes, entregavam-nos como se fôssemos uma coisa, um trapo”.

Os pais fazem uma ressignificação de sua experiência conjugal e afetiva e, ao contrário do que experimentaram em outra era, expressam: “Agora eles (os jovens) namoram”. Esta expressão marca, sem dúvida, o processo de uma nova experiência em que os filhos se tornam sujeitos independentes, com a liberdade de se apaixonar e amar a quem o coração escolhe.

Parte da narrativa que veremos a seguir alude a um discurso que é alimentado com a ideia do que comumente chamamos de “amor romântico” (GI-

DDENS, 1995), surgido em uma sociedade ocidental moderna que, no final do século XVIII, concebeu o casamento como parte de um acordo para melhorar a posição social e econômica das famílias. A concepção moderna do amor dá lugar a uma relação que surge de vontades e não de imposições.

Embora seja paradoxal, hoje como antes, uma boa parte dos casamentos são realizados em uma idade muito jovem, quase no fim da infância, aos 14 anos, e na transição para a adolescência aos 15 ou 17 anos. Uma parte importante da população jovem, quando não sai para estudar (em outros municípios ou estados vizinhos), tem a opção de migrar, ou se casar e depois migrar. A este respeito, Don Jacinto, quem foi presidente municipal de Texcatepec, comenta:

Os indígenas assim fazem, casando-se aos 14, 15, 16 anos. Logo nos dizem em Huayacocotla¹⁵ que estamos violando a lei porque permitimos que os filhos se casem cedo, mas lhes digo que não, porque esses são acordos internos que temos, que não obrigamos os garotos, que eles apenas ficam de acordo. Dizem que agora é melhor porque não se obrigam mais os garotos, antes os pais acordavam, agora eles namoram no baile.

O processo de adaptação a um modelo inovador que foi lentamente integrado ao esquema indígena tradicional faz parte, para os pais, de um desenvolvimento mais amplo. Os pais que contraíram casamento de uma forma acordada e pouco igualitária com seu parceiro não apresentam resistência na incorporação de conceitos, valores e práticas de seus próprios filhos. E, embora não seja uma prática homogênea, a maioria das relações de namoro e casamento em Tzicatlán são incorporadas a uma nova ordem sentimental, embora não sejam livres de conflitos e interesses.

O caso de Israel, de 29 anos, casado com Alicia, 26 anos, mostra-nos como seu processo de casamento ocorreu sem a mediação do ritual indígena. Segun-

15 - Huayacocotla é um município mestiço que concentra uma ampla gama de escritórios do governo federal, que lidam com problemas de subsídios ao campo, política social, bem como a ordem jurídica na serra do norte do estado de Veracruz.

do ele:

Entendi um pouco mais sobre o que é a vida porque já saí um pouco do povoado, indo estudar Direito em Chicontepec¹⁶, embora não tenha terminado, porque só cursei um ano. Fiquei órfão muito pequeno, aos 3 anos e minha mãe fez muita falta para dar-me conselhos. Minha família não estava de acordo com o meu noivado com Alicia, porque diziam que era enjoada e não sabia cozinhar, mas eu a queria, estava apaixonado. Desde que fui seu treinador de futebol quando ela fazia ensino médio éramos amigos. Sendo amigos, não nos beijamos, mas depois de três anos começamos a namorar e enviava muitas cartas, através de uma amiga minha. Ela me compreendia e me escutava. Agora às vezes se irrita, mas eu tenho paciência, porque assim é quando se está namorando, nisso consiste o amor, em ter paciência. E a esperei quando ela estava estudando. Dizia-lhe: eu te vou te esperar.

Minha família dizia que não estava de acordo, mas eu não me importava porque eu a queria e ela também.

Um dia me expulsaram de casa à noite, então eu vim para a casa de minha sogra e lhe expliquei, disse-lhe que eu ia trabalhar, que tinha boas intenções e que queria sua filha. Minha sogra concordou e me recebeu, e logo em seguida meu pai veio me pedir perdão, porém não trouxeram presentes e disse que nos respeitariam para vivermos bem.

É necessário ressaltar que o amor romântico se baseia nos sentimentos afetivos e espirituais que predominam sobre a atração sexual. Em Tzicatlán, o amor entre os jovens é agora livremente expresso e cede lugar a indivíduos e sujeitos que possuem suas próprias decisões. O namoro, que anteriormente não tinha lugar, é um relacionamento de duas pessoas que se parecem, se aproximam, conversam, concordam e se juntam.

Por sua vez, a narrativa de Israel mostra a subversão da ordem sentimental, que já não se baseia no domínio tradicional, mas de acordo com o que o coração diz, de acordo com o que a pessoa sente, colocando acima de tudo o

16 - Chicontepec é um município principalmente indígena da Huasteca Veracruzana.

amor como sentimento. De forma que existe uma relação íntima entre emoções e conflitos, desentendimentos e confrontações.

Observamos também neste exemplo que o sistema de alianças é ressignificado, dando espaço agora para a negociação entre o jovem e a família da sua namorada.

É importante notar que o mecanismo de perdão ou desculpa pela falta cometida, em que os mecanismos tradicionais do pedido não foram seguidos, permanece em vigor e funciona como um elemento transcendental para suavizar a velocidade em que foi gestado o processo de namoro entre os jovens.

De qualquer forma, o que é enfatizado aqui é que a afetividade e os sentimentos gerados no namoro ganharam terreno dentro de um sistema tradicional que anteriormente regulava e controlava tais emoções ou que, no pior dos casos, não permitia que estas fossem expressas.

Com o processo migratório também existem novas formas de namoro que expressam as vontades dos jovens, menos inscrito em regras hegemônicas e com maior liberdade para expressar seus gostos, suas afeições, seus desejos. Através de um telefonema, que é feito com alguma frequência ao longo dos meses, do Bronx em Nova Iorque ou do bairro em Astoria, os namoros estão agora iniciados, as abordagens já não são reguladas pela norma. Com o fato de ver agora uma fotografia simples da irmã ou primo do amigo e compatriota que compartilha quarto com eles em Nova Jersey, os migrantes indígenas internacionais começam a trocar primeiro um diálogo telefônico onde demonstram se sua disposição e o gosto em conquistar a jovem. As fotografias e as imagens são trocadas através de telefones celulares ou tablets que estão cada vez mais sendo demandados para serem conectados com o amado, o noivo ou o marido.

Uma parte dos jovens de hoje não busca permanecer ligada a um relacionamento eterno, são guiados por gostos e afetos que nem sempre são permanentes nas relações “transitórias e líquidas” nas quais são sustentadas (HAROCHE, 2004). O sentimento une, mas não é definitivo.

Os jovens, mais do que conquistar ou agradar os pais da jovem, agora cortejam as garotas não mais através de ofertas rituais, mas de presentes ou dinheiro usados para ficarem mais bonitos, comprarem suas calças, seus vestidos, seus brincos e também para que o futuro sogro possa adquirir uma vaca, ou poder pagar o pasto para o seu pequeno rebanho. Desta forma, o jovem migrante procura fazer todos felizes. Ele procura que sua namorada atenda ao acordo celebrado com os pais de ambos, em uma visita que tenha sido feita com ou sem um pedidor. O respeito pelos acordos pré-nupciais durante o namoro é um valor que foi mantido apesar das mudanças.

Reflexões finais

O casamento indígena tradicional visto a partir da dimensão afetiva mostra sentimentos de rejeição, de desgosto, de conformidade diante da autoridade que faz parte de uma tendência para um comportamento regulado, aceito e aprovado que constitui uma forma de sentimento social integrado a uma maneira de ser da comunidade. Desta forma, entende-se que as emoções, os sentimentos, assim como os afetos, o amor, o ódio, a tristeza, o apaixonar-se, a nostalgia e a raiva fazem parte de uma dimensão afetiva a que nos aproximamos de uma análise fenomenal que mesmo refletindo uma parte da experiência vivida dos indígenas integra apenas uma parte do relacionamento social complexo nesta área, no qual se mostra o dinamismo de uma comunidade rural e moderna que manifesta uma adaptação e rearranjo aos modos de ser e sentir de seus membros.

O casamento forjado pelo costume indígena mostra sua consistência, mantendo um esquema pouco flexível e responde a um momento em que a autoridade, especialmente a paterna, regulou uma união conjugal com fortes diretrizes a serem seguidas. Este sistema mantém uma ligação clara com os mecanismos herdados das gerações passadas, com hierarquias sociais e conservadoras que

impregnaram certamente todas as esferas do espaço cultural da comunidade.

Os casamentos de outras gerações que obedeciam e seguiram o costume indígena, embora não fossem baseados no sentimento de amor ou carinho, com a passagem dos anos construíram relações de solidariedade, confiança e, sobretudo, respeito.

O sentimento afetivo neste esquema é limitado, especialmente no caso das mulheres, a um sentimento de resignação; elas passaram de meninas a mulher-esposa sem a mediação da adolescência e sem a existência do namoro. É, em suma, um sistema que reflete a assimetria entre os gêneros. Herda-se dessa maneira, uma cultura emocional.

Conforme indicado nas narrativas, a prática de vender a noiva responde mais às especificidades de uma comunidade rural pobre e isolada do que a considerações pessoais e desejos íntimos.

O ritual do casamento indígena, cuidadoso na formação de um casal, assegurou que o grupo familiar fosse integrado a um elemento que não só se comportaria adequadamente no lar, como também tinha capacidade para educar e treinar sua prole de acordo com a valores herdados e aceitos.

As vivências afetivas nos mostram que cada geração faz parte de um contexto social e histórico e isso afeta seu processo biográfico, colocando-os em lugares culturalmente diferenciados; é “a estrutura do sentir”, referida por Williams.

O sentimento tem a ver com subjetividades, mas ao mesmo tempo é enquadrado em contextos racionais que respondem a uma certa estrutura social e cultural.

Sem dúvida, acredito que, nesta competição de sentimentos entre o tradicional e o moderno, nesta nova organização, nesta nova estrutura de sentimentos, um dos principais elementos que surgem é a pessoa que escolhe, um componente necessário que não era constitutivo da população até uma década atrás. O ato de escolha, no qual alguém é permitido escolher a seu (sua) na-

morado (a), é formulado como um princípio do relacionamento, o que o torna mais igual.

Dentro da ordem sentimental hegemônica, o respeito pelo que a mulher sentia não era considerado, não era um sentimento apropriado, conveniente, porque atentava contra a eficácia da norma e na estrutura hegemônica esta necessidade do ritual como prática para confirmar sua validade e sua eficácia.

Os sentimentos e as afetividades expressas no ritual do pedido da noiva, tanto no passado como no presente, deixam claro que eles são o produto de relações modificadas, relacionamentos que foram energizados, que não são autônomos nem petrificados pela passagem do tempo. O ritual torna-se dinâmico e ressignificado porque os afetos também o fazem.

Referências bibliográficas

BESSERER, F. *Sentimientos* (in) *apropiados de las mujeres migrantes: Hacia una nueva ciudadanía*. In: BASSOLS, D. B.; BAZÁN, C. O. (Ed.), **Migración y relaciones de género en México**. México: GIMTRAP, A.C. IIA/UNAM, 2006.

CALDERÓN R. E. **La afectividad en antropología. Una estructura ausente**. México: Publicaciones de la Casa Chata CIESAS-Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

_____. *Universos emocionales y subjetividad*. **Revista Nueva Antropología. Antropología de las emociones y la subjetividad**, v. XXVII n. 81, p. 11-31, jul-dic, 2014.

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN. **Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2010**. México, 2010. Disponível em: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20B3.pdf. Acesso em: 23 de abril de 2016.

CUEVAS H. A. J. (Coord.) **Familia, género y emociones. Aproximaciones interdisciplinarias**. México: Universidad de Colima, Juan Pablos Editor, 2014.

FERNÁNDEZ P. A. M. *Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos*. **Versión**. *Estudios de Comunicación y Política*, n. 26, p. 315-339, 2011. Disponível em: www.version.xoc.unam.mx

_____. *Familia, emociones, conflictos y chistes*. En: CUEVAS H.A. J. (coord.) **Familia, género y emociones. Aproximaciones interdisciplinarias**. México: Universidad de Colima, Juan Pablos Editor, 2014. p. 131-151.

GIDDENS, A. **La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas**. Madrid: Cátedra, 1995.

HAROCHE, C. *Maneiras de ser, maneiras de sentir do indivíduo hipermoderno*. **Ágora**. v. VII, n. 2, p. 221-234, jul-dez, 2004.

“Agora eles se apaixonam”. Afetividade e emoções nas relações de namoro e matrimônio entre os indígenas de Tzicatlán, Veracruz, México

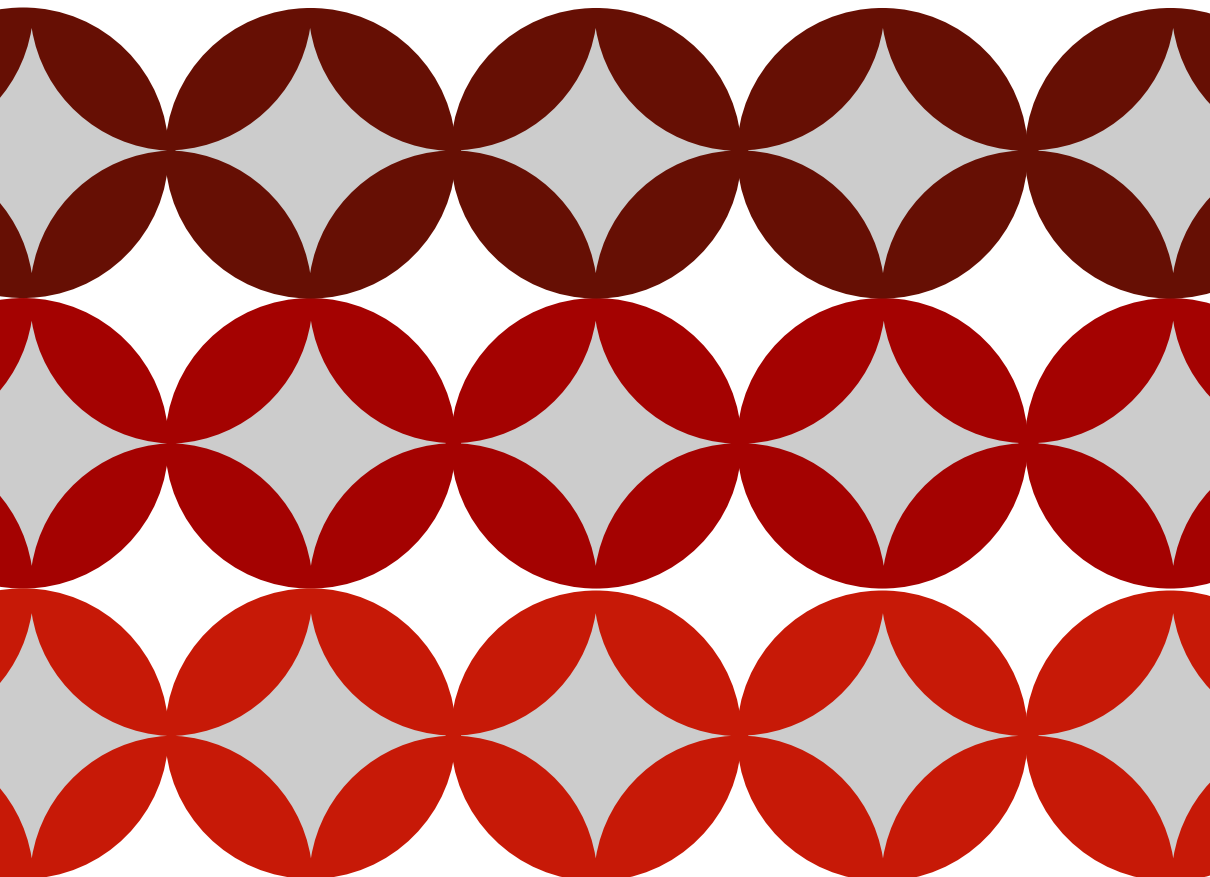
INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA E HISTORIA. **Censo de Población y Vivienda**. México, 2010.

MARES, M. L. A. **“En busca de la vida”. Grupos domésticos y estrategias de sobrevivencia en Tzicatlán, Veracruz**. 2012. 309 f. Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.

WILLIAMS, R. **Marxismo y literatura**. Barcelona: Península, 2000.

WILLIAMS, R. **La larga revolución**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

Capítulo 2



Un acercamiento a la concepción de unión marital entre los comcaac

Guillermo Hernández Santana

Contexto. Quiénes son y dónde se ubican los comcaac

Los comcaac son un grupo indígena del estado de Sonora. El término comcaac es el gentilicio y literalmente significa “personas seris”. Esta es la forma plural y la expresión en singular es cmii- que “persona seri”. Ellos habitan en dos pueblos del estado de Sonora, en México, Haxöl Iihom (lit. donde están acostadas las almejas¹) y el segundo pueblo es *Socaaix*². Los dos pueblos son costeros y colindan con el Golfo de California. Haxöl Iihom es el pueblo que se ubica más al norte y está dentro del municipio de Pitiquito. El otro pueblo, Socaaix pertenece al municipio de Hermosillo. Ambos son parte del Desierto Sonorense por lo que el hábitat en el que se ubican los comcaac es semidesértico. Tradicionalmente, los seris han sido considerados seminómadas (MOSER, 1963; VILLALPANDO, 1994). Bowen (1983, p. 232) describe que habitaban en la zona continental desde Guaymas hasta Puerto Libertad desde la época de la cerámica, lo cual se interpreta desde hace aproximadamente doce siglos. Han mantenido una cultura apegada al desierto y al mar cuyo medio de subsistencia se ha basado en la caza, la pesca y la recolección.

En la actualidad se dedican a la pesca y a la producción de artesanía, así como a diferentes actividades laborales como la guía de cazadores de venado bura y borrego cimarrón en la isla Tiburón, además de la renta de pangas y

1 - Este pueblo es conocido en español como El Desemboque de los Seris.

2 - En español se le conoce como Punta Chueca.

de cabañas para turistas.

Antiguamente se sabe que “vivieron en campamentos temporales tanto en la zona continental como en las islas Tiburón y San Esteban” (MARLETT, s/d, p. 38) hasta la mitad del siglo pasado. Como se aprecia en Hernández Santana (2015), algunos seris adultos aún recuerdan varios de los campamentos que habitaron a lo largo de determinadas temporadas. Estos lugares fueron esenciales para su forma de vida seminómada, pues constituyeron fuentes de alojamiento y de comida en determinados periodos del año. Con respecto a la forma de vida y medios de producción, fue en dichos campamentos donde los seris realizaron determinadas actividades rituales y de vida cotidiana. Estos campamentos estaban divididos a lo largo del territorio y eran considerados de uso exclusivo para un clan. A pesar de esto, los enlaces extra familiares servían para que miembros de otro clan pudiera cazar en el territorio de otra familia, asegurando así el alimento para los dos clanes.

Algunos aspectos del territorio

El territorio donde habitan ofrece especies de animales como tortugas marinas y terrestres; otras especies del desierto como venados bura, conejos, borregos cimarrones; además de animales marinos como sardina, botete, lenguado, cochi, pargo; entre otros. Todas estas especies eran consumidas antiguamente (FELGER y MOSER, 1985). También se consumieron alimentos de temporada como frutos de algunos cactus, entre ellos, el saguaro (*Stenocereus thurberi*), el cardón o sahueso (*Pachycereus pringlei*). De acuerdo con Felger y Moser (1985, p. 87) “se recolectaban frutos de un tipo de choya y determinadas bayas del desierto. La choya más común fue la denominada tootjöc en cmiique iitom” (Stephen Marlett: comunicación personal). Los mismos Felger y Moser (1985, p. 268) afirman que “esta variedad está presente en amplios lugares de la región continental y fue una de las más consumidas. Otro

tipo de choya consumido fue de la especie *Cylindropuntia arbuscula*, que la produce el cactus llamado heem en lengua seri” (Lidia Ibarra, comunicación personal). De las especies anteriores, las pitayas se consumían como un producto de temporada o bien eran maceradas y se fermentaron para hacer vino. Esta última forma de consumirlas aún se puede ver en determinadas fiestas, de hecho, es común su consumo durante el año nuevo seri, que se festeja el último día de junio y el primero de julio³. Esta celebración implica una resignificación de la cultura tradicional y de hecho se unen varios elementos tradicionales con algunos provenientes de fuera. En esta fiesta se consume péchita, pitaya, vino de pitaya y otros.

Se ha registrado que antiguamente las semillas de pitaya se utilizaban para elaborar harina (SHERIDAN y FELGER, 1977) con la cual se preparaba atole. Se consumió también péchita (fruto del mezquite) en varias presentaciones y no solo en atole (FELGER y MOSER, 1985, p. 324). De hecho, la harina se podía guardar para su consumo posterior. De acuerdo con Martha Romero (comunicación personal), la harina de semilla de pitaya se combinaba con aceite de caguama para darle un mejor sabor.



Zona donde habitan los comcaac

3 - De acuerdo a Marlett (comunicación personal), esta fiesta no se realizaba antiguamente. Al parecer comenzó hace pocos años por influencia de una persona externa a la comunidad.

Formas de amar

El presente trabajo se enmarca dentro del grupo de investigaciones acerca de formas de amar en diferentes lugares y lenguas de América. Si bien, el tema ya implica un reto, pues el término se concibe desde una esfera propiamente europea, es cierto que las diferentes aristas con que se observa este sentimiento y las formas en que se crean lazos y relaciones humanas, nos pueden dar pistas de una forma más universal acerca de cómo se concibe la idea del amor. De esta manera, las formas de amar, *enamorarse*, *perder la cabeza*, *clavarse en el corazón de la otra persona*, *ligar*, *flechar*, *falling in love*, *aimer* y otras maneras de expresar los sentimientos se manifiestan mediante fórmulas lingüísticas que usamos cotidianamente o con las que estamos familiarizados -pues existen-. De igual forma es posible encontrar sus equivalentes en otras lenguas europeas. Lo anterior se refleja en una conceptualización acerca de determinada situación.

En el caso de los sentimientos, estos son reflejo de un estado biológico y mental. Si bien, en lenguas europeas existe un referente para amor, una palabra o conjunto de estas para expresar el hecho de amar a alguien, en lenguas menos documentadas existen formas distintas de nombrar los sentimientos, por lo tanto, distintas concepciones acerca del amor. Lo anterior repercute en la forma en que se conceptualizan las emociones, en cuyo caso, la experiencia del hablante es diferente dependiendo del sistema lingüístico. Por ejemplo, en la lengua de señas mexicana (LSM), la etimología acerca de ‘estar enamorado’ podría traducirse como corazón-duele, pues la expresión se forma con una sola palabra en el sentido de unidad de significado, a pesar de que se puede descomponer en dos elementos léxicos ‘corazón’ y el segundo elemento, que corresponde al verbo ‘doler’. Esto no quiere decir que los sordos experimenten dolor cuando aman, solo es la forma etimológica de explicar la expresión en LSM.

En náhuatl se pueden encontrar expresiones referentes a sentimientos hacia personas no necesariamente con lazos familiares. Por ejemplo, la forma *niktlazotla* se puede traducir como ‘yo te quiero’ o ‘yo te amo’. Esta forma o construcción parece semejarse más a nuestra concepción de amor o a la concepción que hemos construido acerca de dicho sentimiento.

Expresiones que hacen referencia a sentimientos como ‘amar’ u ‘odiar’ son suelen tener su equivalente en lenguas indígenas, pero no siempre es así. En náhuatl, ‘yo te quiero’ se dice *nimitztlazohtla* y es una frase que literalmente se aplica para determinado sentimiento. En esta construcción no se pueden eludir los pronombres, a diferencia de otras lenguas. ¿Qué implicación tiene esto en la forma de expresar el sentimiento?, muy posiblemente el compromiso explícito del experimentante⁴.

Es interesante que este sentimiento, aunque en el común denominador de las personas, parece universal, de hecho, es una construcción particular de cada cultura. En otras palabras, el término amor no existe en muchas lenguas del mundo. ¿Qué consecuencia tiene esto en la forma en que se experimentan los sentimientos? De hecho, los sentimientos son emociones culturalmente codificadas. Esto significa que son constructos que surgen bajo un acuerdo social. En este sentido, se podría decir que no todas las lenguas codifican o expresan los mismos sentimientos, esto es porque no todas las personas experimentan lo mismo a partir de sucesos similares. Por ejemplo, el verbo catalano *estimar* equivaldría a amar en el sentido de lo que una persona siente hacia la otra; por su parte, *querer*, implica menos intensidad y se codifica en esta lengua con el verbo *voler*. Al rastrear la filiación del verbo *estimar* en catalán podemos notar que tiene una equivalencia en español, pero entre las dos palabras se nota una diferencia semántica interesante, pues de hecho catalán tiene un atributo menor.

4 - En lenguas como español si se puede suprimir el pronombre, por ejemplo, en la expresión ‘te amo’

Con respecto al verbo amar, podemos remontarnos a una lengua más antigua que el latín. La raíz indoeuropea *amma- ‘mamá’ es un este vocablo pudo haber tenido su origen el verbo *amare* del latín. De hecho, el verbo *amare* perdió la -e final en español, pero la forma es muy parecida. La palabra *amor*, *amour* y *amore* son similares a la forma latina. Rastreando un poco en la gramática latina, la forma *amor* ya existía como pasivo singular en presente indicativo.

En francés *mon amour* ‘mi amor’ es un término que denota afecto y la expresión *mon ami* ‘mi amigo’ también está relacionada con el término amor en el sentido de sentir afecto. De hecho, la expresión *mon petit amie* ‘mi novio’ incluye el término para amigo, aunque la interpretación sea hacia lazos más cercanos. En cambio, el término francés *enemi* ‘enemigo’ es una palabra que se puede deconstruir etimológicamente con la expresión *est ne amie* ‘no es amigo’. Como se aprecia, estos términos aún parecen tener algo del verbo amar. Las diferentes interpretaciones tienen que ver con la implicación del lazo afectivo.

En otras lenguas, amor se describe de una forma un poco distinta que como lo concebimos en lenguas indoeuropeas. En seri, por ejemplo, *maxoquepe*, que se puede traducir literalmente como ‘yo te quiero’, podría tomar también el sentido de poseer, de querer o necesitar algo. Por ejemplo, se podría comparar con la expresión *yompquepe* ‘no quiero’ o *maxomquepe* ‘yo no te quiero’. Cada una de estas formas incluye la raíz verbal *-quepe* ‘querer (algo o a alguien)’.

Cada lengua expresa diferentes situaciones particulares de acuerdo a la forma en que sus hablantes se relacionan con su entorno y su cultura. Cabe entonces preguntarse ¿cuáles son las formas de expresar su amor u otros sentimientos si la experiencia como hablante de una determinada cultura es relevante para expresar y describir los sentimientos? El amor es interesante desde la esfera biológica pues es indudable que algo sucede en el cuerpo, es

decir, hay una esfera tangible que se activa desde un aspecto corporal, pero hay otra esfera, la lengua ¿Cómo se expresan las ideas y emociones a partir de esta? No es poco relevante en español, y quizá, asomarnos a las formas de expresar este sentimiento en lenguas indígenas sea aún más interesante.

Un acercamiento a la concepción de unión marital

Entre los *comcaac*, enamorarse no debería ser muy distinto tomando en cuenta la dimensión biológica y la forma en que experimentamos ese sentimiento. Los jóvenes seris unen sus vidas a corta edad en comparación con los jóvenes mexicanos. Las niñas tienen una fiesta de pubertad cuando llega su primera menstruación. La ceremonia que se realiza se denomina *hapaatim*⁵, al igual que se denomina a la festejada (son términos homónimos). Durante la ceremonia que dura cuatro días, se pude a una madrina que la aconseje acerca de cómo debe ser su comportamiento durante su vida. Después de esta ceremonia de pubertad, las niñas son concebidas de forma distinta.

En la actualidad los jóvenes se enamoran y no realizan una ceremonia nupcial de forma tradicional, aunque de acuerdo a Martha Romero (comunicación personal), antiguamente era la familia del novio la que pactaba el matrimonio y en caso de que la otra familia aceptara, los padres de la familia del varón iban por la novia en la noche y debían realizar esto cuando había luna nueva, que es un suceso astronómico que se denomina *iizax cmaa mo-com* en lengua seri (trad. lit. ‘Luna que ahora está acostada’) Cuando se llevaban a la novia, esta debía estar un tiempo con la nueva familia probando si la nueva pareja se llevaba bien. En caso de que no fuera así, se regresaba a la muchacha, pero si ella se adecuaba a la nueva forma de vida, se quedaría con ellos (Martha Romero, comunicación personal). Esta información parece no representar un ritual matrimonial, sino que se acerca más al acto de

5 - Moser y Marlett, Diccionario trilingüe seri-español-inglés. 2010.

robo de la novia que se da en el centro y sur del país. Es decir, para los seris, las relaciones de unión no sanguíneas no representaron precisamente un matrimonio como lo conceptualizamos. En este grupo no existe una ceremonia matrimonial. De hecho, Felger y Moser (1985) que han trabajado con los *comcaac* desde más de 50 años no considera dicha ceremonia dentro de su sistema ritual, sino otras distintas de las cuales se hablará con más detalle en las siguientes páginas⁶. Sin embargo:

“A marriage celebration, lasting only a single evening, took place at the home of the groom upon the arrival of the bride. It was last held in about 1920 or 1921. However, this fiesta was not a traditional Seri custom and probably resulted from Mexican influence”.

Como se aprecia en el siguiente mapa, la configuración nómada de los *comcaac* les permitió establecerse en diferentes zonas del continente y de las islas: Tiburón y San Esteban. Este *modus vivendi* les facilitó la movilidad entre el territorio perteneciente a la familia extensa. Moser (1963) denomina a estos grupos extensos “bandas”. Sus miembros tenían derecho de movilidad y caza sobre los territorios que les pertenecieron, pero no sobre los de otras bandas. No sabemos en la actualidad si había momentos en que dichos grupos se reunían, por ejemplo, en ceremonias anuales o migraciones grupales. Sabemos que cada grupo cazaba en su territorio y algunos seris no visitaron a los grupos a los que no pertenecían. Sabemos que cuando unía una pareja con un miembro de otro grupo, el hombre obtenía derechos de caza sobre el territorio de la familia de la amada (Felger y Moser) asegurando así

6 - Se realizaron algunas fiestas, entre ellas la fiesta de pubertad, tanto para varones como niñas. También se celebraba una fiesta cuando se obtenía la victoria en guerra. En el mismo sentido había una fiesta cuando se capturaba una tortuga de siete filos y cuando se cazaba un pez gigante denominado lamz o mero (*Epinephelus itajara*), también denominado zixcam caacoj ‘pez gordo’. Otra fiesta importante ocurre cuando una mujer terminaba de tejer una canasta gigante denominada sapim (Felger y Moser, 1985: 166).

la obtención de comida para la nueva familia.

Lo anterior significó que en el sistema de producción y recolección de alimentos en el Desierto Sonorense –un lugar donde las oportunidades de agua y alimento suelen escasear– produjo que los seris utilizaran como una herramienta de producción la unión familiar. En este sentido, el tener una relación fuera de la banda aseguraba el alimento para la nueva familia nuclear, asegurando así la reproducción.



Territorios de Bandas

Al parecer, los seris no contaron con una ceremonia matrimonial, pero aun así, contaron con un ritual dedicado a la persona amada o querida. Cuando una persona a la que se le tenía cierto afecto se recuperaba de un accidente o enfermedad, se ofrecía una fiesta, la cual duraba cuatro días. Aún en la actualidad, se han registrado fiestas a personas que se ha recuperado

de algo grave. Al parecer esto implica una continuidad.

Del mismo modo, se puede ver que los seris forman familias. De hecho, su sistema de parentesco parece estar entre los más extensos del mundo. Otro aspecto que puede dar luz acerca de cómo es su sistema en relación con las formas de amar son sus rituales. En seguida se aprecia cómo es su sistema.

El sistema ritual

En el sistema ritual seri se aprecian algunos rasgos bien identificados, entre estos, que en la mayoría de estas ceremonias o fiestas⁷, existe un aspecto sobrenatural y el segundo es que la duración es de cuatro días consecutivos. Al parecer este segundo es uno de los rasgos más definitorios. En 1985, Felger y Moser describieron la existencia de diez fiestas y hablaron acerca de su connotación religiosa, pues de hecho estas tienen la intención de hacer feliz al “espíritu de la fiesta”. Describieron:

1. **La fiesta de pubertad femenina:** ocurre en el momento en que una niña tiene su primera menstruación. Aún en la actualidad se sigue realizando dicha festividad.

2. **La fiesta de pubertad masculina.** De acuerdo con Felger y Moser (1985, p. 166), una fiesta de este tipo se presentó por última vez en 1923 y de acuerdo a información en campo, la actividad de la fiesta consistía en cazar un venado o permanecer cuatro días en el desierto.

3. Cuando **un ser querido se recuperaba de un accidente grave o de alguna enfermedad** también se podría realizar una ceremonia.

4. **Un matrimonio.** De acuerdo con Felger y Moser (*Op. Cit*), se realizó una fiesta matrimonial entre 1920 y 1921. Esta duró sólo una noche y es po-

7 - En seri, la palabra piest, préstamo de fiesta, es la forma en que se nombran estas ceremonias.

sible que haya sido por influencia externa.

5. **La fiesta de victoria.** Este tipo de fiestas se realizaban después de una batalla, cuando los hombres regresaban de matar a sus enemigos. Estas no solo tendrían la función de hacer evidente la victoria sobre sus adversarios, sino también evitar el maleficio que les podría traer la muerte de estos. Aún en la actualidad hay cantos de victoria que la gente recuerda.

6. **La captura de una tortuga de siete filos.** Esta celebración se realiza cuando se captura o encuentra una tortuga de siete filos. De acuerdo a los seris, esta tortuga entiende la lengua de los *comcaac*. Cuando alguien encuentra una de estas comienza a hablarle o a cantar para que la tortuga se acerca. Posteriormente es llevada al pueblo y se realiza una fiesta de cuatro días, de la misma forma que si se tratara de una niña a la que se festeja su fiesta de pubertad.

7. **La captura de un pez gigante.** De acuerdo con Felger y Moser (*Op. cit.*), antiguamente se hacía un festejo cuando se capturaba un pez gigante llamado *lamz*, *mero* o *zixcám caacoj*⁸.

8. **La creación de una canasta gigante llamada *sapim*.** Cuando una mujer terminaba de tejer una canasta grande también se realizaba una fiesta, que tenía la intención de contener y agradar al espíritu de la canasta. De hecho, mientras la mujer la teje, debe cantar determinadas letras para retener al espíritu. Las mujeres pueden tardar varios años la confección de una.

9. **Cuando se encontraba un recipiente grande de cerámica.** Otra fiesta que tiene lugar, aún en la actualidad es cuando una persona encuentra restos arqueológicos. Su labor es llevar estos a la comunidad, de esta forma pueden realizar la fiesta y testificar lo que fue encontrado.

10. **Cuando se concluía un bote.** De acuerdo con Felger y Moser (*Op. Cit.*), esta celebración no se ha realizado desde 1960, pero se ha reportado

8 - Este último término tiene una traducción literal, 'pez enorme' (Moser y Marlett, 2010: 634).

una fiesta cuando se terminó un bote, la cual duró solo una noche. Al parecer esta tenía la intención de desearle buena suerte a las personas en su embarcación.

Como se aprecia, el sistema ritual de los comcaac está definido por varios factores. En los aspectos determinantes se aprecia que las fiestas duran en su mayoría cuatro días. Las fiestas que no tienen este rasgo pudieron haber sido por influencia externa, como los son la fiesta de matrimonio, reportada una sola vez hasta antes de 1985 y la fiesta que se realizó cuando se concluyó un bote, reportada en 1960. Al parecer estas dos podrían tratarse de préstamos culturales. De hecho, en la tradición naval, cuando se concluye la construcción de un barco se suele bautizar y realizar un pequeño brindis. De forma similar, la fiesta matrimonial entre los comcaac se ha reportado con una duración de un día. En la actualidad hay matrimonios con una perspectiva cristiana. Se suelen realizar tanto en Hermosillo como en la comunidad y en ocasiones se acompañan con rasgos de fiestas tradicionales, pero de hecho la configuración de estas fiestas sugieren que se trata de eventos relativamente recientes, producto del contacto con el exterior y la religión cristiana⁹.

Las fiestas que tienen una duración de cuatro días mantienen aspectos animistas relacionados con la cosmovisión seri, por ejemplo, en la realización de una canasta grande, puede darse el caso de que un espíritu pasajero llegue a habitar esta canasta. Si una mujer se da cuenta debe realizar ciertos cantos para que el espíritu se aleje sin causar problemas (AGUILAR, 2014). Como se comentó anteriormente, al terminar dicha canasta, se realiza una fiesta. También es importante que las personas que asisten a la fiesta depositen algo en su interior, por ejemplo, semillas o dinero.

Otro aspecto que se aprecia en este tipo de fiestas es un aspecto de cambio. Este se presenta en los ritos de paso de las fiestas de pubertad, tanto las

9 - De hecho, son varias religiones las que llegaron a la zona seri, entre ellas los Pentecostales.

fiestas que se realizaron para los varones como las que actualmente se realizan a las mujeres muestran un aspecto cambiante, un antes y un después.

En este sistema ritual resulta complicado incluir el matrimonio como una de las festividades seris. Esta se realiza ocasionalmente y tiene tintes cristianos. Incluso, cuando una pareja tiene un hijo aún no se considera que ha cambiado su estatus. El término *cmaacoj* ‘señor’ se suela dar a los varones hasta que tienen dos hijos, no menos. Si bien, la fiesta del matrimonio ejemplifica el contacto cultural con el cristianismo y con la cultura mexicana, es claro que este no es concebido de la misma forma que para el mundo hispano.

¿Cómo es la relación matrimonial entre los seris?

En la actualidad los jóvenes se enamoran y no realizan una ceremonia nupcial, sino que típicamente se juntan y viven en una casa de la comunidad. Es típico encontrar casas no habitadas y las parejas jóvenes suelen aprovecharlas, otra posibilidad es que ellos mismos mandan construir una casa. Estas son pequeñas, normalmente incluyen uno o dos cuartos, baño y otra pieza más que se usa como sala, cocina y comedor. No hay una regla escrita para la duración de estos nuevos matrimonios. Existen parejas que llevan años juntas, pero también hay mamás solteras en la comunidad que tienen hijos de varias parejas.

Hay otros datos etnográficos que nos dan pautas acerca de cómo es el pedimento. Por ejemplo, el yerno no podía dirigirse al suegro como parte de las normas sociales, aunque en la actualidad esto ha cambiado un poco pues ahora sí es permitido que se hablan con los suegros y se llevan bien, este es el caso de José Ramón Torres con su yerno (comunicación personal).

Otro rasgo que nos acerca a ver cómo se da la unión entre parejas está relacionado a la mitología *comcaac*. Se cuenta que la tierra era habitada por

gigantes y que las niñas de esta raza recogían plantas para sacarles las semillas, las tejían en un collar y las regalaban a su amor. En la actualidad, las jóvenes seris suelen regalar flores del desierto a los niños que les gustan.

Referencias bibliográficas

AGUILAR, Z. A. Con la Memoria en las Manos. La Artesanía de los Pueblos Originarios de Sonora. Saaptim. Hilando los Arbustos del Desierto, la Cestería y Otros Símbolos. **Correo del Maestro**, n. 211, p. 47-55, 2014.

FELGER, R. S; MOSER B.M. **People of the desert and sea: Ethnobotany of the Seri Indians**. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

HERNANDEZ SANTANA, G. **El sistema de lunaciones de los comcaac**. México: Dissertação (Mestrado). 2015.

MOSER, E. W. Seri bands. **The Kiva**, n. 28, p. 14-27, 1963. Disponible en: www.sil.org/americas/mexico/seri/A004-BandasSeris-SEI.pdf.

MOSER B. M.; MARLETT. A.S. **Comcaac quih yaza quih hant ihiip hac: Diccionario trilingüe seri-español-inglés**. México: Plaza y Valdés Editores, Universidad de Sonora, 2010.

SHERIDAN, T.; FELGER, R. Indian Utilization of Eelgrass (*Zostera marina* L.). In Northwestern Mexico: the Spanish Colonial Record. **The Kiva**, v. 43, n. 2, pp. 89-92, 1977.

Uma abordagem do conceito de união conjugal entre os comcaac.

Guillermo Hernández Santana

Contexto. Quem são e onde vivem os comcaac

Os comcaac são um grupo indígena que habita o Estado de Sonora, México. O termo comcaac é nativo e significa “pessoas seris”. Esta é a forma plural e a expressão singular é cmiiique (“pessoa seri”). Este grupo habita dois povoados do Estado de Sonora, Haxöl Iihom, literalmente “onde estão os mariscos [Protothaca grata]”¹ e Socaaix². Os dois povoados são costeiros e estão às margens do Golfo da Califórnia. Haxöl Iihom está localizada mais ao norte e está dentro do município de Pitiquito. Socaaix pertence ao município de Hermosillo. Ambas são parte do Deserto Sonorense cujo habitat é semidesértico.

Tradicionalmente, os seris são considerados seminômades (MOSER, 1963; VILLALPANDO, 1994) e Bowen afirma que eles habitavam a zona continental das Guaymas até Puerto Libertad em sua fase ceramista, na qual se considera terem vivido cerca de doze séculos atrás (BOWEN, 1983, p. 232). Ao longo do tempo desenvolveram uma cultura ligada ao deserto e ao mar, cujo meio de subsistência se baseou na caça, pesca e coleta. Atualmente se dedicam à pesca e à produção de artesanato, assim como a diferentes atividades como guia de caçadores de veados e carneiros selvagens na ilha Tiburón, além do aluguel de barcos e cabanas para turistas.

Sabe-se que anteriormente viviam em campos temporários tanto no continente como nas ilhas Tiburón e San Esteban (HERNÁNDEZ SANTANA, 2015, p.

1 - Este povoado é conhecido em espanhol como El Desemboque de los Seris.

2 - Em espanhol é conhecido como Punta Chueca.

14) até a metade do século passado, além disso, alguns seris adultos ainda recordam vários dos acampamentos que habitaram em determinadas temporadas. Estes lugares foram essenciais para sua forma de vida seminômade, pois constituíram fontes de alojamento e de comida em determinados períodos do ano. A respeito de sua forma de vida e meios de produção, nestes acampamentos os seris realizavam determinadas atividades rituais e de vida cotidiana. Estes acampamentos estavam divididos ao longo do território e eram considerados de uso exclusivo por um clã. Apesar disso, os enlaces extrafamiliares serviam para que membros de outro clã pudessem casar no território de outra família, assegurando assim o alimento para os dois clãs.

Alguns aspectos do território

O território onde habitam oferece espécies de animais como tartarugas marinhas e terrestres; outras espécies do deserto como veados, coelhos, carneiros selvagens, além de animais marinhos como sardinha, baiacu, linguado, cochi (Balistes polylepis), pargo, entre outros. Todas estas espécies eram consumidas no passado (FELGER e MOSER, 1985). Também se consumiam alimentos de temporada como frutos de alguns cactos, entre eles, o saguaro (Stenocereus thurberi) e o cardón ou sahueso (Pachycereus pringlei). De acordo com Felger e Moser (1985, p. 87), os seris “coletavam frutos de um tipo de choya e determinadas bayas do deserto. A choya mais comum era denominada tootjóc (Cylindropuntia fulgida) em cmiique iitom” (Stephen Marlett: comunicação pessoal). Felger e Moser (1985, p. 268) também afirmam que “esta variedade está presente em vários lugares da região continental e era uma das mais consumidas. Outro tipo de choya consumida era da espécie Cylindropuntia arbuscula, que produz o cacto chamado heem em língua seri” (Lidia Ibarra, comunicação pessoal). Das espécies anteriores, as pitaias eram consumidas como um produto de temporada ou maceradas e fermentadas para fazer vi-

*nho. Esta última forma de consumi-las ainda pode ser vista em determinadas festas, sendo mais comum seu consumo durante o ano novo seri, comemorado entre o último dia de junho e o primeiro dia de julho³. Esta celebração implica uma ressignificação da cultura tradicional no qual se unem vários elementos tradicionais com alguns provenientes de fora. Nesta festa se consome péchita (*Prosopis glandulosa*), pitaia, vinho de pitaia e outros.*

Há registros de que antigamente as sementes de pitaia eram utilizadas para elaborar farinha (SHERIDAN e FELGER, 1977) com a qual se preparava atole, uma bebida densa que ainda é consumida no México. Se consumia também péchita (fruto do mesquite) em várias apresentações e não só no atole (FELGER e MOSER, 1985, p. 324). De fato, a farinha podia ser guardada para seu consumo posterior. De acordo com Martha Romero (comunicação pessoal), a farinha de semente de pitaia se combinava com azeite de tartaruga-cabeçada para torná-la mais saborosa.

Formas de amar

*O presente trabalho se situa dentro do grupo de investigações sobre as formas de amar em diferentes lugares e línguas da América Latina. Embora o assunto já implique um desafio, porque o termo é concebido a partir de uma esfera propriamente europeia, é certo que as diferentes visões com que se observa este sentimento e as formas com que se criam laços e relações humanas podem nos dar pistas de uma forma mais universal acerca de como se concebe a ideia de amor. Desta maneira, as formas de amar, apaixonar-se, “perder a cabeça”, *clavarse en el corazón de la otra persona*⁴, *flechar*, *falling in love*, *aimer* e outras maneiras de expressar os sentimentos se manifestam mediante*

3 - De acordo com Marlett (comunicação pessoal), esta festa não se realizava antigamente. Acredita-se que começou há poucos anos por influência de uma pessoa externa à comunidade.

4 - Literalmente “cravar no coração de outra pessoa”. Em espanhol significa que o amante não pode esquecer a outra pessoa.

fórmulas linguísticas que usamos cotidianamente ou com as que estamos familiarizados, onde as expressões linguísticas refletem a forma como um orador se refere à realidade e ajudam a expressar mais amplamente o pensamento. Igualmente, é possível encontrar seus equivalentes em outras línguas não europeias. O mesmo se reflete em uma conceitualização sobre determinada situação.

No caso dos sentimentos, estes são reflexo de um estado biológico e mental. Embora, em línguas europeias, exista uma referência para o amor, uma palavra ou conjuntos de palavras para expressar o fato de se amar alguém, em línguas menos documentadas existem formas distintas de nomear os sentimentos, logo, diferentes concepções sobre o amor. Isso tem um impacto no modo como as emoções são conceitualizadas, caso em que a experiência do falante é diferente dependendo do sistema linguístico. Por exemplo, na língua de sinais mexicana (LSM), a etimologia sobre estar enamorado poderia traduzir-se como “coração que dói”, pois, a expressão se forma com uma só palavra no sentido de unidade de significado, ainda que ela possa ser decomposta em dois elementos léxicos: um primeiro elemento correspondente ao substantivo “coração” e o segundo elemento, que corresponde ao verbo “doer”. Isto não quer dizer que os surdos experimentem dor quando amam, mas apenas a forma etimológica para explicar a expressão na língua de sinais mexicana.

Em náhuatl pode-se encontrar expressões referentes a sentimentos mesmo entre pessoas que não necessariamente mantenham laços familiares entre si. Por exemplo, a forma niktlazotla pode ser traduzida como “yo te quiero” ou “eu te amo”. Esta forma ou construção parece assemelhar-se mais como a nossa concepção de amor ou a concepção que temos construído acerca deste sentimento.

Expressões que fazem referência a sentimentos como ‘amar’ ou ‘odiar’ não costumam ter seu equivalente em línguas indígenas, mas isto não é regra. Em náhuatl, “yo te quiero” significa nimitztlazohtla, e é uma frase que literalmente se aplica para este sentimento. Nesta construção não se pode evitar os prono-

mes, como se faz em outras línguas. Ora, que implicação isto produz na forma de expressar o sentimento? Muito possivelmente o compromisso explícito do interlocutor⁵.

É interessante que este sentimento, ainda que seja um denominador comum para pessoas, o que lhe torna aparentemente universal, é, na verdade, uma construção particular em cada cultura. Em outras palavras, o termo amor não existe em muitas línguas do mundo. Logo, que consequência isto produz na forma como se experimentam os sentimentos?

De fato, os sentimentos são emoções culturalmente codificadas. Isto significa que são constructos que surgem em função de um acordo social. Neste sentido, poderia-se dizer que nem todas as línguas codificam ou expressam os mesmos sentimentos, isto porque nem todas as pessoas experimentam o mesmo sentimento diante de eventos semelhantes. Por exemplo, o verbo catalão estimar equivaleria a amar no sentido de que uma pessoa sente por outra; por outro lado, querer implica menos intensidade e se codifica nesta língua com o verbo voler. Ao rastrear a filiação do verbo estimar em catalão podemos notar que há uma equivalência com o espanhol, mas entre as duas palavras se nota uma diferença semântica interessante, pois em catalão há um atributo menor.

A respeito do verbo amar, podemos remontar a uma língua mais antiga que o latim. A reconstrução da raiz indo-europeia amma (“mamá”) é uma palavra que habitou no verbo amare do latim. Depois, o verbo amare perdeu o -e final no espanhol, ainda que a forma permaneça a mesma. A palavra amor, amour e amore são similares à forma latina. Rastreando um pouco mais a gramática latina, a forma amor já existia como passivo singular no presente indicativo.

Em francês mon amour (“meu amor”) é uma expressão que denota afeto e a expressão mon ami (“meu amigo”) também está relacionada com o termo

⁵ - Em línguas como o espanhol pode-se suprimir o pronome, por exemplo, na expressão “te amo”.

amor no sentido de sentir afeto. De fato, a expressão mon petit amie (“meu namorado”) inclui o termo para amigo, embora a interpretação seja para laços mais íntimos. Em contraste, o termo francês enemy (“inimigo”) é uma palavra que pode ser desconstruída etimologicamente com a expressão est ne amie (“não é amigo”). Como se pode ver, esses termos ainda parecem ter algo do verbo amar. As diferentes interpretações mantêm relação com as implicações do laço afetivo.

Em outras línguas, amor se descreve de uma forma um pouco distinta da forma como o concebemos nas línguas indo-europeias. Em seri, por exemplo, maxoquepe, que pode ser traduzido literalmente como “yo te quero”, poderia tomar também o sentido de possuir, de querer ou precisar de algo. Por exemplo, se poderia comparar com a expressão yompquepe (“não quero”) ou maxomquepe (“yo no te quero”). Cada uma destas formas inclui a raiz verbal -quepe “querer (algo ou alguém)”.

Cada língua expressa diferentes situações particulares de acordo com a forma como seus falantes se relacionam com seu entorno e sua cultura. Cabe então perguntar quais são as formas de expressar amor ou outros sentimentos, se a experiência como falante de uma determinada cultura é relevante para expressar e descrever os sentimentos? O amor é interessante sob a perspectiva biológica pois é indubitável que algo sucede no corpo, isto é, há uma esfera tangível que se ativa sob o aspecto corporal, mas há outra esfera, a língua. Como se expressam as ideias e emoções a partir desta? Não sendo irrelevante em espanhol, talvez seja ainda mais interessante compreender as formas de expressar esse sentimento nas línguas indígenas.

Uma abordagem do conceito de união conjugal

Entre os comcaac, apaixonar-se não deveria ser muito diferente levando em consideração a dimensão biológica e a forma como experimentamos esse

sentimento. Os jovens seris unem suas vidas muito cedo em comparação com os jovens mexicanos. As moças têm uma festa de comemoração quando ocorre sua primeira menstruação chamada hapaatim (MOSEY e MARLETT, 2010, p. 335). Durante a cerimônia, que dura quatro dias, uma madrinha pode lhe aconselhar sobre como deve ser seu comportamento durante sua vida. Depois desta cerimônia, as jovens são vistas e tratadas de forma distinta.

Na atualidade os jovens namoram e não realizam uma cerimônia nupcial de forma tradicional, ainda que, de acordo com Martha Romero (comunicação pessoal), antigamente era a família do noivo que contraía o matrimônio, ao passo que a outra família o aceitava. Neste ritual, os pais da família do noivo iam até a noiva à noite devendo fazer isto quando havia lua nova, considerado um sucesso astronômico denominado iizax cmaa mocom na língua seri (literalmente “lua que agora está deitada”), ocasião em que a noiva deveria passar algum tempo com a nova família testando se o novo casal se deu bem. Caso não fosse assim, a jovem voltava, mas se ela se adaptasse ao novo modo de vida, ficaria com a nova família (Martha Romero, comunicação pessoal). Esta informação não parece representar um ritual matrimonial, pois está mais próximo do roubo da noiva que ocorre no centro e no sul do país. Ou seja, para os seris, as relações de união não consanguíneas não representam precisamente um matrimônio como o definimos. Neste grupo não existe uma cerimônia matrimonial. Com efeito, Felger e Moser (1985), que têm pesquisado junto aos comcaac há mais de 50 anos, não consideram esta cerimônia dentro de seu sistema ritual, mas sim outras as quais serão detalhadas nas páginas seguintes⁶. Não obstante, eles comentam que:

6 - Realizavam-se algumas festas, entre elas a festa da puberdade, tanto para rapazes como para moças. Também se celebrava uma festa quando se obtinha a vitória na guerra. Neste mesmo sentido havia uma festa quando se capturava uma tartaruga-de-cerro (*Dermochelys coriácea*) e quando se caçava um peixe gigante denominado lamz ou mero (*Epinephelus itajara*), também denominado zixcam caacoj ‘peixe gordo’. Outra festa importante ocorre quando uma mulher terminava de tecer uma cesta gigante denominada sapim (FELGER e MOSER, 1985, p. 166).

Uma celebração de casamento, que durou apenas uma única noite, ocorreu na casa do noivo após a chegada da noiva. Foi realizada pela última vez em 1920 ou 1921. No entanto, essa festa não era um costume seri tradicional e provavelmente resultou da influência mexicana. (FELGER e MOSER, 1985, p. 166).

Como demonstrado no mapa abaixo, a configuração nômade dos comcaac os permitiu estabelecerem-se em diferentes zonas do continente e das ilhas Tiburón e San Esteban. Este modus vivendi facilitou sua mobilidade entre o território pertencente à família extensa. Moser (1963) denomina estes grupos extensos de “bandas”. Seus membros tinham direito à mobilidade e caça sobre os territórios que lhes pertenciam, mas não sobre os de outras bandas. Atualmente não se sabe se houve momentos em que tais grupos se reuniam, por exemplo, em cerimônias anuais ou migrações grupais. Sabemos que cada grupo caçava em seu território e alguns seris não visitavam os grupos aos quais não pertenciam. Sabemos que quando alguém se unia com o membro de outro grupo o homem detinha direitos de caça sobre o território da família da amada, assegurando assim a obtenção de comida para a nova família.

Isso significava que o sistema de produção e coleta de alimentos no Deserto Sonorense – um lugar onde as oportunidades de água e alimento tendem a ser escassas – era utilizado como ferramenta de produção da união familiar seri. Neste sentido, ter uma relação fora da banda assegurava alimentos para a nova família nuclear, garantindo assim sua reprodução.

Aparentemente, os seris não contavam com uma cerimônia matrimonial, mesmo assim possuíam um ritual dedicado à pessoa amada ou querida. Quando uma pessoa pela qual se tinha certo afeto se recuperava de um acidente ou enfermidade, oferecia-se uma festa, que durava quatro dias. Mesmo agora, registram-se festas em homenagem a pessoas que se recuperam de algo grave. Isto supõe a presença de uma continuidade.

Da mesma forma, pode-se ver que os seris formam famílias. De fato, seu

sistema de parentesco parece estar entre os mais extensos do mundo. Outro aspecto que pode jogar luz sobre como é seu sistema em relação as formas de amar são seus rituais. Em seguida procuramos mostrar como é esse sistema.

O sistema ritual

No sistema ritual seri podem ser vistos alguns traços bem característicos, entre estes, que na maioria destas cerimônias ou festas⁷, existe um aspecto sobrenatural e que a sua duração é de quatro dias consecutivos. Esta última parece ser o traço mais característico. Em 1985, Felger e Moser descreveram a existência de dez festas e abordaram sua conotação religiosa, pois de fato estas têm a intenção de tornar feliz o “espírito da festa” da seguinte maneira:

1. A festa da puberdade feminina: *ocorre no momento em que uma menina tem sua primeira menstruação. Ainda hoje esta festa segue sendo realizada.*

2. A festa da puberdade masculina. *De acordo com Felger e Moser (1985, p. 166), uma festa deste tipo foi realizada pela última vez em 1923 e segundo as observações em campo, a mesma consistia em caçar um cervo ou permanecer quatro dias no deserto.*

3. Quando um ser querido se recuperava de um acidente grave ou de alguma enfermidade *uma cerimônia também poderia ser realizada.*

4. Um matrimônio. *De acordo com Felger e Moser (op. cit), uma festa matrimonial foi realizada entre 1920 e 1921. Esta durou apenas uma noite e é possível que tenha sido por influência externa.*

5. A festa da vitória. *Este tipo de festa se realizava depois que os homens regressavam de uma batalha. Estas não tinham só a função de tornar evidente a vitória sobre os adversários, mas também evitar o malefício que sua morte*

⁷ - Em seri, a palavra *piest*, empréstimo de festa (tradução livre), é a forma com a qual se nomeias estas cerimônias.

poderia trazer-lhes. Ainda hoje existem canções de vitória de que as pessoas se recordam.

6. A captura de uma tartaruga-de-cerro. *Esta celebração se realiza quando se captura ou se encontra uma tartaruga-de-cerro. De acordo com os seris, esta tartaruga entende a língua dos comcaac. Quando alguém encontra uma destas começa a falar com ela ou a cantar para que a tartaruga se aproxime. Posteriormente é levada ao povoado onde se realiza uma festa de quatro dias, da mesma forma com que se trata de uma menina por ocasião da festa de puberdade.*

7. A captura de um peixe gigante. *De acordo com Felger e Moser (op. cit.), antigamente se fazia um festejo quando se capturava um peixe gigante chamado lamz, mero ou zixcám caacoj⁸.*

8. A confecção de uma cesta gigante chamada sapim. *Quando uma mulher terminava de tecer uma grande cesta também se realizava uma festa, que tinha a intenção de conter e agradecer o espírito da cesta. De fato, enquanto a mulher tece, deve cantar certas canções para reter o espírito. As mulheres podem demorar anos confeccionando estas cestas.*

9. Quando se encontrava um recipiente grande de cerâmica. *Outra festa que tem lugar, ainda hoje, é quando uma pessoa encontra restos arqueológicos. Seu trabalho é levar estes à comunidade, desta forma podem realizar a festa e testemunhar o que foi encontrado.*

10. Quando se conclui um bote. *De acordo com Felger e Moser (op. cit.), esta celebração não se realiza desde 1960, mas há registros de uma festa quando se termina de construir um bote, a qual dura só uma noite. Aparentemente esta festa tem a intenção de desejar boa sorte às pessoas em sua embarcação.*

Conforme demonstrado, o sistema ritual dos comcaac é definido por vários fatores. Nos aspectos determinantes, pode-se ver que as festividades du-

⁸ - Este último termo tem uma tradução literal: "peixe enorme" (MOSER e MARLETT, 2010, p. 634).

ram, em sua maioria, quatro dias. As festas que não têm este traço podem ter ocorrido em razão de influência externa, como são as festas de matrimônio, reportada uma única vez antes de 1985 e a festa que se realizou quando se concluiu um bote, reportada em 1960. Aparentemente estas duas festas poderiam ser consideradas de influência externa. De fato, na tradição naval, quando se conclui a construção de um barco ele geralmente é batizado e um pequeno brinde é feito. De forma similar, a festa matrimonial entre os comcaac tem sido descrita como um ritual que dura um dia. Na atualidade há matrimônios com uma perspectiva cristã. Eles são normalmente realizados tanto em Hermosillo como na comunidade e nas ocasiões acompanham os traços das festas tradicionais, mas na verdade a configuração destas festas sugere que se trata de eventos relativamente recentes, produto do contato com o exterior e a religião cristã⁹.

As festas que têm uma duração de quatro dias mantêm aspectos animistas que não estão relacionados com a religião cristã, por exemplo, na confecção de uma cesta grande, pode acontecer de um espírito passageiro habitá-la. Se uma mulher se dá conta disso deve realizar certos cantos para que o espírito se afaste sem causar problemas (AGUILAR, 2014). Como foi comentado anteriormente, ao terminar esta cesta, se realiza uma festa. Também é importante que as pessoas que participam da festa depositem algo em seu interior, por exemplo, sementes ou dinheiro.

Outro aspecto que pode ser visto neste tipo de festa é o aspecto da mudança. Este se apresenta nos ritos de passagem das festas de puberdade, tanto nas festas que eram realizadas para os rapazes como as que atualmente se realizam para as mulheres, onde se percebe uma transformação, um antes e um depois.

Neste sistema ritual é complicado incluir o casamento como uma das fes-

⁹ - De fato, são várias as religiões que chegaram a zona Seri, entre elas a pentecostal.

tividades seri. Este se realiza ocasionalmente e tem traços cristãos. Aliás, mesmo quando um casal tem um filho ainda não se considera que tenham mudado de estado. O termo cmaacoj (“senhor”) geralmente é dado aos homens até que tenham dois filhos, não menos. Embora a celebração do casamento exemplifique o contato cultural com o cristianismo e com a cultura mexicana, é claro que ele não é concebido do mesmo modo no mundo hispânico.

Como é a relação matrimonial entre os seris?

Hoje em dia, os jovens se apaixonam e não realizam uma cerimônia nupcial, mas geralmente se juntam e vão morar em uma casa na comunidade. É comum encontrar casas desabitadas e jovens casais tendem a tirar proveito disso; outra possibilidade é que eles mesmos mandem construir uma casa. Estas são pequenas, normalmente incluem um ou dois quartos, banheiro e mais um ambiente que se usa como sala, cozinha e sala de jantar. Não há uma regra escrita para a duração destes novos matrimônios. Existem casais que passam anos juntos, mas também há mães solteiras na comunidade que têm filhos de vários relacionamentos.

Há outros dados etnográficos que nos oferecem meios para saber como se dá o pedido de casamento. Por exemplo, o genro não poderia dirigir-se ao sogro como parte das normas sociais. Mesmo hoje, isto tem mudado um pouco pois agora é permitido que se fale com os sogros e eles até se dão bem. Este é o caso de José Ramón Torres com seu genro (comunicação pessoal).

Outro traço que nos permite ver como se dá a união dos casais está relacionado à mitologia comcaac. Relata-se que a terra era habitada por gigantes e que as moças deste povo recolham plantas para tirar suas sementes, tecer um colar e presentear seu amor. Na atualidade, as jovens seris geralmente presenteariam com flores do deserto os rapazes de quem gostam.

Referências bibliográficas

AGUILAR, Z. A. *Con la memoria en las manos. La Artesanía de los Pueblos Originarios de Sonora. Saaptim. Hilando los Arbustos del Desierto, la Cestería y Otros Símbolos. Correo del Maestro*, n. 211, p. 47-55, 2014.

FELGER, R. S; MOSER B.M. **People of the desert and sea: Ethnobotany of the Seri Indians**. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

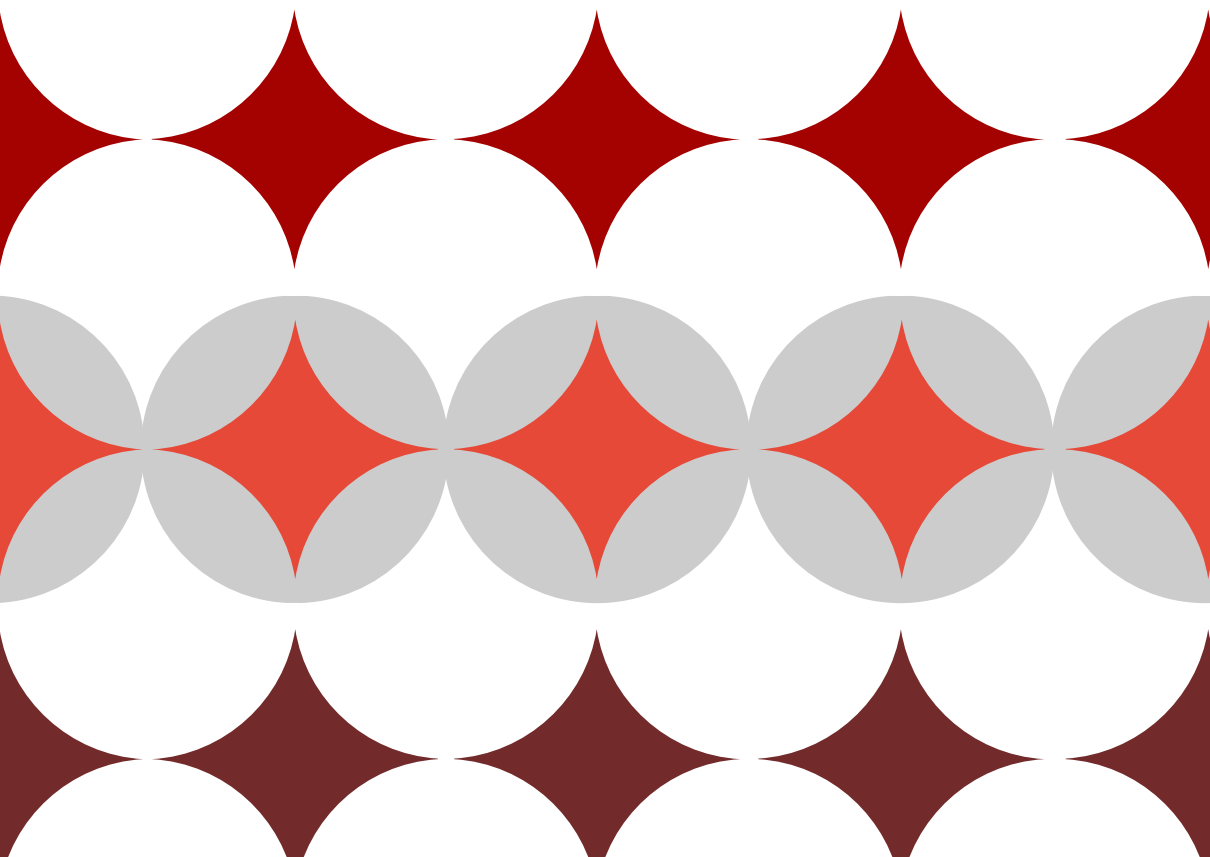
HERNANDEZ SANTANA, G. **El sistema de lunaciones de los comcaac**. México: Dissertação (Mestrado). 2015.

MOSER, E. W. *Seri bands. The Kiva*, n. 28, p. 14-27, 1963. Disponível em: www.sil.org/americas/mexico/seri/A004-BandasSeris-SEI.pdf.

MOSER B. M.; MARLETT. A.S. **Comcaac quih yaza quih hant ihiip hac: Diccionario trilingüe seri-español-inglés**. México: Plaza y Valdés Editores, Universidad de Sonora, 2010.

SHERIDAN, T.; FELGER, R. *Indian Utilization of Eelgrass (Zostera marina L.)*. In: *Northwestern Mexico: the Spanish Colonial Record. The Kiva*, v. 43, n. 2, pp. 89-92, 1977.

Capítulo 3



La sexualidad muxe y el amor sin compromiso desde una experiencia etnográfica en Juchitán, Oaxaca¹

Sami Tapio Tenoch Laaksonen

El objetivo del capítulo se orienta hacia una búsqueda de la sexualidad muxe como un eje organizacional de las identidades, las mismas cuya observación detenida revela diferencias considerables en torno a la homosexualidad occidental. La homonormatividad que guía a menudo la observación de las sexualidades de Otros es criticable por el peso etnocéntrico que su aplicación implica. Por lo tanto, mi propósito es proyectar el punto de vista de los actores sociales, cuyas prácticas rompen con paradigmas convencionales.

Muxes – el tercer género zapoteco

Los y las muxes² son definidos aquí como personas con características travesti, transgénero, homoheterosexual y sui generis organizadas desde su entorno sociocultural particular zapoteca del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, quienes viven una relación ambivalente con el occidente, influidas también por los complejos procesos de globalización. Podríamos referirnos a los y las muxes como un tercer género zapoteco porque muchos consideran que no son ni hombres ni mujeres, sino muxes con su lugar particular en la so-

1 - El capítulo es sustentado por mi tesis doctoral Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxes juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género más allá de la heteronormatividad. México: CIESAS 2016.

2 - Según los propios actores, el uso de los artículos masculinos y/o femeninos en referencia a los muxes es indiscriminado: es posible referirse a estas personas como hombres y/o como mujeres.

ciudad. La muxeidad es una forma peculiar de combinar los atributos femeninos y masculinos en un tercer género con expectativas sociales propias. Se trata de sujetos resistentes a la heteronormatividad dominante, personas performanceras y juguetonas que impulsan su estilo de vida original en el sur de México desde su propio espacio liminar sin respetar los límites convencionales de masculinidad y feminidad.

En cuanto a la autopercepción, los muxe pueden dividirse en un continuo entre dos grupos principales, aunque entre ellos existe una amplia gama de posiciones cruzadas e intermedias: los que afirman sentirse como una mujer, se visten y se comportan como tal y los que se asumen como hombres con preferencia emotiva y sexual hacia otro hombre. Cabe destacar que los límites entre un tipo y otro son poco claros y movibles. Si tomamos en cuenta las sexualidades y las otras identidades, pareciera que hay cuatro tipos de muxe: masculinos, femeninos transgénero y travesti, y gay. Sus papeles son hasta cierto grado intercambiables según la situación, la edad y el estatus socioeconómico.

A través de mi trabajo etnográfico³ en Juchitán he llegado a una tipología muxe que presentaré enseguida para argumentar a favor de una diversidad muxe. Existen muxe ngui o muxe hombre, personas predominantemente masculinas que nunca se visten de mujer, quienes a menudo manejan una actitud crítica hacia las muxe vestidas. Esta primera generación de muxe representa la comunidad de tiempos anteriores cuando no existía travestis-

3 - El trabajo de campo dialógico realizado en Juchitán ininterrumpidamente durante 15 meses entre junio del 2012 y agosto del 2013 incorpora una metodología diversa y autoetnográfica que significó un profundo involucramiento con la comunidad muxe, día y noche, para practicar observación participante, conocer el contexto local, realizar entrevistas, convivir, participar en las actividades festivas, constatar interacciones grupales, tomar fotografías y grabar vídeo, siendo éstas tareas cuya ejecución implicaba una cercanía muxe todo el tiempo y la adopción de varios roles intercambiables desde un amigo hasta un potencial objeto sexual. Como resultado se generó una etnografía que podemos llamar dialógica, es decir, que ha sido desarrollada desde la perspectiva del actor.

mo, mayatismo⁴ o prostitución. Sería posible ubicar a los muxe profesionales dentro de esta categoría porque su trabajo en contextos más formales, como oficinas de contaduría y despachos jurídicos o bien escuelas, les exige una presentación más discreta, aunque algunos de ellos solían o suelen vestirse en ocasiones. También hay quienes después de terminar su carrera académica impulsan con mayor libertad su travestismo siempre y cuando no intervenga con su profesión.

En la segunda generación de muxe podríamos ubicar a las muxe mujeres o muxe *gunaa*, personas transgéneras que tienen una trayectoria de vestirse de mujer y asumir una identidad femenina. En esta categoría de muxe se sitúan varios personajes más conocidos de la comunidad, lideresas, microempresarias, estilistas y coreógrafas. Por su identidad femenina las muxe *gunaa* son el grupo más cercano a las mujeres, las mismas quienes han sido inspiradas por su forma de vestirse, arreglarse y bailar o bien son sus clientes frecuentes en estéticas o les hacen pedidos de ropa. Los muxe empezaron a vestirse de mujer en los años noventa, según sus propias palabras, tomando el ejemplo de travestis que ellos vieron en la tele. Se organizaron shows travesti y algunos adoptaron el carácter transgénero (o más permanente) de este performance. Este es el prototipo de muxe más sobresaliente a nivel local, regional, nacional e internacional.

Como un tercer grupo distinguiría a los muxe travesti. La mayoría de ellos viven su vida como chicos con un grado variante de apariencia afeeminada y/o masculina, aunque se visten ocasionalmente, por ejemplo, para lucirse en las velas⁵ muxe o en otras ocasiones especiales. Este grupo tiene

4 - Con “mayatismo” hago referencia a la disponibilidad sexual de los hombres heterosexuales, motivada por intercambios monetarios y materiales con los muxe.

5 - Las velas juchitecas son una institución sociocultural específica, festejos comunales donde se práctica la reciprocidad y las cuales suelen ser organizadas en honor a un santo como es el caso de San Vicente Ferrer, el santo patrón de Juchitán. También distintos grupos profesionales realizan sus velas cuyo ciclo contempla varias actividades, como lo pueden ser la labrada de cera, shiveo, (mes, en este caso la llegada del mes de vela), calenda o anunciación de la fiesta, la vela, la regada de frutas, la lavada de ollas y la recalentada.

características ya cercanas a la identidad gay, incluso algunos de ellos prefieren este término o llaman a sus compañeros como “putos” o “locas” sin ocupar tanto el término muxe. Sin embargo, su muxeidad se impone a la ideología gay en distintos ámbitos de vida, como la sexualidad y el travestismo, tomando en cuenta que los muxes travesti no suelen compartir la idea de una relación sexual recíproca al estilo gay ni exponen sus órganos sexuales a sus parejas y tienen el gusto de vestirse de mujer que la mayoría de los gays no comparte con ellos.

El cuarto grupo rápidamente creciente de Juchitán son los muxes gays, los que ven en esta identidad una esperanza de otro estilo de vida clase media de profesionistas con carros y casas propias, como se idealiza mentalmente. En estos días un joven está quizás más tentado a adoptar la identidad gay en lugar de una identidad muxe debido a su mayor nivel educativo que puede implicar pérdida de algunos elementos socioculturales formativos de la muxeidad. En un tono crítico es posible argumentar que la mayor cobertura educativa amenaza la existencia muxe, la misma que en terminología prestada de la lingüística y biología podría ser vista como una especie en “peligro de extinción”, ante las expansiones agresivas de una cultura global unificadora. Cabe destacar que típicamente un muxe es o era caracterizado por su baja escolaridad, como una persona que hizo su propia vida a partir de un oficio aprendido. Hoy en día la situación no es tan simple. No obstante, podemos decir que el mayor nivel socioeconómico y los mayores niveles de educación formal impulsan más la identidad gay que la identidad muxe, arraigada en la cultura zapoteca, tradicional y oral. Además es poco común que las familias con mayores ingresos, o de la llamada alta sociedad, acepten a un hijo vestido. La gaycidad pareciera ser algo más atractivo para los jóvenes, la llamada tercera o cuarta generación de potenciales muxes, por su asociación con el mundo mediático y la vida urbana, la misma que se impone en Juchitán con más fuerza cada año, y con las ciudades de influencia hegemó-

nica como Oaxaca, Puebla y el Distrito Federal. La frontera entre una muxe travesti y un muxe gay no es muy clara e incluso un gay puede convertirse en un muxe o viceversa.

Como todas estas tipificaciones muestran, las líneas entre una y otra identidad son flexibles y movibles, hasta cierto grado intercambiables y dependientes de otros factores como la edad, la profesión, la ubicación geográfica, el estatus socioeconómico, entre otros. También hablar de un gay juchiteco no tiene el mismo significado que hablar de un gay “defeño” (de la capital del país) en cuanto al estilo de vida, parejas y sexualidad porque el ambiente sociocultural de Juchitán impone cierta particularidad a cualquier identidad o práctica. Los muxes tienen una visibilidad mayor en la sociedad zapoteca que los gays debido a su rol central en la división social de trabajo.

Las operadas, los muxes transexuales, son un capítulo aparte, aunque ellos surgen de la misma comunidad istmeña. Después del exitoso ejemplo de América, una muxe pionera y protagónica, hace más de diez años, algunos muxes han seguido este camino de implantes de senos y operaciones del rostro. De todos modos, este grupo de muxes transexuales es relativamente pequeño, a lo mucho diez, quince personas, y casi todas practican la prostitución. Por lo tanto, no se trata solamente de la realización de su identidad genérica sino también de una inversión en el arte que les da de comer. Casi todos los muxes de este tipo viven en el Distrito Federal visitando Juchitán periódicamente o durante las fiestas. Las operadas han modificado además otras partes su cuerpo, principalmente los glúteos, la cadera y las piernas, con biopolímero o aceite, mezclas conocidas localmente como “mamilas”. Esta costumbre con posibles consecuencias graves para la salud, como la obstrucción de vías sanguíneas, se ha extendido a algunos jóvenes muxes en Juchitán de la misma forma que el uso de hormonas, especialmente del tipo que se utiliza para interrumpir el ciclo reproductivo de la mujer, con el objetivo de causar modificaciones corporales.

Sexualidad temprana

Como las “jotas” (término utilizada por la autora) de Nezahualcóyotl entrevistadas por Prieur (2008 [1994]) en los años noventa, provenientes de condiciones precarias de vida, los muxes juchitecos iniciaron su vida sexualmente a una edad muy temprana, comúnmente antes de cumplir diez años, algunos teniendo apenas seis años de edad. Este es el caso de la gran mayoría de mis colaboradores consultados.

Como los testimonios muxes demuestran, la muxeidad es un estilo de vida que ellos y ellas conectan con la feminidad, sus atributos y espacios. Por su parte, esta temprana feminización de sus existencias está llevado al ambiente de la sexualidad, al deseo que ellos sienten hacia los hombres, sus penes y el falocentrismo que se desarrolla gradualmente. En cambio, los adolescentes, quienes los acercan en plan de juego, los perciben a menudo como posibles objetos de deseo sexualmente disponibles, sobreinterpretando el interés muxe mostrado hacia los hombres mayores. Estas conceptualizaciones de los jóvenes surgen de un contexto eróticamente cargado, donde tanto el sexo como la comida son naturalizadas en todas sus expresiones. Por lo tanto, no nos debe extrañar que también las relaciones de adolescentes con muxes mayores son muy usuales.

Una entrevistada de Prieur, Martín-Marta, una travesti con trayectoria sexual desde sus seis años, describe la situación común a decenas de muxes:

Me gustaba ver cómo orinaban los niños, pero más me fascinaba con un hombre mayor. Me encantaba verle su miembro. Pues ya tenía yo esa tendencia al homosexualismo [o bien heterosexualismo]. No me arrepiento pues me gusta, pero lo que pasa es que antes de quererlo, me forzaron a hacerlo. Un vecino me forzó a hacerle el amor. Y la verdad, pues sí me gustaba el tipo, pero me forzó. Me habló, me sedujo con unos helados. Yo

iba por la golosina, pero yo no sabía a cambio de qué era. Se metió a su cama y se empezó a desvestir, sacó su miembro y se la empezó a frotar. Como yo tenía tentación también de eso que él tenía tendencias, lo vi y me acerqué por la curiosidad de agarrarlo. Me empezó a hacer el amor y después continuamente me regalaba barquillos...y así seguía yo con él. También uno de mis hermanos quiso, tenía dos años más que yo. Luego a escondidas me metía debajo de la cama a hacer el amor. A mí me gustaba, pero yo no sabía ni qué era. Pues la ignorancia de ser pequeño. (PRIEUR, 2008: 138).

Esta relación duró tres años hasta que los padres del niño le pusieran fin y el hombre tuvo que salir de la colonia. No hay argumentación suficiente para condenar completamente el sexo entre personas de diferentes edades, trátase de niños o ancianos, sin que esa argumentación implicara un cuestionamiento radical de los valores de una sociedad, como la mexicana, donde la sexualidad del niño no está siendo reconocida, tampoco suele ser tan permitido mostrar afecto hacia personas del mismo género que supuestamente uno tiene que encarnar. En otras palabras, las demandas de la heteronormatividad silencian ciertas prácticas sexuales impidiendo cualquier aspecto de la vigilancia social y sus exigencias hegemónicas son consideradas como más fundamentales que las cuestiones de edad, por ejemplo. Por lo tanto, es más que lógico que las conductas, abusivas o equitativas, de niños y jóvenes con tendencias distintas a la heteronormatividad dominante, violenta y controladora, se den a escondidas sin ninguna protección, sin que nadie más que los participantes puedan definir las reglas del juego. Para intervenir en dichas prácticas sería necesario cuestionar los valores que rigen la heteronormatividad, imposibilitando las relaciones más equilibradas e íntegras por el miedo a la estigmatización.

Un muxe intrépido en sus cincuentas narra que en la infancia su primer contacto intenso con el mundo llamativo de los hombres masculinos con

miembros atractivos sucedió durante el tiempo que él fue encargado de llevar el almuerzo de su padre a su trabajo en Ferrocarriles Mexicanos. En ese ambiente de trabajo, en un contexto totalmente homosocial, este niño encontró sus gustos, observó cuidadosamente a los hombres desnudos bañándose y tuvo sus primeras experiencias de sexo oral con los mismos compañeros de trabajo de su padre que notaron su interés peculiar en ellos. Tanto el muxito (muxe huiini) como los hombres tuvieron que tener cuidado al no dejar que el padre del niño, en posición de autoridad familiar y laboral, se enterara de estas interacciones sexuales ante el temor de consecuencias mayores.

Hay relaciones frágiles y contradictorias, espantosas y fascinantes entre el desarrollo que el niño va sintiendo como parte de su socialización al mundo sensorial y las interpretaciones que los otros niños, los adolescentes y los adultos hacen de sus tendencias, su forma de hablar, sus rasgos como las pestañas largas, su redondo trasero y su manera femenina de portar el cuerpo, caminar y ser. En los juegos de performance infantil de género, los resultados raramente son definidos por los niños mismos (sin que necesariamente implique agresión sexual alguna, si bien este aspecto no se puede tampoco excluir totalmente). En ese sentido, las interpretaciones parciales de otros son usadas para acceder a varios tipos de relaciones de placer y de poder⁶, las mismas que los niños pueden llegar eventualmente a disfrutar e incluso naturalizar sin demasiadas preocupaciones o sin una actitud reflexiva, aunque no hayan sido ellos quienes tomaron la iniciativa.

Según la encuesta cuantitativa del sexólogo Coleman (2016)⁷, realizada a 27 muxe, la edad promedia para el primer encuentro sexual es 12.5 años y la edad promedia de parejas es 17.3 años. En ambos casos existe variación, siendo la edad de seis años la más temprana registrada y la edad mayor re-

6 - Es factible suponer que dichas relaciones sexuales contienen elementos de la violencia simbólica: se crean fuertes lazos de complicidad afectiva entre las personas de diferentes edades para ejercer formas indirectas de dominación. Para más informaciones, véase Bourdieu & Passeron 2001.

7 - Comunicación personal 28/02/2016.

portada para una pareja treinta años, siendo la tendencia que los muxe fueron casi siempre más jóvenes que sus compañeros masculinos. Dichos datos sugieren además que un 82 por ciento de estos encuentros sexuales fueron deseados y un 18 por ciento no lo fueron.

Por ejemplo, Casandra, todavía muy joven, recuerda su primera relación como algo lejano que ya tiene años. Al preguntarle si no fue abusado, está confiado al decir que lo hizo por gusto. Más aun, como resultado de una especie de juego con otro chico dos años mayor, un niño más fue introducido a su destino muxe, como las propias “locas” tienden a percibirse: “Desde niño fue mi primera vez...Ya tiene. Fue a mis siete años, cuando tuve mi relación. Fue un vecino, pero no es mi familia. Era como que jugando las comiditas, papá y mamá...y de allá fue que pasó...Jugando y siguieron travesuras, travesuras fantásticas.”⁸

Sexualidad muxe

La gran mayoría de los muxe comparten el gusto o el deseo sexual hacia los hombres masculinos, con comportamientos y físicos correspondientes al imaginario de género depositado en los sujetos con quienes se relacionan corporalmente. Es decir, la masculinidad sostiene su deseo sexual y al mismo tiempo cultiva su identidad femenina. Por lo tanto, la expectativa heteronormativa tiene funciones tanto conservadoras o reproductivas como transgresoras y auténticamente perversas al alterar el orden de opuestos naturalizados del deseo. Este argumento de las cargas identitarias ayuda a comprender la importancia depositada en las relaciones sexuales como principal forma de interacción social entre los muxe y sus amantes. Sin embargo, también existen quienes no relacionan la identidad y la sexualidad, siendo libres de buscar únicamente el placer sin mayores preocupaciones sociales.

8 - Casandra 16/05/2013.

Un muxe mujer logra explicar una parte central de la ideología muxe sobre las relaciones: “Si puedo dar mi culo, por qué voy a dar mi corazón.”⁹ La búsqueda puede estar enfocada directamente en el placer sin ataduras emocionales que comúnmente causan decepciones. Para la gran mayoría el sexo pareciera valer más que el amor, siendo el primero parte de su vida diaria y el segundo una fantasía o un sueño imposible o hasta superado. Por lo tanto, los muxes son cuidadosos de no mezclar sentimientos en el sexo, el mismo que suelen preferir al amor que no forma parte de su mundo fuera de la familia y las amistades. Por ejemplo, el muxe citado asegura que nunca se ha enamorado de nadie. También hay casos que hablan de su idea de tener pareja, pero en la práctica hacen lo contrario. “Yo no quiero pareja. El sexo me gusta mucho, pero sin compromiso.”¹⁰ Esta frase hace referencia a la idea común entre los muxes, según la cual la inmensa mayoría está mucho más interesada en buscar sexo sin compromiso que una relación de pareja estable. Para este entrevistado en particular la falta de dinero es uno de sus principales motivos de no buscar pareja porque como él expresa, no tiene dinero para mantener a una pareja. Además de los compromisos socioeconómicos que una relación implicaría para algunos muxes, la familia con sus respectivas exigencias es otro impedimento para conseguir novio permanente.

Hay otros que atribuyen promiscuidad a los muxes además de los hombres que suelen ser considerados infieles por naturaleza. Se supone que un muxe se acuesta con cualquiera, aunque también algunos confiesan que los hombres perciben a las “locas” como demasiada fáciles en términos sexuales. La expectativa mutua crea las condiciones del comportamiento sexual entre muxes y mayates¹¹ desde la perspectiva que los primeros no están

9 - Angélica citando la frase de Fanny 20/02/2013.

10 - Panchita 10/09/2012.

11 - Según Córdova (2003), el término “mayate” viene de una palabra del náhuatl que hace referencia a “un escarabajo estercolero en una clara alusión al coito anal”, citado en Robles Mora (2015: 30).

dispuestos de renunciar a su libertad y los segundos no están realmente interesados en comprometerse tampoco. Esta descripción no es universal, pero puede ser generalizada a partir de los testimonios y las observaciones. Los daños colaterales para las relaciones de terceras personas tampoco están ausentes en estos esquemas de interacción sexual.

Binnizá refleja el pensamiento de muchas: “Somos libres para tener relaciones sexuales con los hombres que se nos acercan.”¹² Los encuentros casuales no están limitados por factores secundarios al placer instantáneo, sean estos matrimonios, redes familiares, amistades, intercambios materiales o conductas de riesgo para contraer una enfermedad de transmisión sexual. Kike opina al respecto revelando su comportamiento sexual que no parece tener límites fijos ni regla alguna: “La mayoría de los chicos con quien me acuesto están casados con hijos.”¹³ Este muxe hombre con características drag, es decir, performances del tipo fantasioso y exagerado, revela que los hijos o los matrimonios no son impedimentos algunos para él ni para sus parejas sexuales. Hay casos en que él ha practicado sexo tanto con el padre como con su hijo. La sexualidad muxe no respeta las reglas sociales, sólo las que surgen de los deseos del propio actor en el ejercicio de su placer. Curiosamente se piensa que no hay una amistad que se respete, pero también se dice que no vale la pena pelear por un hombre porque se encuentra uno en cada esquina, pero las amistades son más escasas. Los muxes son capaces de hacer muchas cosas para cumplir con sus deseos, Ángel lo dice: “El muxe es cabrón para conseguir sexo, pero es de todo corazón para conseguir otras cosas.”¹⁴ Una vez que el muxe consigue a un hombre, lo puede consentir cuando ya tenga certeza de estar con él, aunque sea sólo temporalmente. Karly sigue en los mismos lineamientos: “Por verga los muxes son capaces

12 - Binnizá 12/10/2012.

13 - Kike 12/10/2012.

14 - Ángel 05/07/2013.

de cualquier cosa.”¹⁵

La imagen aquí presentada de los muxes sería muy limitada sin tocar el tema de la sexualidad, que no ha sido explicitada en los estudios anteriores. La sexualidad es parte central de la vida de una “loca” juchiteca, íntimamente ligada a su identidad y su realización en performances repetidos. Karly formula la cuestión desde los gustos: “A los muxes nos gusta que nos metan el palo.”¹⁶ La penetración es un contenido tangible de sus vidas. El sexo, del que se habla en formas muy vulgares y directas, flota en las mentes, en los cuerpos, en los deseos que están constantemente en el proceso de ser realizados con alguien que no resiste la tentación o está siendo seducido por una intrépida. Nevis expresa la filosofía muxe de muchos: “Lo que hacemos las locas, cuando vemos una verga, la metemos directamente a la boca.”¹⁷ Giovanna sigue detallando el panorama según el cual una vida sexual activa es sinónimo de felicidad: “Mientras hay más verga, más se disfruta la vida.”¹⁸ Desde el enfoque muxe sumamente sexual el fracaso o éxito personal puede ser evaluado en la cantidad de sexo que uno consigue, compra o goza. Sin duda, el sexo, junto con las continuas fiestas, está entre las diversiones preferidas. Al decir que una muxe que vive su identidad femenina a diario, transgénero, consigue sexo, significa materializar la relación simbólica entre su sentir social y su cuerpo físico, expresando de este modo el reconocimiento de su supuesta belleza porque los hombres la buscan y, por lo tanto, vale como una “loca”.

Algunos muxes jóvenes, como Víctor de quince años de edad en el momento de la interacción, conceptúa el sexo como un destino para su existencia: “Dios me mandó para que me cogieran.”¹⁹ Este muxe huiini (pequeño),

15 - Karly 06/08/2012.

16 - Karly 09/10/2012.

17 - Nevis 02/08/2013.

18 - Giovanna 07/04/2013.

19 - Víctor 28/02/2013.

como si fuera una devoción religiosa, considera su muxicidad como una misión de dar placer a los hombres. Otros tantos andan temerosos de conocer el mundo del sexo anal, siendo objetos de burla por parte de sus compañeros más expertos en la materia. Se cuenta la historia de un muxito que negaba ser penetrado, pero al final su amiga tenía razón: después de su primera vez él se acostumbró a ir buscando más experiencias de la misma índole haciéndose prácticamente adicto sexual dejando a un lado sus miedos.

Kike explicita su ideología sin intenciones de pedir disculpas a nadie, compartida por la gran mayoría: “¿Para qué viniste a este mundo? Para dar placer a este cuerpo.”²⁰ El deseo y su cumplimiento justifican todo el comportamiento sexual, siendo éste un argumento hedonista. Por otra parte, Kike sí reconoce que su deseo tiene límites: “Nunca he tenido relaciones con una mujer. Nunca he metido mi pene en una vagina. Mi bebé (pene) no quiere eso. Cuando es masculino wuaah.”²¹ Como estas frases demuestran, el deseo muxe está orientado hacia los hombres, portadores de la masculinidad. Por lo tanto, muchos consideran que tener relaciones con una mujer va contra la naturaleza o en contra del buen funcionamiento de su cuerpo. Kike ha sido seducido por mujeres, pero ha preferido no tener contacto sexual con ellas. Karly también obtuvo una propuesta directa a principios de la secundaria de una niña de doce años que ofreció convertirlo diciendo “yo te voy a hacer hombre”²². Karly simplemente contestó con una firme “no gracias” a la idea de enderezarlo en nombre de la heteronormatividad, que dio a esta niña el derecho imaginario de proponer semejante operación a un muxe afeminado reconociendo en él la falta de una masculinidad hegemónica. Intuitivamente el muxe respondió con una negativa.

Las mujeres como compañeras sexuales son aún más descartadas cuando se trata de un deseo lesbiano, de una mujer con interés en los muxe

20 - Kike 12/10/2012.

21 - Ibíd.

22 - Karly 12/10/2012.

mujeres o femeninos. Felina aclara el punto: “Me chocan las marimachas que quieren meterse con los putos.”²³ A los muxes no les suelen agradar las ngui (mujeres masculinas o lesbianas) que buscan algún tipo de relación sexual con ellos o ellas, ya que este comportamiento forzado va contra su “naturaleza”.

En realidad, existe cierta competencia sexual con las mujeres, aunque muy probablemente la competencia más cotidiana se da entre los mismos muxes. Como algunos dicen, el muxe enseña al hombre sobre el sexo. Esto incluye la percepción según la cual las mujeres casi no practican sexo oral ni anal. Las experiencias de los varones con los muxes también suelen ser previas a las relaciones con las mujeres. Julio, un muxe gay joven, lo pone en sus palabras: “Aquí a lo regular los hombres inician su vida sexual con los muxes.”²⁴ Como se puede observar en su elocución, el tercer género zapoteco todavía defiende su lugar tradicional en la sociedad en cuanto a la iniciación sexual de los hombres en su adolescencia. Los nexos tempranos pueden caracterizar el imaginario sexual incluso después de los años.

Prácticas sexuales con preferencia muxe

La naturalización de ser diferente también tiende a ser contraproducente para la comprensión del deseo mismo. Núñez (2004) habla de lo que él denomina “el modelo dominante de comprensión del homoerotismo entre varones en México” o MDCH criticando los binomios como penetrador-penetrado y activo-pasivo, hombre-joto, dominante-dominado como un obstáculo teórico-metodológico que por sus horizontes inadecuados deja fuera transgresiones identitarias, placeres y significados que suceden en los encuentros sexuales. Núñez (op. cit.) considera que los nexos al patriarcalismo, al carác-

23 - Felina 02/07/2013.

24 - Julio 13/11/2012.

ter político de vivencias íntimas, por ejemplo su capacidad de romper con ideologemas, es decir unidades pequeñas del discurso, o los desafíos de profundizar en la subjetividad masculina, no han sido explorados en suficiente medida. Más bien se ha seguido la corriente del uso estratégico del discurso esencialista. Como investigador, este autor se da cuenta que en el contexto posestructuralista la cultura y los conceptos diferenciados, como muxe, han llegado a marcar las maneras distintas de concebir el deseo homosexual rompiendo con el etnocentrismo anterior. Agregaría que el concepto homosexual – criticable por su fuerte carga homonormativa²⁵ – tiene mucha fuerza explicativa por ser ampliamente conocido, pero al mismo tiempo es tan impreciso que ocuparlo en el caso juchiteco sería problemático porque implicaría su resignificación a cada instante. Por lo tanto, hablar directamente de los muxes libera al lector de las confusiones terminológicas que no contribuyen al entendimiento de la particularidad istmeña.

Al invitar a cuestionar el discurso dominante del erotismo, Núñez pretende estimular la imaginación antropológica del tema y la representación del mismo. Como él expone, el registro de las convenciones sociales no puede reflejar la realidad homoerótica. Es necesario incluir en el análisis el sistema sexo-género, los juegos identitarios e ideológicos, los poderes y los placeres que construyen y son construidos por los sujetos. El autor tiene razón en señalar los errores antropológicos comunes que trazan una línea de poder entre sujetos afeminados y estigmatizados, penetrados por sujetos mascu-

25 - Con la homonormatividad me refiero a la tendencia compulsiva de normativizar todas las sexualidades bajo la lógica binaria excluyente que confunde el género con la sexualidad y pretende dividir la sociedad en términos de dos orientaciones sexuales permisibles (hetero y homo; o su combinación bisexual) restringiendo discursivamente la existencia de otras sexualidades posibles. La homonormatividad, como su discurso paralelo y asimilado de heteronormatividad, intenta naturalizar el deseo homosexual y dotar a los homosexuales con las mismas características estereotípicas y esencialistas que a los heterosexuales. El matrimonio gay es un claro ejemplo de esta tendencia hegemónica que procura establecer un orden reglamentario, marginalizando las identidades y las prácticas que rompen con la unión imaginaria y esencializada del sexo biológico, el género social y la sexualidad visibilizando su carácter construido. Por más información, véase Moreno y Pichardo (2006).

linos, empoderados por dominar sin nombre especial, aunque a sus espaldas los pueden llamar mayates. Sin embargo, la percepción es más compleja cuando los mismos sujetos de estudio, en este caso los muxes ocupan la terminología dominante del campo de las homosexualidades para describir su deseo. ¿Entonces cómo es posible renunciar a los binarismos eróticos?

Para poder contestar esta interrogante seguiré explorando los homoerismos con el sociólogo y antropólogo mexicano especializado en cuestiones de género. Las percepciones de las relaciones homoeróticas como relaciones anales predominan incluso en el discurso muxe, pero a un nivel más íntimo se suele admitir que en realidad las relaciones sin penetración, principalmente las que involucran sexo oral, son la mayoría. Siguiendo la descripción de Núñez a nivel discursivo los mismos actores se deshacen de otras interacciones corporales como abrazos y caricias o estimulaciones corporales con lo que él llama “plumazo falocéntrico” (NÚÑEZ, 2004, p. 326). De la misma forma se invisibiliza a menudo el hecho que la penetración no necesariamente es restringida a uno solo de los actores, para sostener la imagen de autenticidad muxe como una persona que no se posiciona en el rol activo en sus relaciones sexuales, como lo dice Angelique: “Un muxe de Juchitán es una mujer. Recibe, no da.”²⁶ Este muxe joven piensa que las “locas” asumen el rol de género de una mujer al colocarse en la posición pasiva, la de un ramón²⁷ en el acto sexual. Aquí también se ofrecen pistas de una metonimización de los sujetos con sus órganos sexuales, el muxe es mujer porque se percibe a sí mismo como un orificio del deseo masculino penetrante. Efectivamente la sexualidad o la vida erótica no se reduce a un evento genital y orgásmico. Por lo tanto, como el autor señala tenemos que “reconocer su complejidad y diversidad en términos corporales, subjetivos, de significación y políticos”

26 - Angelique 22/08/2012.

27 - Curiosamente algunos muxes manejan el término “ramón” en el sentido de autoidentificación como una persona que le gusta ser penetrada y otros lo manejan en el sentido de señalar a los mayates que tienen el gusto de ser penetrados.

(NÚÑEZ, id., p. 328). Agregaría además que los elementos económicos no son de poca importancia en Juchitán.

El papel “activo” de sujetos afeminados está mal visto y comúnmente asociado con la prostitución muxe en la capital donde los escorts o los sexo-servidores (autodenominados a menudo como edecanes) tienen que realizar este acto penetrativo como parte de su trabajo. En cambio, en Juchitán estas influencias son vistas como foráneas, lamentables y corruptivas de la masculinidad. Como un entrevistado de Núñez, Iván de 31 años revela, las concepciones de un “joto” como pasivo son falsas:

[...] yo no sé por qué dicen que uno es pasivo, si uno es el que hace todo: uno se los liga, uno los convence, uno se los lleva, uno los seduce, unos los acaricia, a veces ellos simplemente se echan o se recuestan y uno los besa, los toca, les quita la ropa, etcétera, hasta uno los hace venirse, yo nunca me he sentido nada pasivo, sino todo lo contrario. (NÚÑEZ, id., p. 330).

Los muxes son incluso hasta más activos si es posible al seducir y atender al hombre. Nacidos o crecidos, personas con tendencias heterotorcidas²⁸ muxes son seguramente influenciados por el ambiente sociocultural de sus vidas y tienen deseos más complejos que ellos mismos u otras personas logran representar. ¿Podemos considerar que los muxes son homosexuales si les gustan el mismo tipo de hombres que a las mujeres? Es poco apropiado pensar binariamente o en los opuestos, pero una descripción que no aclara

28 - Con el concepto propuesto me refiero a una sexualidad *sui generis* con orientación heterosexual, sin acatar la perspectiva heteronormativa de dimorfismo sexual de oposiciones binarias ni la ideología del deseo naturalizado, siendo en este caso los hombres (de sexo biológico y género social masculinos) quienes tienen relaciones sexuales con muxes (de sexo masculino y género femenino, del tercer género) bajo una lógica que tampoco cabe dentro de la homosexualidad o la homonormatividad dado que no desean a personas de su mismo género (el tercer género), aunque técnicamente puedan compartir rasgos físicos comunes con sus compañeros sexuales, sus roles de género son distintos y estas interacciones son significadas bajo una lógica de encuentros entre diferentes (hetero), dándole una característica de heterosexualidad torcida, al romper con el binarismo que sólo las mujeres sean vistas como objetos de deseo pertenecientes en un género diferente.

ni define completamente ayuda a destacar la particularidad del caso: no son homosexuales tampoco son tan heterosexuales, tienen su propia sexualidad por lo menos en términos prácticos. Quizás podríamos considerar su deseo como heterosexualidad torcida porque implica cierto desdoblamiento tanto en el hombre como en el muxe, cuyo apetito sexual es dirigido hacia un objeto masculino. Los límites de todo tipo son artificiales y flexibles, lo único seguro es que los muxes saben lo que quieren y saben las formas de conseguir sus placeres en el contexto juchiteco.

Como se ha hecho saber previamente, los muxes ejercen su sexualidad de una forma distinta. Karly sigue explicitando más el tema sexual referente al tercer género zapoteco:

Entrevistador ²⁹: ¿Cómo definirías la sexualidad muxe?

Mm...que, por ejemplo, los muxes, como te dije, en cuanto al sexo, siempre buscan o desean tener intimidad con los hombres hombres, activos, allá no entrarían personas gay o bi, que sean hetero, personas heterosexuales. Y aparte el trato que luego reciben en el acto sexual por parte de los chicos...

E: ¿Pero cómo se expresa la sexualidad muxe en una interacción sexual? Pregunto sobre lo que un muxe hace en la cama, y pido una explicación más detenida.

Cuando se está en el acto sexual ya entre el muxe y la persona hetero, en algunos casos es más común que el acto sexual sea muy rápido. El chico pues obviamente ya sabe lo que tiene que hacer con el muxe, pero, por ejemplo, en ese aspecto el muxe no se desnuda completamente por el pudor a su parte, a su órgano sexual masculino y no lo demuestra también, como que tiene

29 - Todas las entrevistas fueron realizadas por el autor del presente capítulo. En adelante, abreviaremos como “E” que refiere a entrevistador.

esa ideología que es mujer cuando es muxe, toma el papel de como si fuese una chica y no.

Hay otros casos de muxes que sí se llegan a desnudar. Y en algunos casos luego el chico...quizás por estar excitado a veces llega a hacer otras cosas con el muxe, llega a besarlo, tener caricias con el muxe. Y lo penetra, en varias posiciones, no en una sola posición. Y como que le vale porque sabe que el muxe también tiene eso [pene], ese órgano sexual, aunque a los muxes casi no les sirve, según.

E: ¿Qué significa el pene si no lo utilizan?

Si no lo utilizan en el acto sexual es más que nada por el pudor porque no le gusta que el chico le vea su órgano sexual. Por pena, al que el chico le vea eso.³⁰

Dennis deja claro que su deseo no es homosexual en el sentido que sea dirigido hacia otros de su misma condición sexo-genérica: “luego dicen que los homosexuales se acuestan con personas de su mismo sexo, sean incluso afeminados como ellos. Mientras los muxes buscan personas masculinas, que sean hombres, que sean realmente masculinos”.

Yo en mi caso no podría yo acostarme sabiendo que esa persona es gay. Yo no podría tener relaciones con un gay. Sí podría yo tenerlas, pero no siento yo atracción. Me sentiría utilizado, no. Si una persona es gay y quiere tener relaciones conmigo, eso sí yo no lo permitiría. No me llama pues la atención, no me excita eso. No me excitaría, no, no, no. Yo lo sentiría así como abominable, como algo malo.

Sí, verdad...Pero esa sería una diferencia porque allá ya son pa-

30 - Ibid.

rejas de hombre y hombre y aquí todavía hay vestidos. Y luego los gays no les gustan los vestidos.

Lo que sucede...Por ejemplo, en México, se ve hombre con hombre, pero no se ve gay vestido con hombre. Marcan ellos, los homosexuales machos, marcan su territorio. Ellos lo quieren hacer con otro homosexual macho, que parezca macho pues. Y su pareja es uno que aparezca macho. Como que ellos, cómo te diría...discriminan al homosexual vestido o travestí, no. Discriminan ellos mucho eso.³¹

Variación sexual

Sin embargo, también existe cierta variación sexual como nos expone Karly:

E: ¿Algo que quisieras agregar?

Se dan casos. Ahorita, por ejemplo, ya es muy común que algunos muxes dejen esa parte de pudor a un lado y sí se desnudan. Y se están dando muchas situaciones de que ahora también el muxe penetra el hetero, igual por una fantasía, un deseo. Y si la persona se deja ha de ser por algún motivo, eso quiere decir que no es tan hetero que presumía o aparecía. Se da la ramoneada o como dicen aquí hacer tortilla. O en términos más, no sé qué sería, sexuales, inter.

Pregunto entonces si esta situación se da por el orgullo gay o por la conciencia gay.

Aquí los muxes, de verdad, no todos pueden presumir de una educación, de tener conocimientos así obtenidos por la escuela,

31 - Dennis 10/10/2012.

o algo así, son personas que no les interesa tener una carrera o prepararse. Piensan que por el simple hecho de ser muxe, algunos, ya no en todos los casos, no les interesa estudiar porque saben que pueden sacar otros beneficios siendo como son. Por eso no es por ese lado que tengan conocimientos...Es más por una satisfacción, igual se excitan, sienten, el órgano sexual del muxe, pues, funciona, quieren sentir más cosas. Por eso llegan a penetrar ahora. No todos lo hacen, quizás algunos sí, pero no todos dicen que lo hacen. Algunos si dicen que son tortilla.

Hay muxes que les gusta. A veces se da en el acto, cuando el hetero está penetrando al muxe, le toca el pene al muxe. Hay quienes se reaccionan ante eso, otros se sienten incómodos y muchas veces terminan el acto sexual en ese momento y ya no quieren seguir con la persona. Otros les gustan y se dejan ser tocados por personas heterosexuales y luego terminan cogiendo el uno al otro.

En una ocasión él y su compañero muxe gay encontraron a un hombre, entraron a la miniplaza, a escondidas, sobre el 5 de septiembre, sacó su pene y lo tocaron, el pene del hombre era muy grande, entraron a la bodega allá cerca, empezó a acariciarlos, en ese momento intentó a tocar la parte íntima de Karly: “me sigo considerando como una persona pasiva. Cuando me tocó, no lo esperaba, reaccioné, fue algo así como algo muy desagradable para mí, no me sentía a gusto. Salí del lugar y dejé mi amigo con la persona.”³²

Dennis también recuerda que el pensamiento hegemónico no debe imponerse a la diversidad:

Lo importante es que vivas la vida como tú eres y que te sientas a gusto como tú eres, simplemente. Y que te valgan a los demás, que te valga lo que piensen los demás, lo que digan los demás. Cuando tú no necesitas de ellos pues para salir adelante. Ahora sí, en la homosexualidad hay diversidad también. No hay una

32 - Karly 27/06/2012.

norma, no hay una regla que se debe de seguir. Es como tú te sientas a gusto.³³

El sexo como autorrealización

He recolectado algunos testimonios parciales de los hombres comparando el sexo con el género femenino. Un mayate, por ejemplo, dijo que los muxes dan mejor servicio sexual que las mujeres por ser más entregados y otro hombre confesó que el sexo con un muxe es más rico. Los propios muxes dicen que hay áreas de la sexualidad que las mujeres no solían practicar, pero ahora lo hacen para competir con los muxes. En este sentido, los muxes han intensificado las expectativas sexuales locales. Además, hay muxes que van convirtiendo al hombre en un servidor sexual a su antojo, por lo tanto, los intereses mutuos conducen las prácticas, sean estas materiales, sexuales o comparativas a nivel de experiencia.

Según la percepción de varios muxes es muy diferente tener sexo con una mujer, pero se disfruta más el sexo con un muxe, entre otros factores, porque “el ano aprieta más” y el sexo oral mejora la experiencia para el hombre, esto es, siguiendo las formas de expresión de los propios actores. Antes las mujeres se sentían rebasadas por los muxes porque éstos hacían sexo oral, pero ahora las mujeres también lo hacen y les “dan la madre [sic] a los muxes” en esta especialidad, como una muxe joven consideró. Según la visión de un hombre, también escuchado en su verbalización del tema, “la mujer ya no aprieta cuando ha dado a luz, el hombre sí aunque haya sido usado porque el ano no se desgasta”. Por otra parte, el sexo oral hace que el sujeto masculino “venga rico”, disfrutando más el acto sexual, como un joven afirma: “Me reciben el semen en la boca.” De esta manera se agrega un valor adicional al orgasmo masculino.

33 - Dennis 10/10/2012.

Las situaciones más complejas se dan a menudo respecto a las familias y sus expectativas, porque no está tan bien visto que un muchacho que está por casarse con la hija mantenga relaciones con los muxes. En el otro extremo conocí a una mujer, Araceli, que arguye que las madres quieren que los muxes inicien sexualmente a sus hijos, según ella, les dicen nueras. Entre las líneas más permisivas y más estrictas fluctúa ese deseo que une y separa, trasciende y desaparece.

La prostitución forma parte de la autorrealización muxe en un sentido de performance pleno, por lo tanto, siendo parte de la sexualidad de algunos, aunque cabe destacar que en Juchitán estas oportunidades son más limitadas que en la capital del país. Angélica dice que las “locas” se prostituyen “para realizarse como mujeres” y agrega: “No hay otro lugar que la carretera o entre los puestos, en las cantinas o en el crucero.”³⁴ Aunque existen ve-las muxes, los espacios cotidianos para vivir la identidad muxe son escasos. La prostitución es un tipo de doble performance dirigido a sí mismo y a los otros, uno que se da entre un espejo y la calle: uno genera conciencia de sí mismo, su identidad y lo pone en práctica ante los ojos de otros para sentirse realizado; también se trata de un performance relacionado con la apariencia de mujer y a la conducta sexual que asumir el rol femenino implica. Se puede hablar de un complejo proceso psicosocial constante y continuo. La prostitución cubre la función de producir autosatisfacción y mejorar la economía como un modo de subsistir: los muxes quieren que los hombres las vean como mujeres (o afeminados) y al mismo tiempo pueden cobrar por sus servicios sexuales. Podríamos decir que el doble performance de la auto-prostitución también tiene esta doble función que lo hace aún más atractivo.

Angélica está de acuerdo que las “locas” que no trabajan o no tienen un oficio están más propensas a prostituirse. Por lo tanto, no podemos olvidar que el fenómeno de la prostitución también está ligado a las condiciones so-

34 - Angélica 09/05/2013.

cioeconómicas vulnerables y precarias, además del ideal juchiteco según el cual utilizar los medios de uno es más digno que depender de otros.

En el otro extremo tenemos la gran mayoría que compra sexo para sentirse satisfechos o facilitar el acceso a un bien altamente valorado. En una pequeña encuesta, efectuada por un muxe en un cumpleaños sobre la calle Libertad, se definió que casi todos de este grupo, de la muestra de más de diez muxes, admiten comprar afecto físico. Angélica lo pone en sus divertidas palabras que surgen de la realidad que la rodea: “Diversité de la compra V y chupandee [dos culos].”³⁵ Lo que se traduce de algún modo como: “Diversidad de los que compran verga y están entre dos culos”. Este dicho misterioso refleja la realidad muxe entre “culos” y “vergas”, el sexo y el dinero que lo compra. Sin embargo, uno de los peores insultos entre muxes es llamar a otro como una “compra V [verga]”, aunque en la práctica las diferencias son pocas, porque se conquista al hombre además de los atributos físicos, con el alcohol o los regalos, finalmente de cualquier forma posible.

No es ningún enigma que la existencia muxe sea concebida en términos sexuales. Angélica lo declara: “Los hombres piensan que lo único que quieren las locas es coger.”³⁶ Existe una creencia común que conduce el comportamiento sexual de los hombres, la misma de esta oración citada, que supone una disposición sexual muxe a favor del hombre, el objeto de sus deseos, que le da el permiso de invadir su privacidad o su cuerpo en cualquier momento. Se podría decir que en su pensamiento los muxes son un bien común que les pertenece a los varones como una clase de anexo a su masculinidad. Además, los hombres consideran que un muxe está siempre buscando el sexo y curiosamente en muchos casos no se equivocan.

El discurso muxe se enfoca en estas preocupaciones cotidianas de no contar todo el tiempo con los recursos sexuales, como una muxe lo expresó:

35 - Angélica 15/07/2013.

36 - Angélica 19/02/2013.

“Hoy no hay nada de verga.”³⁷ Los muxe suelen hablar mucho de la forma y tamaño del falo y cuando esta materia prima escasea se quejan porque conseguirlo es el propósito de su andar nocturno en la calle, especialmente de los sexoservidores como es el caso de esta muxe gunaa huini quien me hizo este comentario a medianoche. Y siguió: “Mejor me abro para que investiguen adentro.”³⁸ Al enterarse que un investigador más estaba de visita en la ciudad, esta muxe mujer bromeaba al respecto ocupando estas palabras irónicas. Lo que es seguro, es el hecho que no podemos hablar del performance o discurso muxe sin hacer referencia explícita a sus vidas sexuales, impulsadas con gran fervor, como ese fuego sagrado de Vesta, divinidad romana, de su templo interno, es decir la fuerza del cuerpo convertido en placer que representa el sustento divino de su andar. Como en el imperio romano, si este fuego eterno está por apagarse, eso sólo puede significar destrucción de la muxeidad.

El sexo con un muxe es apasionado, entregado, completo, es perderse en el juego de seducciones y placeres intensos, orgasmos que son adictivos, es moverse entre las fantasías más allá del género, metáforas del otro mundo que ni las mujeres ni los gays conocen, es desear sin fin, es vivir entre dos cuerpos a ultranza, lejos de las miradas o la heteronormatividad que condena a la monotonía, es frotar almas sin saber cómo separarlas en medio de una eterna tormenta de regocijo, satisfacción carnal con muchas emociones de mundos que se traslapan en una sola experiencia que cambia la existencia. Es volverse ciego a las diferencias fingidas, sentir plenamente sin importar las limitaciones que lo social impone a los cuerpos que desean sin saber dónde empezar y dónde terminar, es un universo en sí, tan ambivalente y fascinante como esa primera mirada cruzada con un místico muxe quien vive del arte de la seducción desarrollado como un arte de compartir

37 - Peregrina 21/05/2013.

38 - *Ibíd.*

mundos sin jamás acabar.

Muxes y mayates

En Juchitán la expectativa heterosexual es débil, mientras el bisexualismo técnico³⁹, es decir más sexual que emocional, es muy difundido. Hay datos que indican que México es uno de los países con mayores índices de bisexualismo porque uno de cada dos hombres o mujeres ha tenido algún tipo de experiencia sexual con alguien de su mismo género⁴⁰. En Juchitán esta frecuencia es todavía mucho más densa que a nivel nacional. Según María del Carmen Chávez, una epidemióloga local con vasta experiencia clínica de sexualidad (y también una de mis entrevistadas), 99 por ciento de los hombres juchitecos tienen relaciones con otros hombres, como se establece en la terminología de sexología con la abreviación HCH. El hecho de que prácticamente todos los hombres se acuesten con muxes además de las mujeres apunta hacia el concepto de heteroflexibilidad. Este término se refiere a las personas con una inclinación heterosexual definida, pero que están dispuestas a mantener relaciones sexuales con otras personas de su mismo género. Los bisexuales son capaces de enamorarse de personas de distintos géneros, pero los heteroflexibles simplemente practican sexo con la persona que le convenga sin involucrar sus sentimientos y sin intención de ser fiel. Estas observaciones aquí explicitadas, son uno de los puntos de partida para analizar la sexualidad local con el objetivo de contextualizar y comprender la vida muxe.

La cultura sexual juchiteca es abierta a cierto tipo de bisexualidad posibilitando encuentros casuales con los muxes, quienes casi no pueden, o no

39 - Con el bisexualismo técnico entiendo la inclinación hacia ciertas prácticas sexuales fuera de la orientación estrictamente heterosexual sin que se asuma ninguna identidad correspondiente (bisexual) o compromiso emocional alguno.

40 - Para más información, véase Carrier (1985).

quieren, tener pareja. Incluso es común que una familia apoya más a su hijo muxe si éste no tiene una pareja estable, porque de esa forma sus padres pueden asegurarse que también en el futuro, su hijo muxe, seguirá contribuyendo al bienestar en casa. Los hombres son accesibles para experiencias sexuales con los muxes desde la perspectiva ganar-ganar, porque en muchos casos su involucramiento implica recibir placer y bienes materiales, además el acceso sexual es más directo y sencillo que con las mujeres.

En la terminología sexual se distingue principalmente entre un ramón y una ramonera. Un ramón desempeña un supuesto rol activo, con el gusto secreto de “hacer tortilla”⁴¹, “voltearse”, ser penetrado o ser inter. Una ramonera es un muxe obligado o impulsado a penetrar al hombre macho, sin que éste tenga el gusto de hacerlo. Aunque existe cierta similitud con los términos activo y pasivo, manejados en las generaciones jóvenes (menores de treinta años), todavía se ocupa más el marcador lingüístico de “ramón”. Tradicionalmente se ha pensado que el hombre penetra y la mujer recibe; mientras el término “ramón” señala el hombre manipulador que aparenta ser mayate, sin cumplir con los requisitos sexuales de carácter fálico, y jugando con la mentalidad de ser una superficie receptora de su signo sexual, es decir, el pene. Cabe destacar que un muxe que “ramonea” está socialmente sancionado porque implica el papel de penetrar, función que se espera que cumpla el hombre, “ramoneando” al muxe mediante una acción activa. Consecuentemente muchos muxes se quejan que la costumbre de “voltearse”, aplicada por los amantes masculinos, está de moda y altera el orden “natural” del deseo sexual, desde luego esta costumbre complejiza el juego de las identidades y las prácticas sexuales. Antes se suponía que el hombre buscaba al muxe para tratarlo como una mujer, pero hoy en día hay hombres con la mentalidad de “voltear” a la hembra para convertirla en un macho.

41 - Con este concepto local se hace referencia al hábito de tener sexo entre iguales, entre dos “locas”.

Los “maridos” son los mayates permanentes, aunque la permanencia no es tal, en realidad es temporal. De hecho “marido” se usa en un sentido ciertamente irónico, por ello también uso comillas. La relación con los “maridos” se basa en encuentros sexuales regulares, para lo cual se utiliza la expresión “acostones”. En esta relación existen otras reglas, a menudo los “maridos” reciben beneficios materiales por involucrarse en estos arreglos extramartiriales. En este caso, el “marido” no mantiene al muxe (como correspondería por el rol de mujer que ocupa), sino que más bien es el muxe que mantiene a su amante. Así el representante del tercer género juchiteco, es quien quiere entregar su cuerpo para ser dominado, aunque también lo hace por el gusto de dominar económicamente al posible ramón o al hombre “auténtico”, el mismo quien lo “chapea”⁴² limpiando de una vez su campo fértil.

Es curioso hacer notar que la práctica sexual de los sujetos masculinos con los muxes no los convierte en menos hombres porque la masculinidad en Juchitán no está tan estrictamente ligada a la matriz heterosexual como en otras ciudades del país. Por esta razón, no sólo estamos hablando solamente de una sexualidad más abierta o más diversa, también tenemos evidencia de un sistema de género que se compone de otra forma en relación al patriarcado que produce homofobia, la masculinidad hegemónica que moldea las identidades y la heteronormatividad que regula los cuerpos sexuados. Hasta se podría argüir que la sexualidad y el género no están interconectados de una manera típica.

Juchitán es también un mundo de discursos dobles: los muxes dicen que no compren hombre y los hombres dicen que nunca se acostarán con un muxe, pero como se ha expuesto la realidad es otra. Sin embargo, es conocimiento general reconocer ambas prácticas como parte de la cotidianidad istmeña. Tanto el mayatismo como la prostitución masculina son fenómenos ordinarios en esta ciudad istmeña. Tradicionalmente se suponía que un

42 - Con esta expresión de jerga juchiteca se refiere al acto de penetración.

mayate se acuesta con un muxe por interés sexual, no por interés económico, pero hoy en día el límite entre un sexoservidor profesional y un joven con ganas de tener relaciones sexuales se está disolviendo. Es realmente sorprendente ver la extensión de la prostitución entre los hombres jóvenes de Juchitán tomando en cuenta lo poco exitosa que es la prostitución muxe a nivel local⁴³. Existen jóvenes menores de edad que compran su ropa vendiéndose de muxe a muxe según la demanda. Los muxes responden a esta oferta yéndose de “palo a palo”, como su nombre de “iguana” les exige en el folklore local.

Camelia explica la situación del mercado sexual generado entre la oferta y demanda, sostenido por el intercambio muxe – mayate: “porque los hombres nada más buscan al gay por cuestión económica, para que les compren su ropa, para que les compren su celular, para que les compren esto ¿Para qué se hacen tontos? [Los muxes] viven una fantasía que realmente no va de acuerdo con la dignidad de uno como ser humano.”⁴⁴ Y sigue matizando el panorama que no descarta motivaciones de invertir el dinero ganado en el noviazgo con una mujer, puntualizando las complejas interconexiones entre lo que podemos describir como el drama entre una novia consentida y un muxe utilizado y abusado:

Ahora los chavos, los hombres, los heterosexuales, cuando tienen una necesidad económica, cuando no tienen una lanita para llevar a su novia al cine, llevarla a bailar, llevarla aquí, buscan otra alternativa cuando no les dan sus papás dinero, irse con un muxe antes, un día antes o dos, tres ¿Por qué? Porque los mayates saben que de ahí van a sacar lo que ellos necesitan, ¿sí? van a irse con un gay, y el muxe lógico que sí está dispuestísimo y si le agrada el chico, tienen relaciones. La gran

43 - La prostitución muxe tiene pocas posibilidades de generar dinero dentro de Juchitán o el Istmo de Tehuantepec. Por lo tanto, sus practicantes logran más fácilmente ganancias en la capital oaxaqueña o en la Ciudad de México, donde existe una demanda del mercado sexual. En Juchitán la situación es otra: muy pocos muxes venden sexo, pero muchos lo compran de los mayates. En este sentido, es importante distinguir entre dos contextos muy diferentes de labor sexual.

44 - Camelia 20/07/2012.

mayoría, la gran mayoría, aunque muchos se escudan diciendo “yo jamás haría el sexo con otro hombre”, o sea con un muxe, jamás, pero, sin embargo, mejor se queden calladitos porque la mayoría les encanta talonear a los gays, les encanta andar sobre todo con los muxe que tienen lana. No se van a ir con un gay que no tiene lana⁴⁵.

Al preguntar si los mayates cobran por el sexo, la respuesta de Camelia, un maestro norteño adoptado muxe juchiteco, afirma sin dudas: “todos, la mayoría, noventa y cinco por ciento podría decir, noventa y cinco por ciento de los heterosexuales que tienen relaciones con muxe, todos buscan su dinero, cuando no es dinero, ropa, que les regales ropa, calzado, etcétera.”⁴⁶

Estamos hablando de una situación ambivalente, tanto positiva como negativa. Por un lado, el muxe tiene el derecho y la libertad de realizarse socialmente, pero por otra parte el muxe tiene que someterse al orden patriarcal y al deseo heterosexual, convertido en un bisexualismo técnico o bien en heteroflexibilidad. Uno podría preguntar quién sale ganando, ¿el hombre que cumple su deseo sexual y recibe dinero o el muxe que cumple su deseo sexual haciendo la mayor parte del trabajo en la cama y paga por hacerlo? No toda la vida muxe es para celebrarla en las velas: el muxe es dominado por el hombre quien lo penetra y quien le cobra, es decir, existe una dominación sexual y económica. Sin embargo, también existe una seducción del muxe hacia el hombre, un deseo de disponer de su cuerpo y deshacerse después de su presencia.

Los mayates, en su relación destacada con los muxe, más sexual y comercial que emocional, son otro reflejo más de la moralidad juchiteca. Chispita habla del lado monetario del asunto:

Ya hay muxe que cobra y hay muxe que paga. Hay quien no

45 - Ibíd.

46 - Ibíd.

cobra ni paga, pero viene siendo, como quiera, invita.

Antes el sexo fue reservado para el matrimonio: los muxes salían ganando. Ahora que los novios ya tienen sexo con las mujeres el interés no es tan grande: ¿Qué le va a ver al muxe?

Existen charlas de “cuánto me das si quieres acostarte conmigo”: tiene que pagar el muxe. Antes buscaban más a los muxes. Por orgullo dicen los muxes que ‘yo no pago’, pero todos pagan. Si no lo paga en efectivo, lo paga con cerveza, lo paga con boletos de cine, lo paga con tomar café, lo paga con un tenis, lo paga con un pantalón o un regalito. Todo eso genera dinero. Y antes no.⁴⁷

Chuchín presta atención al otro punto razonando que no se trata de una pareja o un compañero más que por ratos porque no existe fidelidad:

Pero sí pues. Igual aquí los mayates hacen que los muxes vivan diferente, no. O sea, es como la pareja de los muxes, el compañero.

Pero ese un compañero no es. Tal vez es un compañero por ratos. Así sexual como dices, pero muchos se afirman, se pliegan a esa persona, a un mayate. Yo por lo menos no veo así, que es mi pareja porque no es.

Muchos dicen que es su marido, siguen unos meses...pero no... no que dure mucho...y aunque fueran cinco años, no hay fidelidad. Y yo creo que en un matrimonio lo que debe de ver es una fidelidad, no. Ni uno de los dos, ni el muxe ni el mayate es fiel. Mucho menos el muxe creo yo...⁴⁸

Karly, por su parte, nos habla del aspecto sexual en referencia a los mayates: “la mayoría de mis encuentros han sido solamente sexo oral.” ¿Por qué crees que ha sido así? Considera que, por los lugares, no se prestan para mucho tiempo, no son seguros para tener sexo. Por otra parte, es lo que quieren los mayates:

47 - Chispita 22/06/2012.

48 - Chuchín 04/07/2013.

Sí te dejan a veces para mamársela. La mayoría sólo les gusta el sexo oral. Si uno quiere ser penetrado, pues como que ya entra a esa parte de un beneficio hacia ellos, económico. Te dicen ‘si quieres que te coja, tienes que darme algo’.

Sí...de hecho me tocó hacerle el primer sexo oral a un chico de la prepa que me gustaba mucho. No quería, no quería, lo convencí después de tanto y aceptó. Estaba bien bonito. Y si me di cuenta que no quería porque se estaba haciendo mucho de rogar. Yo digo que también tiene que ver si existe un gusto, una atracción, porque como te digo nos ven luego como si fuéramos chicas. Todo eso influye, si nos viéramos muy robustos, feos, cochinos, quizás no accederían.

E: ¿Tú crees que [cierto muxe conocido] compra (sexo)?

Sí, claro que compra, no lo creo, estoy seguro. Todos los muxes de la séptima compran hombres. Y otras se venden⁴⁹.

Dennis complica más el panorama general hablando al mismo tiempo de mayates de corazón y mayates interesados cuyos gustos pueden ser intercambiados de varias formas:

E: ¿Y tú cómo ves el asunto de mayates y muxes porque muchos tienen que pagar al chico para tener relaciones?

A veces cuando el mayate, dijera que es de corazón, no te cobra. Pero hay mayates que les gusta tener sexo con muxes, pero que también les gusta pues cobrarles, sacarles dinero. El mayate quiere estar contigo, pero aparte de que quiere estar contigo, quiere también que le pagues. Y hay mayates o hay hombres que no, están contigo por un simple gusto y no te piden nada, no. Yo creo que hay ahora sí que de todo.

Ya son muy pocos los mayates...ya no existen mayates como an-

49 - Karly 27/06/2012.

tes. Todos quieren que les pagues, que les invites la cerveza, que los invites a salir.

E: ¿Por qué será que ha cambiado y también quieren aprovecharlo?

Porque ahora pues muchos estudian, y aparte que estudian también son viciosos, quieren que uno les pague su vicio.⁵⁰

Durante la entrevista expongo mis motivos analíticos de percibir un arreglo necesario de gustos entre los muxes y los mayates: Pero digo que no sea posible pensar que es al revés aquí: los muxes como quieren un hombre macho y los mayates quieren un hombre afeminado, que son los muxes. Y se está arreglando de una forma diferente. Por eso existen mayates porque uno podría decir que no existe muxe sin mayate. ¿Por qué con quién se acostaría entonces? No quiere un gay, ni quiere una mujer, quiere un hombre macho.

Dennis comentó en las opciones “no, no, aja”. El hombre macho ya lo consigue como quiera, con dinero, con alcohol. Así es. Ya le tiene que costar su dinero para que el hombre acceda.⁵¹

Tommy se distancia de los mayates, aclarando que busca más bien relaciones estables de mutuo interés:

E: ¿Consideras que es natural que los muxes tengan mayates como parejas sexuales?

Yo creo que No.

E: ¿No crees que es natural? ¿Por qué?

Porque hasta donde yo sé, el mayate es aquel chico que fuerza

50 - Dennis 10/10/2012.

51 - Ibíd.

su cuerpo para estar con otro chico, pero a cambio de dinero. Tener una pareja, no necesitas dinero. Nada cambia que están juntos. Eso sí es cierto.

En este caso vamos a decirlo, así como para algunas personas no existe el género. O sea, no existe ni el hecho de ser mujer, hombre, lesbiana, gay, homosexual, muxe. No existe género. Pero que este sea más entendible, sabemos que en una relación de pareja es distinto estar con un mayate que un chico gay, un chico que busca lo mismo que tú. Es distinto.

E: ¿En este caso tú qué encontrarías distinto en ello?

Un gay está contigo por ser gay y un mayate está contigo porque le das cosas materiales o dinero.⁵²

Conclusiones

Para cerrar esta breve discusión sobre la sexualidad muxe, con motivaciones identitarias, monetarias y hedonistas, considero pertinente señalar que este grupo de pertenencia étnica zapoteca del Istmo de Tehuantepec, encaja mejor en algún concepto innovador como la “heterosexualidad torcida”, para describir su deseo dirigido hacia atributos masculinos heterosexuales, simplemente porque una descripción incierta abre más posibilidades que cierra. Por lo tanto, no favorezco el concepto de homosexualidad en estos contextos fuera del lente occidental de categorización.

Como Lang (1997, p. 104-105) ha observado en el ámbito de los dos-es-íritus (Two-Spirit) de Estados Unidos, existen encuentros sexuales entre personas del mismo sexo biológico sin que se trate de personas del mismo

52 - Entrevista realizada por Karly, Tommy 31/10/2013.

género. La situación entre los muxes juchitecos es similar: cuando un hombre heterosexual tiene relaciones con un representante del tercer género, no penetra un orificio masculino sino uno distinto, uno socioculturalmente significado en el terreno de la otredad sexo-genérica. Esta noción es fundamental para analizar la sexualidad muxe con mayor detalle sin limitaciones conceptuales.

En el proceso de investigación se han descubierto elementos, previamente señalados, para cuestionar la homosexualidad y la cultura gay desde el conocimiento etnográfico de la muxeidad. En este sentido se ha aportado un granito a la discusión sobre la homosexualidad como una subcultura occidental que no tiene validez universal. Cada ámbito sociocultural define los espacios de su propia sociedad, incluyendo la sexualidad y las identidades sexo-genéricas. Por esta razón, desde el punto de vista queer y etnográfico de la muxeidad, no hay suficiente respaldo empírico para apoyar posturas occidentales del homosexualismo como un concepto válido en otras áreas del mundo, no en el Istmo de Tehuantepec, no en el Perú (HORSWELL, 2005), no en la India (NANDA, 2007), no en Tailandia (JACKSON, 2007) ni en Birmania (COLEMAN, 2014) o Indonesia (BOELLSTORFF, 2007). Es más recomendable hacer uso de una imaginación etnográfica para explorar las sexualidades de otras culturas.

Referencias bibliográficas

BARTLETT, N. H; VASEY, P. L. A Retrospective Study of Childhood Gender-Atypical Behavior in Samoan Fa'afafine. **Archives of Sexual Behavior**, n. 35, p. 659-666, 2006.

BOELLSTORFF, T. **A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia**. Durham: Duke University Press, 2007.

BOURDIEU, P; PASSERON, J.C. Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica. In: BOURDIEU, P; PASSERON, J.C. **La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza**. España: Editorial Popular, 2001, p.15-85.

CARRIER, J. M. Mexican Male Bisexuality. **Journal of Homosexuality**, Nova York, v. 11, n. 1-2, p. 75-86, 1985.

COLEMAN, E. “**Gender Variance: A Description of the Achaut (gender non-conforming males) who are Nat Kadaw (spirit mediums) in Burma [Birmania]**”. Palestra apresentada na Universidade de Minnesota, Programa de Sexualidade Humana, 08/10/2014.

CÓRDOVA, R. Mayates, chichifos y chacales: trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz. En: MIANO B. M. (coord.) **Caminos inciertos de las masculinidades**. México: CONACULTA-INAH, 2003. p.141-161.

HORSWELL, M. J. Decolonizing the Sodomite. **Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture**. Austin: University of Texas Press, 2005.

JACKSON, P. An explosion of Thai identities: global queering and re-imagining queer theory. En: PARKER R.; AGGLETON, P. (Ed.). **Culture Society and Sexuality: A Reader**. Londres y Nueva York: Routledge, 2007.

LAAKSONEN, S. T. T. **Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxe juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género más allá de la heteronormatividad.** México: CIESAS, 2016.

LANG, S. Various Kinds of Two-Spirit People: Gender Variance and Homosexuality in Native American Communities. En: JACOBS, S.E.; WESLEY, T; LANG, S. (Ed.). **Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality.** Urbana: University of Illinois Press, 1997.

MORA, J. R. **Cuestionar la masculinidad hegemónica. La identidad de género desde la perspectiva propia de la práctica. El caso de los mayates en Juchitán, Oaxaca.** Dissertação (Mestrado) – Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO, Oaxaca, 2015.

MORENO, S. Á; PICHARDO, G. J. I. Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad. **Revista de Antropología Iberoamericana**, n. 1, v. 1, p.143-156, ene-feb, 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/623/62310110.pdf>

NÚÑEZ, N. G. Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades: antropología, patriarcado y homoerotismos en México. In: CAREAGA, G.; CRUZ, S.S. (coord.). **Sexualidades diversas: Aproximaciones para su análisis.** México: UNAM- PUEG, Miguel Ángel Porrúa, 2004. p. 317-347.

PRIEUR, A. **La casa de la Mema. Travestis, locas y machos.** México: UNAM-PUEG, 2008.

ROBLES M. J. A. **Cuestionar la masculinidad hegemónica. La identidad de género desde la perspectiva propia de la práctica.** El caso de los mayates en Juchitán, Oaxaca. 2015, Tesis de maestría. Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO, Oaxaca.

A sexualidade muxe e o amor sem compromisso: uma experiência etnográfica em Juchitán, Oaxaca¹

Sami Tapio Tenoch Laaksonen

O objetivo deste capítulo é baseado na interpretação da sexualidade muxe como um eixo organizacional das identidades, cuja detida observação revela diferenças consideráveis em torno da homossexualidade ocidental. A homonormatividade que muitas vezes guia a observação das sexualidades do outro é criticada pelo peso etnocêntrico que sua aplicação implica. Portanto, meu objetivo é projetar o ponto de vista dos atores sociais, cujas práticas rompem com paradigmas convencionais.

Muxes – o terceiro gênero zapoteco

Os e as muxes² são definidos aqui como pessoas com características travesti, transgênero, homo-heterossexual e sui generis organizadas no entorno sociocultural zapoteca do Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, onde vivem uma relação ambivalente com o ocidente, uma vez que também são influenciadas pelos complexos processos de globalização. Poderíamos referir-nos aos e às muxes como um terceiro gênero zapoteco, porque muitos consideram que não são nem homens nem mulheres, mas muxes com seu lugar particular na sociedade. A muxeidade é uma forma peculiar de combinar os atributos femininos e

1 - O capítulo tem como base a tese de doutorado intitulada “Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxes juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género más allá de la heteronormatividad (2016).

2 - Segundo os próprios sujeitos, o uso dos artigos masculinos e/ou femininos em referência aos muxes é indiscriminado: é possível referir-se a estas pessoas como homens e/ou como mulheres.

masculinos em um terceiro gênero com expectativas sociais próprias. Trata-se de sujeitos resistentes à heteronormatividade dominante, pessoas performáticas e lúdicas que conduzem seu estilo de vida original no sul do México a partir de seu próprio espaço liminar sem respeitar os limites convencionais da masculinidade e da feminilidade.

Quanto à autopercepção, os muxes podem dividir-se em um contínuo entre dois grupos principais, ainda que entre eles exista uma ampla gama de posições cruzadas e intermediárias: os que afirmam sentir-se como uma mulher se vestem e se comportam como tal e os que se assumem como homens com preferência emotiva e sexual por outro homem. Cabe destacar que os limites entre um tipo e outro são pouco claros e móveis. Se tomarmos em conta as sexualidades e as outras identidades, podemos supor que há quatro tipos de muxes: masculinos, femininos transgênero e travesti e gay. Seus papéis são até certo grau intercambiáveis segundo a situação, a idade e o status socioeconômico.

Através do meu trabalho etnográfico³ em Juchitán cheguei a uma tipologia muxe que apresentarei em seguida argumentando a favor de uma diversidade muxe. Existem muxes ngui ou muxes homem, pessoas predominantemente masculinas que nunca se vestem de mulher, que muitas vezes possuem uma atitude crítica em relação às muxes travestidas. Esta primeira geração de muxes representa a comunidade de tempos anteriores quando não existia travestismo, mayatismo⁴ ou prostituição. Seria possível identificar os muxes profissionais dentro desta categoria porque seu trabalho em contextos mais

3 - O trabalho de campo dialógico realizado em Juchitán ininterruptamente durante 15 meses entre junho de 2012 e agosto de 2013 incorpora uma metodologia diversa e auto-etnográfica que significou um profundo envolvimento com a comunidade muxe, dia e noite, para praticar observação participante, conhecer o contexto local, realizar entrevistas, conviver, participar das atividades festivas, constatar interações grupais, tirar fotografias e gravar vídeo, sendo estas tarefas realizadas na convivência com muxes o tempo todo, o que exigia a adoção de vários papéis intercambiáveis, seja como amigo ou até mesmo um potencial objeto sexual. Como resultado, foi produzida uma etnografia que podemos chamar dialógica, ou seja, que se desenvolveu na perspectiva do ator.

4 - Com “mayatismo” quero fazer referência à disponibilidade sexual dos homens heterossexuais, motivada por intercâmbios monetários e materiais com os muxes.

formais, como escritórios de contabilidade e advocacia ou escolas, exige deles uma apresentação mais discreta, mesmo que só se vistam em ocasiões mais formais. Há também aqueles que, após completar sua carreira acadêmica, expressam mais livremente seu travestismo sempre e quando isso não comprometa sua profissão.

Na segunda geração de muxes poderíamos identificar as muxes mulheres ou muxe gunaa, pessoas transgêneras que têm uma trajetória de vestir-se de mulher e assumir uma identidade feminina. Nesta categoria de muxes se situam vários personagens mais conhecidos da comunidade, lideranças, microempresárias, estilistas e coreógrafas. Em virtude da identidade feminina as muxes gunaa são o grupo mais próximo das mulheres, as mesmas que se inspiram em sua forma de vestir-se, arrumar-se e dançar ou por serem suas clientes frequentes em clínicas de estética ou comprarem roupas junto a elas. Os muxes começaram a vestir-se como mulher nos anos noventa, segundo suas próprias palavras, tomando o exemplo de travestis que eles viam na televisão. Organizaram shows travesti e alguns adotaram o caráter transgênero (ou mais permanente) desta performance. Este é o protótipo muxe mais marcante a nível local, regional, nacional e internacional.

Como um terceiro grupo distinguiria os muxes travesti. A maioria deles vive sua vida como garotos com um grau variante de aparência feminina e/ou masculina, ainda que se vistam ocasionalmente, por exemplo, para brilhar nas velas⁵ muxes ou em outras ocasiões especiais. Este grupo tem características semelhantes à identidade gay, e alguns deles preferem este termo ou chamam seus companheiros de “putos” ou “loucas”⁶ ao invés de muxe. No entanto, sua

5 - As velas juchitecas são uma instituição sociocultural específica, isto é, festejos comunitários onde se pratica a reciprocidade sendo geralmente organizadas em homenagem a um santo como no caso de San Vicente Ferrer, o patrono de Juchitán. Porém, distintos grupos profissionais realizam suas velas cujo ciclo contempla várias atividades, como esculpir a cera, o shiveo (mês, neste caso, a chegada do mês da vela), a calenda ou anúncio da festa, a vela, a regada de frutas, a lavagem de potes e a recalentada.

6 - Além destes termos ao longo dos textos também poderão ser encontradas outras expressões para se referir aos (às) muxes, entre elas intrépidas, jota, ramón, muxito (muxe criança). (Nota do Tradutor).

muxeidade se impõe frente à ideologia gay em distintos âmbitos da vida, como na sexualidade e no travestismo, levando em conta que os muxes travesti geralmente não compartilham a ideia de uma relação sexual recíproca ao estilo gay nem expõem seus órgãos sexuais a seus parceiros e têm o prazer de vestir-se como mulher, o que a maioria dos gays não compartilha com eles.

O quarto grupo, que rapidamente tem crescido em Juchitán, são os muxes gays, que veem nesta identidade uma esperança de viver como classe média, isto é, como profissionais com carros e casas próprias, conforme idealizam mentalmente este estilo de vida. Hoje em dia, um jovem talvez esteja mais tentado a adotar a identidade gay em lugar de uma identidade muxe devido a seu maior nível de educação, o que pode implicar a perda de alguns elementos socioculturais formativos da muxeidade. Em um tom crítico é possível argumentar que a maior instrução ameaça a existência muxe, da mesma forma que, emprestando a terminologia da linguística e da biologia, poderia ser visto como uma espécie em “perigo de extinção”, ante as expansões agressivas de uma cultura global unificadora. Cabe destacar que geralmente um muxe é ou era caracterizado por sua baixa escolaridade, como uma pessoa que fez sua própria vida a partir de um ofício apreendido. Atualmente, a situação não é tão simples. Não obstante, podemos dizer que o maior nível socioeconômico e os maiores níveis de educação formal estimulam mais a identidade gay do que a identidade muxe, esta última esta arraigada na cultura tradicional e oral zapoteca. Além disso, é pouco comum que as famílias com renda mais alta, ou das camadas mais altas da sociedade, aceitem um filho travestido. A gaycidade parece ser algo mais atrativo para os jovens, a chamada terceira ou quarta geração de potenciais muxes, por sua associação com o mundo midiático e a vida urbana, a mesma que se impõe em Juchitán ano após ano, e nas cidades de influência hegemônica como Oaxaca, Puebla e o Distrito Federal. A fronteira entre uma muxe travesti e um muxe gay não é muito clara. Isto porque um gay pode converter-se em um muxe ou vice-versa.

Como todas estas tipificações mostram, as linhas entre uma e outra identidade são flexíveis e móveis, até certo grau intercambiáveis e dependentes de outros fatores como a idade, a profissão, a localização geográfica, o status socioeconômico, entre outros. Falar de um gay juchiteco também não tem o mesmo significado que falar de um gay “defeño” (da capital do país), em termos de estilo de vida, parceiros e sexualidade, porque o ambiente sociocultural de Juchitán impõe certa particularidade a qualquer identidade ou prática. Os muxes têm uma visibilidade maior na sociedade zapoteca que os gays em razão do seu papel central na divisão social do trabalho.

As “operadas”, isto é, os muxes transexuais, são um capítulo à parte, embora eles pertençam à mesma comunidade istmenha. Depois do exitoso exemplo de América, uma muxe pioneira e protagonista, há mais de dez anos, alguns muxes têm seguido o caminho de implante de seios e operações no rosto. Em todo caso, este grupo de muxes transexuais é relativamente pequeno, em torno de dez, quinze pessoas, e quase todas praticam a prostituição. Portanto, não se trata apenas da realização de sua identidade de gênero, mas também de um investimento no que lhes dá de comer. Quase todos os muxes deste tipo vivem no Distrito Federal visitando Juchitán periodicamente ou durante as festas. As operadas, no entanto, têm modificado também outras partes de seu corpo, principalmente os glúteos, o quadril e as pernas com Botox ou silicone, misturas conhecidas localmente como “mamilas”. Este costume com possíveis consequências graves para a saúde, como a obstrução de vias sanguíneas, tem se estendido a alguns jovens muxes em Juchitán da mesma forma que o uso de hormônios, especialmente do tipo que se utiliza para interromper o ciclo reprodutivo da mulher, com o objetivo de causar modificações corporais.

Sexualidade precoce

Como as “jotas” (termo utilizado pela autora) de Nezahualcóyotl entre-

vistadas por Prieur (2008 [1994]) nos anos noventa, provenientes de condições precárias de vida, os muxes juchitecos iniciaram sua vida sexualmente em uma idade muito precoce, comumente antes de completar dez anos, tendo alguns apenas seis anos de idade. Este é o caso da grande maioria de meus interlocutores consultados.

Como os testemunhos muxes demonstram, a muxeidade é um estilo de vida que eles e elas relacionam com a feminilidade, por seus atributos e comportamentos. Por outro lado, esta feminização precoce de suas existências é levada ao ambiente da sexualidade, ao desejo que eles sentem pelos homens, seus pênis e o falocentrismo que se desenvolve gradualmente. Em contraste, os adolescentes, que os abordam insinuantemente, percebem-nos às vezes como possíveis objetos de desejo sexualmente disponíveis, sobreinterpretando o interesse muxe por homens mais velhos. Estas conceituações dos jovens surgem de um contexto eroticamente marcado, onde tanto o sexo como a comida são naturalizadas em todas as suas expressões. Portanto, não devemos estranhar que as relações de adolescentes com muxes mas velhos sejam muito comuns.

Uma entrevistada de Prieur, Martín-Marta, uma travesti com trajetória sexual iniciada aos seis anos, descreve a situação comum a dezena de muxes:

Gostava de ver como os meninos urinavam, mas me fascinava mesmo era com um homem mais velho. Me encantava ver seu membro. Pois eu já tinha essa tendência ao homossexualismo [ou heterossexualismo]. Não me arrependo, pois eu gosto, porém o que ocorre é que antes de querê-lo, me forçaram a fazê-lo. Um vizinho me forçou a fazer amor com ele. E a verdade é que eu gostava do cara, mas ele me forçou. Conversou comigo, me seduziu com alguns sorvetes. Eu fui pelo deleite, mas não sabia em troca do que. Ele foi para a cama e começou a se despir, retirou seu membro e começou a esfregar. Como eu também fui tentado pelo que ele tinha tendências, eu o vi e me aproximei dele pela curiosidade de pegá-lo. Ele começou a fazer amor comigo e então continuamente me dava bolachas ... e assim seguia com ele. Também um dos meus irmãos queria, ele era dois anos mais velho do

que eu. Então, secretamente, coloquei-me sob a cama e fizemos amor. Gostei, mas não sabia o que era. Bem, era a ignorância de ser pequena. (PRIEUR, 2008: 138).

Esta relação durou três anos até que os pais do menino puseram fim a relação e o homem teve que sair da colônia. Não há argumentação suficiente para condenar completamente o sexo entre pessoas de diferentes idades, seja de meninos ou anciãos, sem que esta argumentação implique o questionamento radical dos valores de uma sociedade, como a mexicana, onde a sexualidade da criança não é reconhecida, tampouco é permitido demonstrar afeto entre pessoas do mesmo gênero que supostamente têm que encarnar. Em outras palavras, as demandas da heteronormatividade silenciam certas práticas sexuais impedindo qualquer aspecto da vigilância social e suas exigências hegemônicas sejam consideradas como mais fundamentais que as questões de idade, por exemplo. Portanto, é mais que lógico que as condutas, abusivas ou equitativas, de crianças e jovens com tendências distintas da heteronormatividade dominante, violenta e controladora, se deem às escondidas sem nenhuma proteção, sem que nada além das regras do jogo definidas pelos participantes. Para intervir nestas práticas seria necessário questionar os valores que regem a heteronormatividade, impossibilitando as relações mais equilibradas e íntegras pelo medo da estigmatização.

Um muxe, já em seus cinquenta anos, narra que na infância seu primeiro contato com o intenso e impressionante mundo dos homens masculinos com membros atrativos ocorreu na época em que ele foi encarregado de levar o almoço do pai em seu trabalho nas Ferrovias Mexicanas. Nesse ambiente de trabalho, em um contexto totalmente homosocial, este menino encontrou seus gostos, observando cuidadosamente homes nus banhando-se e tendo suas primeiras experiências de sexo oral com os mesmos companheiros de trabalho de seu pai, que notaram seu interesse peculiar neles. Tanto o muxito (muxe huiini) como os homens tiveram que ter cuidado para não deixar o pai da criança, em

uma posição de autoridade familiar e de trabalho, descobrir essas interações sexuais ante o temor de maiores consequências.

Há relações frágeis e contraditórias, espantosas e fascinantes entre o desenvolvimento que a criança vai sentindo como parte de sua socialização no mundo sensorial e as interpretações que as outras crianças, os adolescentes e os adultos fazem de suas tendências, sua forma de falar, seus traços como cílios largos, seu bumbum redondo e seu jeito feminino de manipular o corpo, caminhar e ser. Nos jogos de performance infantil de gênero, os resultados raramente são definidos pelas próprias crianças (sem implicar necessariamente qualquer agressão sexual, embora este aspecto também não possa ser totalmente excluído). Neste sentido, as interpretações parciais de outros são usadas para acessar a vários tipos de relações de prazer e de poder⁷, as mesmas que as crianças podem eventualmente disfrutar e até mesmo naturalizar sem muitas preocupações ou sem uma atitude reflexiva, embora não tenham sido elas quem tenham tomado a iniciativa.

Segundo a pesquisa quantitativa de Coleman (2016)⁸, realizada com 27 muxe, a idade média do primeiro encontro sexual é por volta dos 12 anos e meio, enquanto a idade dos parceiros é de 17,3 anos. Em ambos casos existe variação, sendo a idade de seis anos a mais precoce e a de trinta a maior registrada, com a tendência de que os muxe foram quase sempre mais jovens que seus companheiros masculinos. Estes dados sugerem também que 82% destes encontros sexuais foram desejados e 18% não o foram.

Por exemplo, Casandra, embora muito jovem, recorda sua primeira relação como algo distante, que já tem anos. Ao perguntar-lhe se não se sentiu abusada, confia em dizer que o fez por prazer. Além disso, como resultado de uma espécie de jogo com outro menino dois anos mais velho, uma outra

7 - É possível supor que tais relações sexuais contêm elementos da violência simbólica: criam-se fortes laços de cumplicidade afetiva entre as pessoas de diferentes idades para exercer formas indiretas de dominação. Para mais informações, veja Bourdieu e Passeron (2001).

8 - Comunicação pessoal 28/02/2016.

*criança foi introduzida em seu destino muxe, como as próprias “loucas” tendem a perceber-se: “quando criança foi minha primeira vez... Já tinha. Foi em meus sete anos, quando tive minha relação. Era um vizinho que não pertencia a minha família. Era como se estivéssemos brincando de papai e mamãe ...e aí aconteceu... Jogando e fazendo travessuras, travessuras fantásticas.”*⁹

Sexualidade muxe

A grande maioria dos muxes compartilham o gosto ou desejo sexual por homens masculinos, com comportamentos e físicos correspondentes ao imaginário do gênero depositado nos sujeitos com quem se relacionam corporalmente. Ou seja, a masculinidade estimula seu desejo sexual e ao mesmo tempo cultiva sua identidade feminina. Portanto, a expectativa heteronormativa tem funções tanto conservadoras ou reprodutivas como transgressoras e autenticamente perversas ao alterar a ordem de opostos naturalizados pelo desejo. Este argumento sobre expectativas identitárias ajuda a compreender a importância depositada nas relações sexuais como principal forma de interação social entre os muxes e seus amantes. No entanto, há também aqueles que não relacionam a identidade e a sexualidade, sendo livres para buscar apenas o prazer sem maiores preocupações sociais.

Uma mulher muxe tenta explicar uma parte central da ideologia muxe sobre as relações: “Se posso dar meu cu, porque vou dar meu coração?”¹⁰ A busca pode estar direcionada ao prazer sem ataduras emocionais que comumente causam decepções. Para a grande maioria o sexo parece valer mais que o amor, sendo o primeiro parte de sua vida diária e o segundo uma fantasia ou um sonho impossível ou até superado. Portanto, os muxes são cuidadosos ao não misturar sentimentos com o sexo, o mesmo acontecendo com o amor que

9 - Casandra 16/05/2013.

10 - Angélica citando a frase de Fanny 20/02/2013.

não faz parte do seu mundo fora da família e do seu círculo de amizades. Por exemplo, a muxe citada assegura que nunca namorou. Também há muxes que falam de sua ideia de ter companhia, mas na prática fazem o contrário. “Eu não quero parceiro. Gosto muito de sexo, mas sem compromisso.”¹¹ Esta frase faz referência a ideia comum entre os muxes, segundo a qual a imensa maioria está muito mais interessada em buscar sexo sem compromisso do que uma relação estável. Para este entrevistado em particular a falta de dinheiro é um de seus principais motivos para não buscar parceiro porque, como ele explica, não tem dinheiro para sustentá-lo. Além dos compromissos socioeconômicos que uma relação implicaria para alguns muxes, a família com suas respectivas demandas é outro impedimento para conseguir parceiros permanentes.

Há outros que atribuem promiscuidade aos muxes além dos homens que geralmente são considerados infiéis por natureza. Supõe-se que um muxe se deita com qualquer um, embora alguns confessem também que os homens percebem as “loucas” como demasiado fáceis em termos sexuais. A expectativa mútua cria as condições do comportamento sexual entre muxes e mayates¹² na perspectiva de que os primeiros não estão dispostos a renunciar sua liberdade e os segundos tampouco estão realmente interessados em comprometer-se. Esta descrição não é universal, mas pode ser generalizada a partir dos testemunhos e observações. Os danos colaterais para as relações de terceiros tampouco estão ausentes nestes esquemas de interação sexual.

Binnizá reflete o pensamento de muitas: “Somos livres para ter relações sexuais com os homens que vêm até nós.”¹³ Os encontros casuais não estão limitados por fatores secundários ao prazer instantâneo, sejam estes casamentos, redes familiares, amizades, intercâmbios materiais ou condutas de risco

11 - Panchita 10/09/2012.

12 - Segundo Córdova (2003), o termo “mayate” vem de uma palavra náhuatl que faz referência a “un escarabajo estercolero en una clara alusión al coito anal”, citado em Robles Mora (2015, p. 30).

13 - Binnizá 12/10/2012.

*para contrair uma doença sexualmente transmissível. Kike opina a respeito revelando seu comportamento sexual que não parece ter limites fixos nem regra alguma: “A maioria dos homens com quem me deito estão casados e com filhos.”*¹⁴ *Este muxe homem com características drag, isto é, performances do tipo extravagante e exagerada, revela que os filhos ou os casamentos não são impedimento algum para ele nem para seus parceiros sexuais. Há casos em que o sexo foi praticado tanto com o pai como com seu filho. A sexualidade muxe não respeita as regras sociais, mas apenas as que surgem dos desejos do próprio ator no exercício de seu prazer. Curiosamente se pensa que não há uma amizade que se respeite, mas também se diz que não vale a pena brigar por um homem porque se encontra um em cada esquina, mas as amizades são mais escassas. Os muxes são capazes de fazer muitas coisas para satisfazer seus desejos, conforme Ángel demonstra: “O muxe é um bastardo fazendo sexo, mas é todo coração para fazer outras coisas.”*¹⁵ *Quando o muxe consegue um homem pode consentir quando tiver certeza de estar com ele, mesmo que apenas temporariamente. Karly segue as mesmas diretrizes: “Por um pênis os muxes são capazes de qualquer coisa.”*¹⁶

A imagem aqui apresentada dos muxes seria muito limitada caso não tocássemos o tema da sexualidade, que não fora explicitada em estudos anteriores. A sexualidade é parte central da vida de uma “louca” juchiteca, intimamente ligada a sua identidade e sua realização performática. Karly formula a questão na perspectiva dos gostos: “Nós muxes gostamos que nos metam o pau.”¹⁷ A penetração é um conteúdo tangível de suas vidas. O sexo, do qual se fala em formas muito vulgares e diretas, paira nas mentes, nos corpos, nos desejos que estão constantemente em processo de ser realizado com alguém

14 - Kike 12/10/2012.

15 - Ángel 05/07/2013.

16 - Karly 06/08/2012.

17 - Karly 09/10/2012.

*que não resista a tentação ou está sendo seduzido por uma intrépida.*¹⁸ Nevis expressa a filosofia de muitos muxes: “Como loucas, o que fazemos quando vemos um pênis é metê-lo diretamente na boca.”¹⁹ Giovanna segue detalhando o panorama segundo o qual uma vida sexual ativa é sinônimo de felicidade: “Enquanto houver pênis, mais se desfruta da vida.”²⁰ Se partirmos do enfoque sexual o fracasso ou êxito pessoal de um muxe pode ser avaliado pela quantidade de sexo que ele consegue, compra ou desfruta. Sem dúvida, o sexo, assim como as recorrentes festas, está entre as suas diversões preferidas. Ao dizer que uma muxe vive sua identidade feminina diariamente, como transgênero, que consegue sexo, significa dizer que ela materializa a relação simbólica entre seu sentir social e seu corpo físico, expressando deste modo o reconhecimento de sua suposta beleza porque os homens a buscam e, portanto, vale a pena ser uma “louca”.

Alguns muxes jovens, como Víctor de quinze anos de idade no momento da interação, define o sexo como um destino para sua existência: “Deus me enviou para ser penetrado.”²¹ Este muxe huiini (pequeno), como se estivesse a tratar de uma devoção religiosa, considera sua muxeidade uma missão: dar prazer aos homens. Outros tantos andam temerosos em conhecer o mundo do sexo anal, sendo objetos de zombaria por seus pares mais experientes no campo. Conta-se a história de um muxito que se negava a ser penetrado, mas ao final sua amiga tinha razão: depois de sua primeira vez ele se acostumou a buscar mais experiências da mesma natureza tornando-se praticamente um viciado em sexo e deixando de lado seus medos.

Kike explicita sua ideologia sem intenções de pedir desculpas a ninguém, o que ocorre com a grande maioria: “Para que viestes a este mundo? Para dar

18 - Termo semelhante a “louca”

19 - Nevis 02/08/2013.

20 - Giovanna 07/04/2013.

21 - Víctor 28/02/2013.

prazer a este corpo.”²² O desejo e a sua realização justificam todo comportamento sexual, sendo este um argumento hedonista. Por outro lado, Kike reconhece que seu desejo tem limites: “Nunca fiz sexo com uma mulher. Eu nunca coloquei meu pênis em uma vagina. Meu bebê (pênis) não quer isso. Quando é masculino wuaah!”²³ Como estas frases demonstram, o desejo muxe está orientado para os homens, portadores da masculinidade. Logo, muitos consideram que ter relações com uma mulher vai contra a natureza ou contra o bom funcionamento de seu corpo. Kike conta que já foi seduzido por mulheres, mas preferiu não ter contato sexual com elas. Karly também obteve uma proposta direta no início da escola secundária de uma menina de doze anos que pretendia convertê-lo dizendo “eu vou te fazer homem”²⁴. Karly simplesmente rejeitou com um firme “não, obrigado” a ideia de “endireitá-lo” em nome da heteronormatividade, que deu a esta menina o direito imaginário de propor semelhante operação a um muxe afeminado reconhecendo nele a falta de uma masculinidade hegemônica. Intuitivamente o muxe respondeu com uma negativa.

As mulheres como companheiras sexuais são descartadas também quando se trata de um desejo lésbico, isto é, de uma mulher com interesse nos muxe mulheres ou femininos. Felina esclarece: “Me choco com as marimachas que querem se meter com os putos.”²⁵ Os muxe não gostam de Ngui (mulheres masculinas ou lésbicas) que procuram algum tipo de relação sexual com eles, pois esse comportamento forçado vai contra sua “natureza”.

Na realidade, existe certa competição sexual com as mulheres, embora muito provavelmente a competição mais cotidiana se dê entre os próprios muxe. Como alguns dizem, o muxe ensina o homem sobre o sexo. Isto inclui a percepção segundo a qual as mulheres quase não praticam sexo oral nem anal. As experiências dos homens com os muxe também tendem a ser anteriores às

22 - Kike 12/10/2012.

23 - Ibid.

24 - Karly 12/10/2012.

25 - Felina 02/07/2013.

relações com as mulheres. Julio, um muxe gay jovem, explica: “Aqui o comum é os homens iniciarem sua vida sexual com os muxes.”²⁶ Como se pode observar em seu argumento, o terceiro gênero zapoteco ainda defende seu lugar tradicional na sociedade em relação à iniciação sexual dos homens na sua adolescência. As conexões iniciais podem caracterizar o imaginário sexual mesmo após anos.

Práticas sexuais com preferência muxe

A naturalização de ser diferente também tende a ser contraproducente para a compreensão do próprio desejo. Núñez (2004) aborda, por exemplo, o que ele chama de “o modelo dominante de compreensão do homoerotismo entre homens no México” o MDCH criticando os binômios penetrador-penetrado e ativo-passivo, homem-gay, dominante-dominado como um obstáculo teórico-metodológico que, em virtude de seus horizontes inadequados, deixa de lado as transgressões de identidade, prazeres e significados que ocorrem nos encontros sexuais. Núñez (op. cit.) considera que os nexos com o patriarcalismo, o carácter político das vivências íntimas, por exemplo, sua capacidade de romper com ideologemas, isto é, unidades pequenas do discurso, ou os desafios de mergulhar na subjetividade masculina, não têm sido suficientemente explorados. Em vez disso, seguiu-se a corrente de uso estratégico do discurso essencialista. Como investigador, este autor tem se dado conta de que no contexto pós-estruturalista da cultura e dos conceitos diferenciados, como muxe, tem marcado as diferentes formas de conceber o desejo homossexual rompendo com o etnocentrismo anterior. Gostaria de acrescentar que o conceito homossexual – criticável por sua forte carga homonormativa²⁷ – tem muita

26 - Julio 13/11/2012.

27 - Com a homonormatividade me refiro à tendência compulsiva de normatizar todas as sexualidades sob a lógica binária excludente que confunde o gênero com a sexualidade e pretende dividir a sociedade em termos com duas orientações sexuais (hetero e homo; ou sua combinação bissexual) restringindo discursivamente a existência de outras sexu-

força explicativa por ser amplamente conhecido, mas ao mesmo tempo é tão impreciso que usá-lo no caso juchiteco seria problemático porque implicaria sua ressignificação a cada instante. Assim, falar diretamente dos muxes libera o leitor das confusões terminológicas que não contribuem ao entendimento da particularidade istmenha.

Convidando-nos a questionar o discurso dominante do erotismo, Núñez pretende estimular a imaginação antropológica do tema e sua representação. Como ele expõe, o registro das convenções sociais não pode refletir a realidade homoerótica. É necessário incluir na análise o sistema sexo-gênero, os jogos identitários e ideológicos, os poderes e os prazeres que constroem e são construídos pelos sujeitos. O autor tem razão em assinalar os erros antropológicos comuns que traçam uma linha de poder entre sujeitos afeminados e estigmatizados, penetrados por sujeitos masculinos, empoderados por dominar sem nome especial, embora, pelas costas, possam chamá-los de mayates. No entanto, a percepção é mais complexa quando os mesmos sujeitos de estudo, neste caso os muxes, detêm a terminologia dominante do campo das homossexualidades para descrever seu desejo. Então, como é possível renunciar aos binarismos eróticos?

Para responder esta pergunta continuarei explorando os homoerotismos com o sociólogo e antropólogo mexicano especializado em questões de gênero. As percepções das relações homoeróticas como relações anais predominam mesmo no discurso muxe, mas em um nível mais íntimo se admitirmos que na realidade as relações sem penetração, principalmente as que envolvem sexo oral, são a maioria. Seguindo a descrição de Núñez, no nível discursivo

alidades possíveis. A homonormatividade, como seu discurso paralelo e assimilado da heteronormatividade, tenta naturalizar o desejo homossexual e dotar os homossexuais com as mesmas características estereotípicas e essencialistas que a dos heterossexuais. O casamento gay é um claro exemplo desta tendência hegemônica que procura estabelecer uma ordem regulamentar, marginalizando as identidades e as práticas que rompem com a união imaginária e essencializada do sexo biológico, o gênero social e a sexualidade visibilizando seu caráter construído. Para mais informação, veja também Moreno e Pichardo (2006).

os mesmos atores evitam outras interações corporais como abraços e carícias ou estímulos corporais com o que ele chama “privilégio fálico” (NÚÑEZ, 2004, p. 326). Da mesma forma, muitas vezes se invisibiliza o fato de que a penetração não é necessariamente restrita a apenas um dos atores, para sustentar a imagem de autenticidade muxe como uma pessoa que não se posiciona como ativo em suas relações sexuais, como afirma Angelique: “Um muxe de Juchitán é uma mulher. Recebe, não dá.”²⁸ Este muxe jovem pensa que as “loucas” assumem o papel de gênero de uma mulher ao colocarem-se na posição passiva, como a de um ramón²⁹ no ato sexual. Aqui também se oferecem pistas de uma metonimização dos sujeitos com seus órgãos sexuais, o muxe é mulher porque se percebe a si mesmo como um orifício do desejo masculino penetrante. Efetivamente a sexualidade ou a vida erótica não se reduz a um evento genital e orgástico. Portanto, como o autor assinala temos que “reconhecer sua complexidade e diversidade em termos corporais, subjetivos, de significação e políticos” (NÚÑEZ, id., p. 328). Eu também acrescentaria que os elementos econômicos não são de pouca importância em Juchitán.

O papel “ativo” de sujeitos afeminados é malvisto e comumente associado com a prostituição muxe na capital federal onde os acompanhantes ou sexoservidores (autodenominados frequentemente como edecanes³⁰) têm que realizar este ato penetrativo como parte de seu trabalho. Por outro lado, em Juchitán essas influências são vistas como estrangeiras, lamentáveis e comprometedoras da masculinidade. Como um entrevistado de Núñez, Iván de 31 anos revela, as concepções de um “gay” como passivo são falsas:

[...] não sei porque dizem que é passivo, se ele é o quem faz tudo: você os chama, você os convence, você os leva, você os seduz,

28 - Angelique 22/08/2012.

29 - Curiosamente alguns muxes manipulam o termo “ramón” no sentido de auto-identificação como uma pessoa que gosta de ser penetrada e outros que o utilizam no sentido de identificar os mayates que gostam de ser penetrados.

30 - Em tradução livre o termo corresponde a um tipo de “acompanhante”, muito comum na linguagem da prostituição (Nota do tradutor).

você os acaricia, as vezes eles simplesmente se inclinam ou se deitam e você os beija, toca, tira sua roupa, etcetera, até fazê-los vir, nunca senti nada passivo, mas sim o oposto. (NÚÑEZ, id., p. 330).

Os muxes são ainda mais ativos quando é possível seduzir e atender o homem. Nascidos ou crescidos, pessoas com tendências heterotorcidas³¹ muxes são seguramente influenciados pelo ambiente sociocultural de suas vidas e têm desejos mais complexos que eles próprios ou de outras pessoas que conseguem representar. Podemos considerar que os muxes são homossexuais que gostam do mesmo tipo de homens que mulheres? Não é apropriado pensar binariamente ou por opostos, mas uma descrição que não esclarece ajuda a destacar a particularidade do caso: não são homossexuais tampouco são tão heterossexuais, têm sua própria sexualidade ao menos em termos práticos. Talvez possamos considerar seu desejo como uma heterossexualidade flexível porque implica um certo desdobramento tanto para o homem como para o muxe, cujo apetite sexual é dirigido a um objeto masculino. Todos os limites são artificiais e flexíveis, e o único seguro é que os muxes sabem o que querem e sabem as formas de conseguir seus prazeres no contexto juchiteco.

Como dito anteriormente, os muxes exercem sua sexualidade de uma forma distinta. Karly segue explicitando mais o tema sexual referente ao terceiro gênero zapoteco:

31 - Com este conceito me refiro a uma sexualidade *sui generis* com orientação heterossexual, sem acatar a perspectiva heteronormativa de dimorfismo sexual de oposições binárias ou a ideologia do desejo naturalizado, sendo neste caso os homens (de sexo biológico e gênero social masculinos) quem tem relações sexuais com muxes (de sexo masculino e gênero feminino, do terceiro gênero) sob uma lógica que tampouco cabe dentro da homossexualidade ou da homonormatividade dado que não desejam pessoas do mesmo gênero (o terceiro gênero), embora tecnicamente eles possam compartilhar características físicas comuns com seus companheiros sexuais, seus papéis de gênero são distintos e estas interações são significadas com base em uma lógica de encontros entre diferentes (hetero), dando-lhe uma característica de heterossexualidade flexível, ao romper com o binarismo em que somente as mulheres são vistas como objetos de desejo pertencentes em um gênero diferente.

Entrevistador³² : Como você definiria a sexualidade muxe?

Mm...que, por exemplo, os muxes, como te disse, quanto ao sexo, sempre buscam ou desejam ter intimidade com homens homens, ativos, excluindo pessoas gay ou bi, ou seja, que sejam héteros, pessoas heterossexuais. E, além do tratamento que eles recebem no ato sexual pelos meninos...

E: Mas como se expressa a sexualidade muxe em uma interação sexual? Pergunto sobre o que um muxe faz na cama, e peço uma explicação mais detalhada.

Quando o muxe e a pessoa hétero estão no ato sexual, em alguns casos é mais comum que o ato sexual seja muito rápido. O rapaz pode obviamente saber o que tem que fazer com o muxe, mas, por exemplo, nesse aspecto o muxe não se despe completamente por modéstia da sua parte, nem mostra seu órgão sexual também, como se tivesse essa ideologia de mulher sendo muxe, assumindo o papel como se fosse uma moça, mesmo não sendo.

Há outros casos de muxes que chegam a se despedir. E em alguns casos logo que o menino... talvez por estar excitado as vezes chega a fazer outras coisas com o muxe, chega a beijá-lo, ter carícias com o muxe. E o penetra, em várias posições, não em uma só posição. E como vale a pena, porque ele sabe que o muxe também tem isso [pênis], esse órgão sexual, embora para os muxes dificilmente lhes sirva.

E: Qual o significado do pênis se não o utilizam?

Se não o utilizam no ato sexual é mais por pudor porque não

³² - Todas as entrevistas foram realizadas pelo autor do presente capítulo. Daqui em diante abreviaremos como “E” para se referir a entrevistador.

*lhe agrada que o rapaz veja seu órgão sexual. É uma pena que o rapaz veja isso.*³³

Dennis deixa claro que seu desejo não é homossexual no sentido de ser dirigido a outros com sua mesma condição sexo-gênero: “então dizem que os homossexuais se deitam com pessoas do mesmo sexo, mesmo que sejam feminizadas. Enquanto os muxes buscam pessoas masculinas, que sejam homens, que sejam realmente masculinos”.

Em meu próprio caso não poderia me deitar sabendo que essa pessoa é gay. Eu não poderia ter relações com um gay. Sim, eu poderia tê-las, mas não sinto atração. Me sentiria usado. Se uma pessoa é gay e quer ter relações comigo, eu não permitiria. Portanto, isso não me chama a atenção, não me excita. Não me excitaria, não, não, não. Eu sentiria isso como abominável, como algo mal.

Sim, verdade... Mas essa seria uma diferença porque lá são casais de homem e homem e aqui, todavia há os travestis. E os gays não gostam dos travestis.

*O que sucede... Por exemplo, no México, se veem homens com homens, mas não se veem gays vestidos com homens. Eles marcam, os homossexuais masculinos, marcam seu território. Eles querem fazer com outro homem homossexual, que pareça masculino. E seu parceiro é alguém que parece masculino. Como que se eles, como te diria... discriminassem o homossexual vestido ou travesti. Por isso eles o discriminam.*³⁴

Variação sexual

No entanto, também existe certa variação sexual como nos expõe Karly:

E: Algo que você gostaria de adicionar?

33 - Ibid.

34 - Dennis 10/10/2012.

Existem casos. Agora, por exemplo, é muito comum que alguns muxe deixem essa parte do pudor de lado e se desnudem. E há muitas situações em que o muxe agora também penetra o hétero, como por fantasia, por desejo. E se a pessoa se deixa ser penetrada é por algum motivo, isso quer dizer que não é tão hétero quanto presumia ou aparentava. Ela dá a ramoneada ou como dizem aqui “faz tortilla”. Ou em termos mais, não sei o que seria, sexuais, inter.

Pergunto então se esta situação se dá pelo orgulho gay ou pela consciência gay.

Aqui os muxe, de verdade, nem todos podem se orgulhar de uma educação, de ter conhecimento adquirido na escola, ou algo assim, pois são pessoas que não estão interessadas em ter uma carreira ou se preparar. Pensam que pelo simples fato de ser muxe, alguns, não todos, não se interessam em estudar porque sabem que podem gozar de outros privilégios sendo o que são. Por isso não é desse lado que obtém conhecimentos... É mais por uma satisfação, assim como se excitam, sentem, o órgão sexual do muxe, pois, funciona, querem sentir mais coisas. Por isso também penetram hoje em dia. Nem todos fazem, talvez alguns sim, mas nem todos dizem que fazem. Alguns dizem que são tortilla. Há muxe que gostam. Às vezes ocorre no ato, quando o hetero está penetrando o muxe e este toca seu pênis. Há quem reaja diante disso, outros se sentem incomodados e muitas vezes terminam o ato sexual nesse momento e não continuam com a pessoa. Outros gostam e se deixam ser tocados por pessoas heterossexuais e logo terminam penetrando um ao outro.

Em uma ocasião Karly e seu companheiro muxe gay encontraram um homem, ocasião em que entraram escondidos na praça 5 de setembro, tiraram seu pênis e o tocaram. O pênis do homem era muito grande. Em seguida entraram na bodega ali próxima e começaram a se acariciar. Neste momento o homem desconhecido tentou tocar a parte íntima de Karly: “sigo me considerando uma pessoa passiva. Quando me tocou, não o esperava, reagi, foi algo

*assim muito desagradável para mim, não me senti confortável. Saí do lugar e deixei meu amigo com a pessoa.”*³⁵

Dennis também recorda que o pensamento hegemônico não deve impor-se à diversidade:

*O importante é que viva a vida como tu és e que te sintas confortável como tu és, simplesmente. E que os outros te valorizem, que você valha não o que pensam os demais, o que dizem os demais. Quando você não precisa deles para avançar. Agora sim, na homossexualidade há diversidade também. Não há uma norma, não há uma regra que se deve seguir. É como você se sente confortável.*³⁶

O sexo como autorrealização

Tenho coletado alguns testemunhos parciais de homens comparando o sexo com o gênero feminino. Um mayate, por exemplo, disse que os muxes oferecem um serviço sexual melhor que as mulheres por se entregarem mais e outro homem confessou que o sexo com um muxe é mais gostoso. Os próprios muxes dizem que há áreas da sexualidade que as mulheres não costumam praticar, mas agora o fazem para competir com os muxes. Neste sentido, os muxes têm intensificado as expectativas sexuais locais. Ademais, há muxes que vão convertendo o homem em alguém que os satisfaz sexualmente, demonstrando que os interesses mútuos conduzem as práticas, sejam elas materiais, sexuais ou comparativas ao nível da experiência.

Na percepção de vários muxes é muito diferente fazer sexo com uma mulher, mas se disfruta mais o sexo com um muxe, entre outros fatores, porque “o ânus aperta mais” e o sexo oral melhora a experiência para o homem, isto é, seguindo as formas de expressão dos próprios atores. Antes as mulheres

35 - Karly 27/06/2012.

36 - Dennis 10/10/2012.

se sentiam rebaixadas pelos muxes porque estes faziam sexo oral, mas agora as mulheres também o fazem e lhes “dão a mão [sic] aos muxes” nesta especialidade, como uma muxe jovem me expôs. Segundo a visão de um homem, também abordando o tema, “A mulher já não aperta após dar à luz, o homem sim, porque embora usado o ânus não se desgasta”. Por outro lado, o sexo oral faz com que o sujeito masculino “venha rico”, desfrutando mais do ato sexual, como um jovem afirma: “Recebo sêmen na boca”. Desta maneira se agrega um valor adicional ao orgasmo masculino.

As situações mais complexas são muitas vezes relacionadas às famílias e suas expectativas, porque não é tão bem visto que um rapaz que está perto de se casar mantenha relações com os muxes. Em outro extremo conheci uma mulher, Araceli, que argumenta que as mães querem que os muxes iniciem sexualmente seus filhos, segundo lhes dizem as noras. Entre as linhas mais permissivas e mais rigorosas flutua a vontade que une e separa, transcende e desaparece.

A prostituição forma parte da autorrealização muxe no sentido de uma performance plena, sendo parte da sexualidade de alguns, embora caiba destacar que em Juchitán estas oportunidades são mais limitadas que na capital do país. Angélica considera que as “loucas” se prostituem “para realizarem-se como mulheres” e explica: “Não há outro lugar além da estrada ou entre as barracas, nas cantinas ou no cruzheiro.”³⁷ Embora existam muitas muxes, os espaços cotidianos para viver a identidade muxe são escassos. A prostituição é um tipo de dupla performance dirigida a si mesma e aos outros, tal como se dá entre um espelho e o papel: um gera consciência de si mesmo, sua identidade e o põe em prática frente aos olhos de outros para sentir-se realizado; também se trata de uma performance relacionada com a aparência de mulher e a conduta sexual que assumir o papel feminino implica. Pode-se falar de um complexo processo psicossocial constante e contínuo. A prostituição cobre a função de

37 - Angélica 09/05/2013.

produzir autossatisfação e melhorar a economia como um modo de subsistência: os muxes querem que os homens as vejam como mulheres (ou afeminados) e ao mesmo tempo cobrem por seus serviços sexuais. Poderíamos dizer que a dupla performance da prostituição também tem esta dupla função que a torna ainda mais atrativa. Angélica concorda que as “loucas” que não trabalham ou não têm um ofício estão mais propensas a prostituírem-se. Portanto, não podemos esquecer que o fenômeno da prostituição também está ligado às condições socioeconômicas vulneráveis e precárias, além do ideal juchiteco segundo o qual utilizar tais meios é mais digno que depender dos outros.

No outro extremo, temos a grande maioria que compra sexo para se sentir satisfeito ou facilitar o acesso a um bem altamente valorizado. Em uma pequena pesquisa, realizada por um muxe em um aniversário na rua Libertad, se definiu que quase todos deste grupo, em uma amostra de mais de dez muxes, admitem comprar afeto físico. Angélica descreve, em divertidas palavras, a realidade que a cerca: “Diversité da compra V e chupandee [dos cus].”³⁸ O que se traduz de algum modo como: “Diversidade dos que compram pau e do que estão entre dois cus”. Esta expressão misteriosa reflete a realidade muxe entre “cus” e “paus”, o sexo e o dinheiro que o compra. Entretanto, um dos piores insultos entre muxes é chamar outro de “compra V [pênis]”³⁹, embora na prática as diferenças sejam pequenas, porque se conquista o homem também com os atributos físicos, o álcool ou presentes, de qualquer forma possível.

Não é nenhum enigma de que a existência muxe seja concebida em termos sexuais. Angélica declara: “Os homens pensam que a única coisa que as loucas querem é serem penetradas.”⁴⁰ Existe uma crença comum que conduz o comportamento sexual dos homens, da mesma forma que na expressão citada, que

38 - Angélica 15/07/2013.

39 - Entre os interlocutores o mais comum é que se use um termo informal para pênis, que neste caso é verga. Para manter o sentido original escolheu-se manter a letra “V” em referência a ela. (Nota do Tradutor).

40 - Angélica 19/02/2013.

supõe uma disposição sexual muxe a favor do homem, o objeto de seus desejos, que lhe dá a permissão de invadir sua privacidade ou seu corpo em qualquer momento. Pode-se dizer que em seu pensamento os muxes são um bem comum que pertence aos homens como uma classe anexa a sua masculinidade. Além disso, os homens consideram que um muxe está sempre buscando o sexo e curiosamente em muitos casos não se equivocam.

O discurso muxe foca nestas preocupações cotidianas de não precisar contar todo tempo com recursos sexuais, como uma muxe demonstrou: “Hoje não há nada de pênis.”⁴¹ Os muxes geralmente falam muito sobre a forma e o tamanho do pênis e, quando esta matéria-prima é escassa, eles se queixam porque conseguir isso é o propósito de sua caminhada noturna pelas ruas, especialmente os sexoservidores como é o caso desta muxe gunaa huiini que me fez este comentário à meia-noite. E completou: “É melhor me abrir para investigarem dentro.”⁴² Ao inteirar-se de que um outro pesquisador estava de visita na cidade, esta muxe mulher brincou sobre isso usando essas palavras irônicas. O que é certo é o fato de que não podemos falar sobre performance ou discurso muxe sem fazer referência explícita a suas vidas sexuais, impulsadas com grande fervor, como aquele fogo sagrado de Vesta, divindade romana do templo doméstico, isto é, a força do corpo convertido em prazer que representa o sustento divino em sua caminhada. Como no império romano, se este fogo eterno está por apagar-se, isso só pode significar destruição da muxeidade.

O sexo com um muxe é apaixonado, entregue, completo, é perder-se em um jogo de sedução e prazeres intensos, orgasmos que são viciantes, é mover-se entre as fantasias para além do gênero, metáforas do outro mundo que nem as mulheres nem os gays conhecem, é um desejo sem fim, é viver entre dois corpos a todo custo, longe dos olhares ou da heteronormatividade que condena a monotonia, é esfregar almas sem saber como separá-las no meio de

41 - Peregrina 21/05/2013.

42 - Ibid.

uma tempestade eterna de alegria, satisfação carnal com muitas emoções de mundos que se sobrepõem em uma experiência única que muda a existência. É tornar-se cego diante das diferenças fingidas, sentir plenamente sem importar as limitações que o social impõe aos corpos que desejam sem saber onde começar e onde terminar, é um universo em si, tão ambivalente e fascinante como aquela primeira troca de olhares com um místico muxe que vive da arte da sedução como uma arte de compartilhar mundos sem fim.

Muxes e mayates

Em Juchitán a expectativa heterossexual é frágil, enquanto o bissexualismo técnico, que é mais sexual do que emocional, é generalizado. Há dados que indicam que o México é um dos países com maiores índices de bissexualismo pois um a cada dois homens ou mulheres já teve algum tipo de experiência sexual com alguém do mesmo gênero⁴³. Em Juchitán esta frequência, no entanto, é mais densa que a nível nacional. Segundo María del Carmen Chávez, uma epidemióloga local com vasta experiência clínica em sexualidade (e também uma de minhas entrevistadas), 99% dos homens juchitecos têm relações com outros homens, como se estabelece na terminologia de sexologia com a abreviação HCH. O fato de que praticamente todos os homens se deitem com muxes – além das mulheres – aponta para o conceito de heteroflexibilidade. Este termo se refere as pessoas com uma inclinação heterossexual definida, mas que estão dispostas a manter relações sexuais com outras pessoas com o mesmo gênero que o seu. Os bissexuais são capazes de enamorarem-se de pessoas de diferentes gêneros, mas os heteroflexíveis simplesmente praticam sexo com a pessoa que lhe convém sem envolver seus sentimentos e sem pretender ser fiel. Estas observações aqui explicitadas, são um dos pontos de partida para analisar a sexualidade local com o objetivo de contextualizar e compreender a vida muxe.

43 - Para mais informação, ver Carrier (1985).

A cultura sexual juchiteca é aberta a certo tipo de bissexualidade possibilitando encontros casuais com os muxes, que quase não podem, ou não querem, ter parceiros. É comum também que uma família apoie mais seu filho muxe quando este não tem uma parceira estável, porque dessa forma seus pais podem assegurar-se que também no futuro, seu filho muxe, seguirá contribuindo para o bem-estar em casa. Os homens são acessíveis para experiências sexuais com os muxes sob a ótica do ganhar-ganhar, porque em muitos casos seu envolvimento implica receber prazer e bens materiais, além do que o acesso sexual é mais direto e simples do que com as mulheres.

Na terminologia sexual se distingue principalmente entre um ramón e uma ramonera. Um ramón desempenha um suposto papel ativo, com o prazer secreto de “hacer tortilla”⁴⁴, “voltearse”, ser penetrado ou ser inter⁴⁵. Uma ramonera é um muxe obrigado ou estimulado a penetrar o homem macho, sem que este tenha vontade de fazê-lo. No entanto, embora exista uma certa semelhança com os termos ativo e passivo, utilizados nas gerações jovens (menores de trinta anos), usa-se mais o marcador linguístico “ramón”. Tradicionalmente se pensa que o homem penetra e a mulher recebe; enquanto o termo “ramón” sinaliza o homem manipulador que aparenta ser mayate, mas sem cumprir as exigências sexuais fálicas, e jogando com a ideia de ser uma superfície receptora de seu signo sexual, isto é, o pênis. Cabe destacar que um muxe que “ramonea” está socialmente sancionado porque implica o papel de penetrar, função que se espera que o homem cumpra, “ramoneando” o muxe mediante uma ação ativa. Consequentemente muitos muxes se queixam de que o costume de “voltearse”, aplicado por amantes do sexo masculino, está em moda alterando a ordem “natural” do desejo sexual, uma vez que este costume torna complexo

44 - Com este conceito local se faz referência ao hábito de ter sexo entre iguais, entre duas “loucas”.

45 - No contexto muxe este termo tem um significado ao mesmo tempo semelhante e diferente em relação ao resto do mundo, mas aqui basta defini-lo como referindo-se a uma pessoa que penetra e é penetrada, ou seja, que gosta de desempenhar os dois papéis sexuais.

o jogo das identidades e das práticas sexuais. Antes se acreditava que o homem buscava o muxe para tratá-lo como uma mulher, mas hoje em dia há homens com a mentalidade de “voltar” a fêmea para convertê-la em um macho.

Os “maridos” são os mayates permanentes, embora esta permanência na realidade seja temporal. De fato, “marido” se usa em um sentido certamente irônico, por isso utilizo aspas para referir-me a ele. A relação com os “maridos” se baseia em encontros sexuais regulares, para o qual se utiliza a expressão “acostones”. Nesta relação existem outras regras, a exemplo dos “maridos” que recebem benefícios materiais para se envolver nesses arranjos extramatrimoniais. Neste caso, o “marido” não mantém o muxe (como corresponderia ao papel da mulher que ocupa), mas o muxe que mantém seu amante. Assim o representante do terceiro gênero juchiteco é quem quer entregar seu corpo para ser dominado, embora também o faça pelo prazer de dominar economicamente o possível ramón ou o homem “autêntico”, a mesma pessoa que o “chapea”⁴⁶ limpando de uma vez por todas seu campo fértil.

É curioso fazer notar que a prática sexual dos sujeitos masculinos com os muxes não os converte em menos homens porque a masculinidade em Juchitán não está tão estritamente ligada a matriz heterossexual como em outras cidades do país. Por esta razão, não só estamos falando somente de uma sexualidade mais aberta ou mais diversa, também temos evidência de um sistema de gênero que se compõe de outra forma em relação ao patriarcado que produz homofobia, a masculinidade hegemônica que molda as identidades e a heteronormatividade que regula os corpos sexuados. Até se poderia argumentar que a sexualidade e o gênero não estão interconectados de uma maneira típica.

Juchitán é também um mundo de discursos duplos: os muxes dizem que não comprem homens e os homens dizem que nunca se deitariam com um muxe, mas como tenho demonstrado a realidade é outra. No entanto, é de conhecimento geral reconhecer ambas as práticas como parte do cotidiano

46 - Com esta gíria juchiteca se refere ao ato de penetração.

istmenho. Tanto o mayatismo como a prostituição masculina são fenômenos ordinários nesta cidade istmenha. Tradicionalmente se supôs que um mayate se relaciona com um muxe por interesse sexual, não por interesse econômico, mas hoje em dia o limite entre um sexoservidor profissional e um jovem com vontade de manter relações sexuais está se dissolvendo. É realmente surpreendente ver o aumento da prostituição entre os homens jovens de Juchitán tendo em conta a forma pouco exitosa da prostituição muxe a nível local⁴⁷. Existem jovens menores de idade que compram sua roupa vendendo-se de muxe a muxe segundo a demanda. Os muxes respondem a esta oferta passando de “pau em pau”, como o apelido de “iguana” lhes define no folclore local.

Camelia explica a situação do mercado sexual gerado entre a oferta e a demanda, sustentado pelo intercâmbio muxe-mayate: “porque os homens não buscam o gay por questões econômicas, para que lhes comprem sua roupa, para que lhes comprem seu celular, para que lhes comprem isto. Porque eles se tornam idiotas? [Os muxes] vivem uma fantasia que realmente não está de acordo com a dignidade de alguém como ser humano”⁴⁸. E segue matizando o panorama que não descarta motivações para investir o dinheiro obtido no noivado com uma mulher, atentando para as complexas interconexões entre o que podemos descrever como o drama entre um noivado consentido e um muxe utilizado e abusado:

Agora os rapazes, os homens, os heterossexuais, quando têm uma necessidade econômica, quando não têm dinheiro para levar sua namorada ao cinema, para dançar, trazê-la aqui, buscam outra alternativa quando seus pais não lhes dão dinheiro, saem com uma muxe um, dois ou três dias antes. Porque? Porque você

47 - A prostituição muxe tem poucas possibilidades de gerar dinheiro dentro de Juchitán ou no Istmo de Tehuantepec. Portanto, seus praticantes obtêm rendimentos mais facilmente na capital oaxaqueña ou na Cidade do México, onde existe uma demanda por mercado sexual. Em Juchitán a situação é outra: pouquíssimos muxes vendem sexo, mas muitos o compram dos mayates. Neste sentido, é importante distinguir entre dois contextos muito diferentes de trabalho sexual.

48 - Camelia 20/07/2012.

*sabe que, a partir daí eles receberão o que precisam, e irão com um gay, e o muxe lógico que está dispostíssimo e gosta do rapaz, mantém relações. A grande maioria, a grande maioria, embora muitos se escondam dizendo “eu jamais faria sexo com outro homem”, ou seja, com um muxe, jamais, mas, no entanto, melhor ficar quieto porque a maioria curte manter relações com os gays, lhes encanta andar sobretudo com os muxes que têm dinheiro. Eles não vão com um gay com quem não têm vínculo.*⁴⁹

*Ao perguntar se os mayates cobram pelo sexo, a resposta de Camelia, uma professora do norte radicada muxe juchiteca, afirma sem dúvidas: “todos, a maioria, noventa e cinco por cento poderia dizer, noventa e cinco por cento dos heterossexuais que tm relações com muxes, todos buscam seu dinheiro, quando não é dinheiro são presentes como roupa, calçado, etcetera”.*⁵⁰

Estamos falando de uma situação ambivalente, tanto positiva como negativa. Por um lado, o muxe tem o direito e a liberdade de realizar-se socialmente, mas por outro tem que submeter-se a ordem patriarcal e ao desejo heterossexual, convertido em um bissexualismo técnico ou heteroflexível. Pode-se perguntar quem sai ganhando; o homem que satisfaz seu desejo sexual e recebe dinheiro ou o muxe que satisfaz seu desejo sexual fazendo a maior parte do trabalho na cama e pagando por isso? Nem toda a vida muxe é para ser celebrada nas velas: o muxe é dominado pelo homem que o penetra e que lhe cobra, isto é, existe uma dominação sexual e econômica. No entanto, há também uma sedução do homem pelo muxe, um desejo de dispor de seu corpo e se livrar dele depois de sua presença.

Os mayates, em sua destacada relação com os muxes, mais sexual e comercial que emocional, são outro reflexo a mais da moralidade juchiteca. Chispita fala do lado monetário do assunto:

49 - Ibid.

50 - Ibid.

Há muxe que cobra e há muxe que paga. Há quem não cobra nem paga, mas está sendo, como queira, convidada.

Antes o sexo era reservado ao casamento: os muxes saíam ganhando. Agora que os namorados fazem sexo com as mulheres o interesse não é tão grande: afinal, porque iria procurar um muxe?

Há conversas de “quanto me pagas se desejás deitar-se comigo”: tem que pagar o muxe. Antes buscavam mais os muxes.

Por orgulho dizem os muxes que “eu não pago”, mas todos pagam. Se não pagam em espécie, ou pagam com cerveja, com ingressos de cinema, com café, com um tênis, com um par de calças ou um presente. Todo isso gera dinheiro. E antes não.⁵¹

Chuchín presta atenção a outro ponto argumentando que não se trata de um casal ou uma parceira porque na maioria das vezes não existe fidelidade:

Mas sim. Como aqui, os mayates fazem com que os muxes vivam diferente. Ou seja, é como o parceiro dos muxes, o companheiro. Mas esse companheiro não é. Talvez seja companheiro as vezes. Assim, sexual como dizes, mas muitos afirmam que se apegam a essa pessoa, a um mayate. Eu pelo menos não vejo assim, que é meu parceiro porque não é.

Muitos dizem que é seu marido, vivem alguns meses... mas... não que dure muito... e ainda que dure cinco anos, não há fidelidade. E eu creio que em um casamento o que deve haver é fidelidade. Nenhum dos dois, nem o muxe nem o mayate é fiel. Muito menos o muxe creio eu...⁵²

Karly, por sua vez, nos fala do aspecto sexual em referência aos mayates: “a maioria dos meus encontros tem sido apenas para sexo oral.” Ao ser questionada sobre a razão desses encontros considera que, em virtude dos lugares, não há tempo suficiente para fazer sexo porque não são seguros. Por outro lado, é o que querem os mayates:

51 - Chispita 22/06/2012.

52 - Chuchín 04/07/2013.

Sim, as vezes te deixam mamá-la. A maioria só gosta de sexo oral. Se alguém quiser ser penetrado, bem entra-se na parte do benefício para eles, o econômico. Te dizem “se queres que te penetre, tens que me dar algo”.

Sim... de fato pensei em fazer o primer sexo oral em um garoto da escola que gostei muito. Não queria, não queria, mas depois de insistir ele aceitou. Estava bem bonito. E me dei conta de que não queria porque ele estava suplicando muito. Eu digo que também é necessário haver um gosto, uma atração, porque como te digo nos veem como se fôssemos meninas. Tudo isso influencia, se fôssemos muito robustos, feios, sujos, talvez não aceitassem.

E: Você acha que [certo muxe conhecido] compra (sexo)?

Sim, claro que compra. Não acho, tenho certeza. Todos as muxes da sétima compram homens. E outras se vendem. ⁵³

Dennis complica mais o panorama geral falando ao mesmo tempo de mayates de coração e mayates interessados cujos gostos podem variar de diferentes formas:

E: E como você vê o fato de muitos mayates e muxes terem que pagar para ter relações sexuais?

Às vezes quando o mayate diz que é de coração, não te cobra. Mas há mayates que gostam de fazer sexo com muxes, mas que também gostam de cobrar-lhes, tirar seu dinheiro. O mayate quer estar contigo, mas além de querer estar contigo, quer também que lhe pague. E há mayates ou há homens que não, estão contigo simplesmente por gostarem e não te pedem nada. Eu creio que agora seja assim.

Já são muito poucos os mayates... já não existem mayates como antes. Todos querem que lhes paguem, que lhes convidem para

53 - Karly 27/06/2012.

beber, para sair.

E: Porque será que mudou e também querem usá-los?

Porque agora muitos estudam, e além de estudarem também são viciados, querem que alguém pague seu vício. ⁵⁴

Durante a entrevista exponho meus motivos analíticos de perceber um arranjo necessário dos gostos entre os muxes e o mayates; mas acredito que não seja possível pensar que é o contrário aqui: os muxes querem um homem macho e os mayates querem um homem afeminado, como os muxes. Por isso existem mayates: porque pode-se dizer que não existe um muxe sem um mayate. Por que com quem então ele se deitaria? Ele não quer um homem gay, ele não quer uma mulher, ele quer um homem macho.

Dennis comenta isso afirmando que “O homem masculino consegue como quer, com dinheiro, com álcool. Assim é. Ele tem que dar seu dinheiro para que o homem concorde”. ⁵⁵

Tommy se distancia dos mayates, advertindo que procura relações mais estáveis e de mútuo interesse:

E: Você considera que é natural que os muxes tratem os mayates como parceiros sexuais?

Eu acho que não.

E: Não crê que é natural? Por que?

Porque até onde eu sei, o mayate é aquele rapaz que força seu

54 - Dennis 10/10/2012.

55 - Ibid.

corpo para estar com outro rapaz, mas em troca de dinheiro. Ter um parceiro, não necessita dinheiro. Nada muda quando estão juntos. Isso sim é certo.

Neste caso dizemos para algumas pessoas que não existe o gênero. Ou seja, não existe nem o fato de ser mulher, homem, lésbica, gay, homossexual, muxe. Não existe gênero. Mas para que este seja mais compreensível, sabemos que em uma relação de casal é diferente de um mayate com um rapaz gay, um rapaz que busca o mesmo que você. É diferente.

E: Neste caso, o que você acharia diferente nisso?

Um gay está contigo por ser gay e um mayate está contigo porque lhes dá coisas materiais ou dinheiro.

Conclusões

Para concluir esta breve discussão sobre a sexualidade muxe, com motivações indentitárias, monetárias e hedonistas, considero pertinente assinalar que este grupo de pertencimento étnico zapoteca do Istmo de Tehuantepec, encaixa-se melhor em algum conceito inovador como a de “heterossexualidade flexível”, usada para descrever seu desejo dirigido para atributos masculinos heterossexuais, simplesmente porque uma descrição incerta abre mais possibilidades para compreendê-la. Portanto, não favoreço o conceito de homossexualidade nestes contextos fora da lente categorizadora do Ocidente.

Como Lang (1997, p. 104-105) observou no âmbito dos dois-espíritos (Two-Spirit), existem encontros sexuais entre pessoas do mesmo sexo biológico sem que se trate de pessoas do mesmo gênero. A situação entre os muxes juchitecos é semelhante: quando um homem heterossexual tem relações com um representante do terceiro gênero, não penetra um orifício masculino, mas algo distinto, algo culturalmente significativo no terreno da alteridade sexo-gênero. Esta noção é fundamental para analisar a sexualidade muxe com maior deta-

lhe sem limitações conceituais.

O processo de pesquisa ofereceu campo para a descoberta de elementos, previamente identificados, que permitem questionar a homossexualidade e a cultura gay baseado no conhecimento etnográfico da muxeidade. Neste sentido procurou contribuir para a discussão sobre a homossexualidade como uma subcultura ocidental que não tem validade universal. Cada âmbito sociocultural define os espaços de sua própria sociedade, incluindo a sexualidade e as identidades sexo-gênero. Por esta razão, do ponto de vista queer e etnográfico da muxeidade, não há suficiente respaldo empírico para apoiar posturas ocidentais do homossexualismo como um conceito válido em outras áreas do mundo, nem no Istmo de Tehuantepec, nem no Peru (HORSWELL, 2005), nem na Índia (NANDA, 2007), na Tailândia (JACKSON, 2007) na Birmânia (COLEMAN, 2014) ou Indonésia (BOELLSTORFF, 2007). É recomendável fazer uso da imaginação etnográfica para explorar as sexualidades de outras culturas.

Referências bibliográficas

BARTLETT, N. H; VASEY, P. L. A Retrospective Study of Childhood Gender-Atypical Behavior in Samoan Fa'afafine. **Archives of Sexual Behavior**, n. 35, p. 659–666, 2006.

BOELLSTORFF, T. **A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia**. Durham: Duke University Press, 2007.

BOURDIEU, P; PASSERON, J.C. Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica. In: BOURDIEU, P; PASSERON, J.C. **La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza**. España: Editorial Popular, 2001, p.15-85.

CARRIER, J. M. Mexican Male Bisexuality. *Journal of Homosexuality*, Nova York, v. 11, n. 1-2, p. 75-86, 1985.

COLEMAN, E. “Gender Variance: A Description of the Achaut (gender non-conforming males) who are Nat Kadaw (spirit mediums) in Burma” [Birmania]. Palestra apresentada na Universidade de Minnesota, Programa de Sexualidade Humana, 08/10/2014.

CÓRDOVA, R. Mayates, chichifos y chacales: trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz. En: MIANO B. M. (coord.) **Caminos inciertos de las masculinidades**. México: CONACULTA-INAH, 2003. p.141-161.

HORSWELL, M. J. Decolonizing the Sodomite. **Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture**. Austin: University of Texas Press, 2005.

JACKSON, P. An explosion of Thai identities: global queering and re-imagining queer theory. En: PARKER R.; AGGLETON, P. (Ed.). **Culture Society and Sexuality: A Reader**. Londres y Nueva York: Routledge, 2007.

LAAKSONEN, S. T. T. ***Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxe juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género más allá de la heteronormatividad.*** México: CIESAS, 2016.

LANG, S. *Various Kinds of Two-Spirit People: Gender Variance and Homosexuality in Native American Communities.* En: JACOBS, S.E.; WESLEY, T.; LANG, S. (Ed.). ***Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality.*** Urbana: University of Illinois Press, 1997.

MORA, J. R. ***Cuestionar la masculinidad hegemónica. La identidad de género desde la perspectiva propia de la práctica. El caso de los mayates en Juchitán, Oaxaca.*** 2015. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO, Oaxaca, 2015.

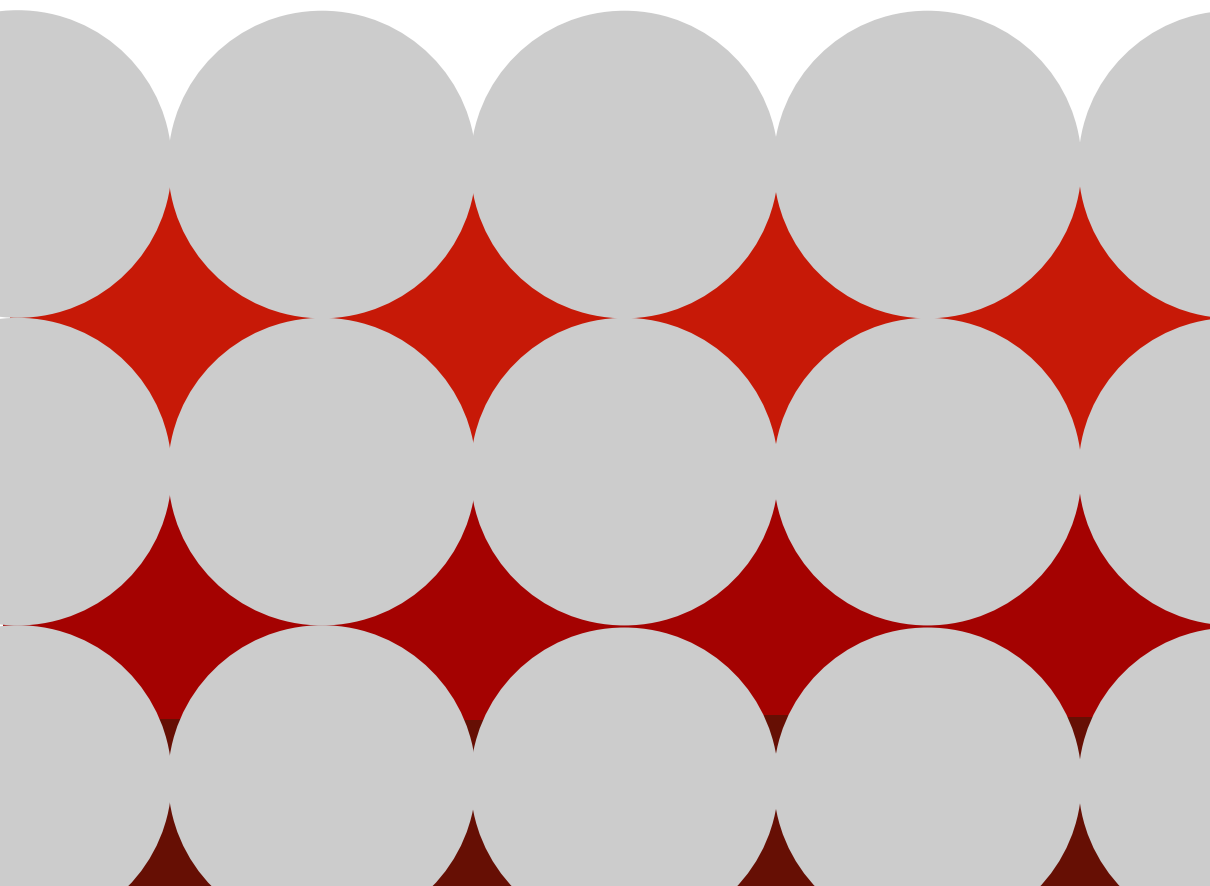
MORENO, S. Á; PICHARDO, G. J. I. *Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad.* ***Revista de Antropología Iberoamericana***, n. 1, v. 1, p.143-156, ene-feb, 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/623/62310110.pdf>

NÚÑEZ, N. G. *Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades: antropología, patriarcado y homoerotismos en México.* In: CAREAGA, G.; CRUZ, S.S. (coord.). ***Sexualidades diversas: Aproximaciones para su análisis.*** México: UNAM- PUEG, Miguel Ángel Porrúa, 2004. p. 317-347.

PRIEUR, A. ***La casa de la Mema. Travestis, locas y machos.*** México: UNAM-PUEG, 2008.

ROBLES M. J. A. ***Cuestionar la masculinidad hegemónica. La identidad de género desde la perspectiva propia de la práctica.*** El caso de los mayates en Juchitán, Oaxaca. 2015, Tesis de maestría. Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO, Oaxaca.

Capítulo 4



Reflexiones antropológicas sobre el consentimiento sexual en relaciones de noviazgo*

Yolinlitzli Pérez Hernández

Introducción

Este ensayo hace parte de los resultados de mi tesis de maestría, titulada: Con-sentido práctico. Hacia una hermenéutica del consentimiento sexual, cuyo objetivo fue doble. Primeramente, el trabajo cuestiona que el consentimiento sexual en el marco de relaciones de noviazgo sea producto de un estado mental: acto racional, neutral, natural y deliberado. Por el contrario, propone pensarlo como un proceso subjetivo, contextualizado y organizado a partir de relaciones de género desventajosas para las mujeres. Esta preocupación es teórica y busca evidenciar el carácter social y estructural del fenómeno, desde un análisis con perspectiva de género. Sugerimos entonces que cumple un papel activo en la reproducción de la dominación masculina. El segundo objetivo tiene un carácter descriptivo, nos preguntamos, ¿cómo experimentan mujeres y hombres la aceptación? A partir de una descripción densa de carácter socioantropológico, buscamos mostrar las dimensiones subjetiva, social y simbólica del fenómeno, haciendo explícitas las contradicciones frente la aceptación y rechazo de las relaciones sexuales.¹

*La autora agradece profundamente a Raquel Pacheco, estudiante de doctorado del departamento de antropología de la University of California, San Diego (UCSD), por sus observaciones y críticas al artículo que originó este capítulo.

1 - Esta investigación sobre el consentimiento sexual comenzó siendo un estudio sobre el delito de violación en la legislación mexicana. Al parecer, el término, más que proteger la autonomía sexual de las mujeres, funciona como argumento para revictimizarlas: la denunciante es sospechosa permanente de ser “consintiente”. Los funcionarios del ministerio público tienen ideas no muy claras sobre lo que es el consentimiento,

La investigación consistió en un estudio exploratorio de corte interpretativo, sobre los significados que mujeres y hombres atribuyen a la aceptación y el rechazo de las relaciones sexuales. Constituyeron el referente empírico 5 narrativas de estudiantes de licenciatura del campus Ciudad Universitaria (CU) de la UNAM, que sostuvieran o hubieran sostenido relaciones de noviazgo heterosexuales y que fueran sexualmente activos/as. El método de investigación fue cualitativo. Primero, realizamos entrevistas semiestructuradas utilizando una guía, cuyas preguntas se derivaron de la revisión de la literatura; misma que se fue reestructurando conforme nuestro conocimiento del fenómeno avanzaba. Posteriormente, llevamos a cabo un mapeo de las transcripciones, identificando coincidencias, divergencias, disonancias, “nudos” del problema y dimensiones de análisis. Finalmente, desarrollamos un ejercicio interpretativo de las transcripciones que llamamos “descripción densa” (GEERTZ, 1994, 2001).

Cuando hablamos de una “descripción densa de las transcripciones” –a sabiendas del uso particular del concepto en la teoría antropológica–, nos referimos a un ejercicio de comprensión para proponer conexiones teóricas pertinentes o “significativas” (ABEL, 1964), que evidenciaran el carácter limitado y con “marca de género” del consentimiento sexual. Dicho en otros términos, desarrollamos una propuesta de interpretación contextualizada sobre el fenómeno, utilizando tanto nuestros hallazgos, como investigaciones similares, para proponer explicaciones novedosas que permitieran evidenciar su carácter social y generizado.² Para construir dicha interpretaci-

la resistencia y la violencia. Si éstos no se adaptan a sus esquemas mentales sobre una “violación típica”, la mujer pierde credibilidad. Además, parecen tener incorporados “indicadores de consentimiento” –vestimenta, vínculo entre la denunciante y el agresor, posibles insinuaciones de la mujer, entre otros–. Finalmente, en la sociedad prevalecen ideas sobre el consentimiento femenino, que se proyectan a través de chistes, dichos, refranes, canciones, entre muchas otras manifestaciones. Estos indicios permitieron preguntarse si realmente la noción de consentimiento sexual vinculada a la violación es neutral (noción porque en muchas legislaciones, como la mexicana, no se encuentra explícitamente en la ley, pero sí en las ideas y prácticas de los peritos).

2 - El problema inicial para investigar el consentimiento sexual fue su aparente carác-

ón, utilizamos dos técnicas de análisis, no siempre secuenciales: codificación y notas temáticas. A modo de cabos o hilos del problema, tomamos muestras significativas dentro de las narraciones para construir la trama de niveles de reflexión (HAMMERSLEY y ATKINSON, 2001). La urdimbre se tejió articulando los pasajes que se vincularan más directamente con nuestro concepto sensitivo³, identificando las capas analíticas, y describiendo sus contradicciones y vínculos. Aunado a lo anterior, el ejercicio de comprensión se nutrió de investigaciones teóricas similares pertinentes (AMUCHÁSTEGUI, 2010), que permitieran detallar con mayor precisión conexiones plausibles en y entre registros analíticos logrando, al mismo tiempo, trazar nexos con la literatura feminista cuyos hallazgos fueran similares a los nuestros.

Las entrevistas fueron la “ventana” para reflexionar un fenómeno complejo y representar algunos de sus planos analíticos. Analizar relaciones de noviazgo nos permitió abordar las fronteras –difusas, porosas, flexibles y dinámicas– entre consentimiento, violencia y coerción sexual. De este modo, las narraciones incentivaron a plantearse preguntas, formular interpretaciones y aventurar hipótesis. Nos interesaba pensar *a propósito de ellas* a modo de *pretexto* para generar rupturas con su naturalización y reflexiones con perspectiva de género. En resumidas cuentas, no buscamos “descubrir” la realidad, sino producir un conocimiento necesariamente limitado por el

ter natural y normal. En la literatura sobre la sexualidad y la violencia sexual, parece haber una serie de sobreentendidos sobre lo que es y cómo entenderlo. Al imponerse como evidente, resulta innecesario definirlo. Por tanto, emergió, ante todo, la necesidad de mostrar que estábamos frente a un fenómeno problemático que nada tenía de “transparente”.

3 - Un concepto sensitivo carece de especificidad y proporciona un punto de referencia y guía para la aproximación a cuestiones empíricas; sólo sugiere direcciones hacia dónde dirigir la mirada (HAMMERSLEY y ATKINSON, 2001). A modo de herramienta exploratoria, funciona como punto de referencia y guía, tanto para la entrevista como para el análisis de los datos, permitiendo un ejercicio analítico de interpretación, sin constreñir la realidad al obligar al proceso a adoptar características presupuestas; posibilita mapear el fenómeno (MENDIZÁBAL, 2006). En este sentido, el consentimiento sexual funcionó como concepto sensitivo porque permitió orientar la obtención de información y el posterior análisis. No hablamos de un concepto sociológico –tampoco pretendimos desarrollar uno–, sino de un eje de análisis.

contexto, construir una aproximación (primer contacto) a las significaciones y subjetividades vinculadas al consentimiento sexual como fenómeno social.

Ahora bien, entendemos “aceptación” y “rechazo” no como decisiones deliberadas (fenómeno racional y consciente), ni palabras (sí o no), o momentos (el instante en el que se decide decir sí o no), sino como parte de procesos subjetivos que “traducen” condiciones de vida, que se objetivan en clave de género y que proyectan códigos socioculturales particulares. Aceptar o rechazar una relación sexual no es, siempre, producto de un proceso reflexivo consciente, verbalizado y preciso; por el contrario, es producto de ciertas condiciones de vida: varía de acuerdo con los organizadores sociales (clase social, raza, edad, entre otras); no es un fenómeno neutral –consentir es “propio” de las mujeres–; tampoco es universal, varía de acuerdo con las sociedades y culturas. Consentir como ejercicio de derecho de la libertad sexual, de autorización de sí y de armonía entre un sí y el deseo de participar en una relación sexual, son procesos que exigen condiciones de posibilidad para su realización. Estas condiciones hacen posible el fenómeno y nada tienen de universales, como “potencialidades antropológicas sólo alcanzan su plena realización en unas condiciones económicas y sociales determinadas; mientras que, inversamente, existen condiciones económicas y sociales en las que están como anuladas, atrofiadas” (BOURDIEU, 2007: 214).

El consentimiento es, por supuesto, un derecho de las mujeres, implícito en el bien jurídico de la libertad sexual, una conquista moderna del movimiento feminista. Supone un derecho que el Estado tiene la obligación de proteger a través de sus diversas instituciones, así como un fenómeno incorporado en los cuerpos y mentes de las agentes que reivindican el legítimo derecho a que sus decisiones sexuales sean respetadas. Sin embargo, a nivel analítico, la aceptación sexual femenina se inscribe dentro de un sistema de desigualdad social basado en la diferencia sexual, donde permitir o ceder es “cosa de mujeres”; se experimenta desde el lugar de la subordinación. Ellas

son entrenadas para prever, evitar y resistir el acoso constante y reiterado de los varones; ellos son incitados a conseguir experiencia sexual al desarrollar habilidades de “conquista”. Así, acceder o resistir estableciendo límites sería una exigencia social frente al incontenible sexual masculino, cuyo “avance” se manifiesta culturalmente como inevitable.

Descripción densa sobre el consentimiento sexual: Un ejercicio antropológico de interpretación

La descripción densa que desarrollamos distingue dos niveles de análisis. El primero se inscribe en el horizonte de las relaciones sexuales dentro de las relaciones de noviazgo. En este marco analítico, aceptar una práctica sexual se experimenta “con naturalidad” cuando se mantiene en estado práctico. Para diferenciar nuestra perspectiva, propusimos el concepto consentimiento práctico como conocimiento por cuerpo.⁴ De esta forma, reconocemos en los agentes esquemas de acción, apreciación y clasificación –a través de los cuales saben, sin saber, lo que hay que hacer–, que son resultado de la experiencia condensada en un cuerpo socializado “que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el curso de una experiencia social situada y fechada” (BOURDIEU, 1999, p. 181). Producto de la experiencia previa, los agentes “saben” cuándo una “propues-

4 - Entendemos el conocimiento por cuerpo como una relación de comprensión práctica con el mundo, ajena a la deliberación voluntaria, producto de una consciencia concedora y productora de actos intencionales. Dotados de un sentido práctico, los agentes que mantienen una relación inmediata de implicación con el mundo, lo comprenden como evidente, experimentando una colusión implícita, acuerdo inmediato o intercomprensión práctica entre ellos/ellas, fruto de condiciones y condicionamientos semejantes. Así, el “aprendizaje por cuerpo” se proyecta a través del lenguaje de la afectividad, las sensaciones, los sentimientos, emociones, intuiciones y presentimientos, permitiendo hacer lo que es debido, como es debido y en el momento debido, con una economía (ahorro) de esfuerzos y una necesidad sentida íntimamente. Supone una intencionalidad práctica o manera de orientarse en el mundo, ajustada al orden social y a la situación. Dicho de otro modo, el cuerpo es un instrumento de conocimiento y lo práctico es un conocimiento específico (BOURDIEU, 1999).

ta” de tener relaciones sexuales es tal en virtud de que tienen incorporados mecanismos de pensamiento y acción para (re)accionar.

La segunda dimensión de análisis refiere a una dinámica social del consentimiento sexual inscrita en la lógica más amplia de la sexualidad masculina y femenina⁵. Nos referimos a una tensión estructural que algunos investigadores han identificado como de acoso-resistencia (DE LA PEZA, 2001; CASTRO y VÁZQUEZ, 2008; RODRÍGUEZ Y TORO, 2011). Genéricamente hablando, los varones se ven a sí mismos y a sus pares como “acosadores naturales” de las mujeres y a éstas como objeto de tal persecución (CASTRO, 1998; CARMONA, 2011); en esta dinámica, las mujeres deben resistir los embates masculinos. Sintetizamos esta idea en las categorías “los hombres saben a lo que van” y las mujeres deben “darse a respetar”. Veamos.

Primer nivel de análisis

Desde la teoría jurídica del consentimiento y la psicológica de la comunicación sexual, consentir hace parte de una lógica racional, valorativa, reflexiva y consciente. La comunicación eficaz y la capacidad de negociación evitarían, teóricamente, situaciones de violencia, coerción o relaciones sexuales no deseadas. Para estos enfoques, aceptar es el acto resultante de procesos reflexivos deliberados, situados temporalmente en el pasado de la acción –se toma una decisión después de una introspección de evaluaciones conscien-

5 - Esta segunda dimensión de análisis es una metáfora, construida a partir de una idea-patrón, identificable en diversos estudios (CASTRO, 1998; DE LA PEZA, 2001; CASTRO Y VÁZQUEZ, 2008; JONES, 2010; CARMONA, 2011; RODRÍGUEZ Y TORO, 2011): “las mujeres” (genéricamente hablando) son agentes de resistencia y consentimiento frente al acoso permanente de “los hombres” (genéricamente hablando). Esto remitiría a una “tensión social” vinculada a prácticas e ideas sobre cómo actúan o deberían actuar hombres y mujeres en el ámbito de la sexualidad. Nos referimos a una especie de tira y afloja permanente frente al consentimiento sexual femenino: las unas se niegan/resisten/consienten, los otros reciben la negativa/presionan/consiguen la aceptación (“conquistán”). Este nivel analítico es la propuesta germinal de un posible fenómeno mayúsculo: una “lógica” repetida, identificada en investigaciones de las más diversas latitudes.

tes-, y manifiesto a través de la verbalización de un deseo o de conductas que sugieren un acuerdo. Privilegian las representaciones de los individuos, definiendo el acto en términos de las intenciones, decisiones o motivaciones declaradas, independientemente de las condiciones históricas y sociales que los constituyen en su especificidad por una sociedad dada y en un tiempo determinado (BOURDIEU, 2008). Estas perspectivas postulan lo que llamamos un consentimiento racional⁶.

Contrario a dichas premisas, encontramos que las relaciones sexuales que se mantienen en el marco del noviazgo, se presentan como algo no planificado ni hablado con antelación. Sus referentes no son los de la lógica-lógica-hablar, negociar, acordar y calendarizar en tanto procesos racionalizados-. Simplemente “se dan” o “suceden” (JONES, 2010, identifica un hallazgo similar). “Eso” (el acto sexual), es fruto de la espontaneidad, más que de la planeación previa. “Hacerlo” es la forma local de referirse a una práctica que, lejos de ser la consecuencia de un objetivo planteado anticipadamente, sugiere una acción pre-consciente o un consentimiento práctico. La lógica que guía el encuentro sexual es corporal. Nos referimos a un conocimiento por cuerpo cuya realidad es práctica.⁷

Una relación sexual “se da” tras un preámbulo de caricias, besos y toqueteos “subidos de tono”, iniciados por la novia o el novio. La comprensión

6 - Nuestra intención no es proponer un modelo binario de consentimiento (racional vs práctico). Por el contrario, nuestro objetivo es, primero, sugerir que no existe un único consentimiento; segundo, que éste no es siempre racional y deliberado; y, tercero, que en tanto producto social, sus manifestaciones sociales varían considerablemente dependiendo de las condiciones de vida de los agentes (tipo de relación amorosa, edad, clase social, entre otras). El concepto que desarrollamos (consentimiento práctico), fue una herramienta de análisis útil en el contexto de nuestro trabajo de campo e indispensable para desnaturalizar el fenómeno y pensarlo críticamente. Con esto se abre una veta para continuar buscando consentimientos, en plural.

7 - Para comprender esta idea sirve hacer un ejercicio de introspección: cuando se tiene una pareja estable (noviazgo, matrimonio, unión libre), las relaciones sexuales son, normalmente, producto de un preámbulo erótico y un consentimiento práctico. Uno/a se acerca, besa, toca, entonces la otra persona “entiende” que está frente a una “propuesta sexual”. Si el deseo es mutuo, el acto sexual procede. Esta dinámica erótico-sexual fluye de forma “natural”, sin mediar preguntas tales como: “¿Quisieras tener relaciones sexuales conmigo hoy?”, y sin un esfuerzo racional y reflexivo mayor.

práctica guía la “propuesta”, no verbalizada ni racionalizada. Tal colusión implícita entre agentes genera un “acuerdo inmediato”, no una decisión contractual (BOURDIEU, 1999). Semeja más bien un proceso “natural” donde se sabe, sin saber, cuándo una proposición sexual es tal; se inicia cuando “el deseo gana”. La aleatoriedad y espontaneidad hacen parte de sus lógicas internas, permitiendo comprender que “hacerlo” no sea una intensión consciente. Por el contrario, se fundamenta en una intercomprensión práctica, en la cual el cuerpo es instrumento de conocimiento y acción:

– ¿Qué tan seguido [tenemos] una relación sexual?... ¿Cómo poderlo decir? No tenemos algo como establecido, no sé, como dos veces a la semana, no, no, no lo hacemos así, sino: estamos conviviendo y así y de repente tenemos como esa chispa, todavía, y espero que por siempre, ¿no? Esa chispa que me dice: bueno, pues ya comimos bien, pues vamos a hacerlo, vamos a tener relaciones sexuales, no, no establecemos como, como límites o como fechas, en nuestro caso... nos gana el deseo o así... cuando se da la oportunidad y queremos, lo aprovechamos, jejeje (Mario, 23 años, estudiante de medicina, Ciudad Universitaria, 2014)⁸.

–Realmente no lo pedimos verbalmente, sino que era que yo iba a la casa donde vive ahora [el novio]; voy y entonces, tal vez sólo nos besamos un poco y ya sabemos para dónde van las cosas, o sea, va subiendo de tono la situación, las caricias, y pues ya sabemos, él ya entiende que yo quiero tener algo, o sea, no tuvimos que hablarlo, no es como de: oye, quiero tener sexo, no, no, no, así se da, así se daba, realmente, ajá (María, 21 años, estudiante de derecho, CU, 2014).⁹

8 - Ciudad Universitaria es el campus central de la UNAM, ubicado en Coyoacán, Ciudad de México. En adelante abreviaremos “CU”.

9 - En esta cita, “saber” no refiere a un ejercicio reflexivo consciente, sino a un tipo de conocimiento “corporal”. La entrevistada no utiliza el verbo para señalar un ejercicio de racionalidad, sino un conocimiento de otro tipo basado en la experiencia. Ella misma plantea el contraste: “no es de como: oye, quiero tener sexo” (esto supondría una propuesta que diverge de la tendencia que señala), sino “sólo nos damos unos besos y ya sabemos para dónde van las cosas” (consentimiento práctico).

Desde la visión escolástica, consentir constituye una acción racional, cuyo principio son las intenciones deliberadas. Las decisiones serían fruto del cálculo de posibilidades y beneficios porque los agentes actúan de forma libre, con lucidez consciente y pleno conocimiento de causa (BOURDIEU, 1999). Sin embargo, los estudiantes universitarios entrevistados están dotados de sistemas de percepción, apreciación y acción que les permiten experimentar el consentimiento sin propósito expreso ni cálculo racional. El sentido práctico, instalado en un cuerpo socializado, los faculta para actuar de manera “razonable” (sin ser racionales) en el devenir de la coyuntura. La situación, dotada de sentido en tanto operación corporal anticipada (“nos gana el deseo”; “ya sabemos para dónde van las cosas”; “él ya entiende”), pone en juego la experiencia acumulada, resultado de procesos independientes de aprendizaje o a lo largo de la relación de pareja.

Ahora bien, bajo dos condiciones el consentimiento conserva su carácter práctico. Primeramente, la mediación de un vínculo erótico-amoroso. Para las mujeres-novias, la articulación de la vida afectiva y sexual “encuadra” una especie de pre-aceptación: “disposición anticipada” para acceder a sostener relaciones sexuales. En los noviazgos universitarios, el amor implica como expectativa una vida sexual activa, indicador de la “buena salud” de la relación (GUEVARA, 2001; ROMO, 2008; CARMONA, 2011). La segunda condición alude al tipo de práctica sexual. La penetración vaginal mantiene el carácter práctico; frente a otras actividades sexuales, el escenario cambia. El sexo anal es un caso paradigmático: siempre requiere aceptación explícita. Por tal razón, facilita exponer los procesos que estructuran el fenómeno. Ordenado a partir de una relación dicotómica (activo/pasiva, penetrador/penetrada), el varón plantea a su pareja la petición expresa de penetrarla analmente; frente a la negativa, se requiere un proceso de convencimiento; y en la práctica, un desarrollo cauteloso y atento (HUMPHREYS, 2007).

En el contexto universitario, el noviazgo es una relación duradera, es-

table y de carácter público (ROMO, 2008), que continúa siendo “socialmente significativa” (CHUNG, 2007). Es un estado transitorio o condición temporal que se crea y termina por “acuerdo mutuo”. Cuando inicia, se habla de “empezar” o “comenzar” una relación; al finalizarla, de “cortar” o “separarse”. Desde el punto de vista de quienes participaron en la entrevista, hay elementos que permiten distinguirlo de otros vínculos sociosexuales. Ante todo, es una relación pública y formal que compromete lazos afectivos y un horizonte de continuidad, así como un pacto tácito de monogamia: exclusividad sexual y fidelidad mutua (JONES, 2010; CARMONA, 2011). Pública en tanto es (re)conocida por los miembros del entorno social; y formal porque articula la vida sexual con la afectiva. Es identificable a través de muestras explícitas de afecto: besos, abrazos, caricias, tomarse de la mano, o bien, publicaciones en las redes sociales, como Facebook o Twitter. Hablamos de códigos públicos que permiten identificar a dos personas como pareja, como formas de “publicitarla”; ponerla de manifiesto para que sea reconocida compromete su formalidad:

Entrevistadora:¹⁰ En términos generales, ¿cómo diferencias un noviazgo de una relación como los amigos con derechos, por ejemplo?

–Creo que la diferencia entre tener un novio y un amigo con derechos es que los demás lo saben... El noviazgo es algo social, o sea, los demás lo saben y los amigos con derechos no, o por lo menos a mí no me gustaría que se enterarán que tengo ese tipo de relación con alguien (Alía, 22 años, estudiante de filosofía, CU, 2014).

–Yo empecé a tenerle mucha confianza a él para muchas cosas, empezó a ser mi amigo, mi novio, también empezó a participar en este aspecto como familiar porque, pues, había cosas en

10 - Todas las entrevistas fueron realizadas por la autora del presente capítulo. En adelante, abreviaremos como “E”.

que, o sea, para no estar sola en reuniones familiares o algo así me iba a su casa, ¿no?... al principio yo sí lo invité [a conocer a sus papás] y sí fue, me acompañó, empezó a conocerlos, platicaron... realmente ha sido muy muy buena [la relación entre el novio y los papás], incluso, pues mi mamá incluso lo ve tranquilizante porque pues ya te imaginaras, ¿no? Las mamás se preocupan, me decía: “es que se casó la hija” o algo así, yo le decía: no, no te preocupes, yo estoy con [nombre de la pareja], él me ayuda, él me apoya, etcétera, tons igual, como que mi mamá lo ve pus como que un apoyo para mí de cierta manera y obviamente lo aprueba totalmente, ¿no? (Lola, 25 años, estudiante de informática, CU, 2014).

La formalidad de la relación, vinculada a su carácter público, se traduce en tener “algo seguro” o “ir en serio” con una persona. Por el contrario, “jugar” con alguien significa no tener “nada seguro”, buscar “sólo sexo”. En este punto, se advierte una contradicción medular: para los hombres, las relaciones sexuales parecen ser lo más importante de lo menos importante. Cuando el vínculo no está mediado por el afecto, buscan sólo un encuentro sexual, “nada”. Al parecer, el interés en acumular “saber” y desarrollar “técnicas” de convencimiento no se encuentra en el sexo como tal, sino en lo que representa dentro de un juego más amplio de competencia masculina. En opinión de Segato (2003), los varones poseen en su horizonte mental una dimensión intersubjetiva; actúan a través de demostraciones de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares con el objetivo de preservarse entre ellos, probándoles su competencia sexual y fuerza física:

E: ¿Cuánto tiempo pasó entre que se conocieron y se hicieron pareja?

—Ah mira, con ella, fue una cosa, ¿cómo se podría decir? Un poco rara porque yo salía con muchas personas, tons, estuve saliendo con muchas personas, no con el afán de tener una pareja como estable o una pareja que tú respetaras o que, no sé, que hubiese esa convivencia, ¿no? Muy arraigada entre ella y yo... yo ya venía como hartado de estar saliendo con muchas personas, ya no me gustaba como, como salir y estar como aguantando a personas que no, que no compartían nada conmigo, ¿no? Nada más un gusto físico y ya (Mario, 23 años, estudiante de medicina, CU, 2014).

Estas “compañías silenciosas”, están incorporadas al sujeto masculino y son producto de procesos de socialización. Los varones tienen como prescripción social la búsqueda incansable de acumulación de experiencia a través de encuentros sexuales; y por su condición “natural” de sujetos de deseo, exhiben un impulso físico incontenible, que los conduce a aprovechar cualquier posible oportunidad (JONES, 2010). Fuera del noviazgo, su actividad sexual no se orienta porque las mujeres sean “especialmente deseables” (SEGATO, 2003). El orden social les impone adquirir la aptitud y propensión a tomar en serio este juego, que de esa manera se convierte en algo serio (BOURDIEU, 2010):

E: Dijiste que algunos amigos se habían negado [a sostener relaciones sexuales si no les gustaban las mujeres]

—Sí, que alguien le tire la onda [a uno de sus amigos], por ejemplo, y dice: “no, no, no, güey, ni me gusta ni nada”, pues a mí se me hacen hipócritas, pero, pues sí, hay veces que no sé qué buscan, tal vez, clavarle con alguien, no sé, y me han dicho: “no, es que me voy a clavar”; un cuate una vez le estaba tirando la onda a una chava bien guapa, y todos decían: “no, güey, ¡vas!”, y decía: “no, güey, es que me vayan a clavar y ahí está el pedo”;

otros dicen, así ya en la fiesta y eso: “ps, vas, con ella güey, aunque no esté muy guapa” y como que no, como por pena, como que quisieran tener alguien así bien guapa y presumiendo, sentirse bien chingones (Luis, 22 años, estudiante de ingeniería civil, CU, 2014).

El carácter público y serio del noviazgo le otorga un estatus diferente a otros vínculos eróticos. Al ser la suma de la vida emocional y sexual, se convierte en el espacio legítimo para sostener relaciones sexuales “por amor”. Jones (2010), argumenta que, para las mujeres, los sentimientos amorosos validan las relaciones sexuales dentro del noviazgo, volviendo legítimo el ejercicio de la sexualidad. En esta tesitura, la pre-aceptación o el pre-consentimiento, se sostiene sobre la base del amor romántico, aunado a las ideas sobre la salud sexual en la pareja, que toma como medida la actividad sexual. En ocasiones, las novias aceptan tener relaciones sexuales o acceden a prácticas sexuales específicas aunque “en realidad” no lo deseen, en nombre del interés superior de la relación. Media el deseo de complacer a la pareja y velar por el bienestar del vínculo amoroso por diversos motivos, ya anticipados en diversas investigaciones (MUEHLENHARD y COOK, 1988; GUEVARA, 2002; HOUTS, 2005; BAY-CHENG y ELISEO-ARRAS, 2008).

La segunda condición para que el consentimiento permanezca en estado práctico, es la penetración vaginal en tanto práctica heterosexual por excelencia. Cuando se hace alusión a ella, se habla de “hacerlo” y se diferencia de “hacerlo por ahí”. Mediando la pre-aceptación y la “misma sintonía” –coexistencia de deseo bilateral para sostener la relación sexual–, se implica un conocimiento por cuerpo: se espera que la práctica se lleve a cabo de forma “normal”. En caso contrario, se requiere una petición explícita, planteada generalmente por parte del varón; frente a la negativa femenina, es necesario un proceso de convencimiento que pone a prueba las habilidades masculinas para tal empresa; y en la práctica, se exige un desarrollo cuidadoso y

atento. El sexo anal es claro exponente de esta afirmación. “Hacerlo por ahí” es resultado de una solicitud y aceptación expresas.

Frente al sexo anal, el consentimiento práctico sufre un cambio de naturaleza (BOURDIEU, 2009). Se convierte en un proceso consciente y temporalmente situado a través de una sucesión de acciones: petición, convencimiento y concesión, inscrito en un sistema heterosexual que distingue claramente los lugares de hombres y mujeres frente al proceso de consentir y a la práctica misma. Esta cualidad nos permite fracturar la aparente neutralidad del fenómeno para visualizar los procesos que lo estructuran:

E: ¿Te han pedido sexo anal?

–Sí, una vez un chico con el que salí, pero realmente con él sólo fueron relaciones sexuales, me dijo que si no quería intentarlo anal, y yo, en el momento, o sea, por más excitada que estaba y así, no sé, hasta se me bajó un poquito, porque me saqué de onda; dije: tal vez después porque, no sé, una vez, accidentalmente, un chico casi me penetra analmente y fue muy doloroso. Yo supongo que para eso tienes que prepararte, no sé, algunos ejercicios o no sé, pero fue tan doloroso que dije: no, si así fue nada más como un pequeño accidente, ¿cómo será que realmente te hagan sexo anal? Dije: ¡no! Debe doler muy feo, entonces, a ese chico le dije: tal vez, pero al final nunca se hizo nada y nunca volvió a preguntarme porque si vio que me saqué de onda (María, 21 años, estudiante de derecho, CU, 2014).

El sexo anal no es una práctica sexual neutral (véase, por ejemplo, el trabajo de Laaksonen en este libro). Generalmente, son los hombres quienes piden a sus novias penetrarlas; toca a éstas decidir si aceptan o no y bajo qué condiciones. En este sentido, los varones ejercen un doble papel activo. En primer lugar, piden, insisten y convencen, ponen en juego su experiencia y habilidad para conseguir “su objetivo”; en segundo, penetran, en corres-

pondencia con significaciones sociales vinculadas a esta práctica. El lugar de ellas parece menos claro. Por un lado, tienen la posibilidad de negarse o aceptar, son agentes activos de las prácticas sexuales en las que desean participar. Por otro, si ceden, lo hacen después de que se les ha hecho la petición, de que se les ha insistido y convencido, son objeto del convencimiento. La mediación del deseo de complacer a la pareja puede ser determinante en su “decisión”. Es decir, tienen un papel ambiguo entre ser agentes de consentimiento y objeto de convencimiento. Además, desempeñan un papel claramente pasivo en la penetración:

E: ¿Hay algo que te gustaría pedirle en el campo sexual a tu pareja que no te atreves?

—Una vez sí tenía como ese complejo, ¿no? Pero decías: ay, ¿si le digo? ¿No le digo? Una vez y después con varias personas experimenté tener sexo anal con ellas y me gustó, ¿no? Es otra sensación, y yo le decía: ¿cómo le digo a mi novia, no? Que quiero tener sexo anal, ¿no? Bueno, yo no, ella, jaja, obviamente. Hay un chiste de muy mal gusto, que yo hago comúnmente, le digo a mis amigos: Oye, güey, ¿tú ya has hecho sexo anal? Y dicen: “sí”, y le dices: ¿te dolió? Jajaja, y ya, obviamente, te burlas de ellos, ¿no? Pero eso fue lo más complicado decirle: oye, quiero intentar esto contigo. Cuando se lo dije fue un radical: “no, no quiero, no me gusta, nunca lo he hecho, no”, porque obviamente no es su costumbre, ¿no? Dijo: “no, no quiero hacerlo, me da miedo”; entonces le estuve insistiendo, insistiendo, insistiendo, hasta que una vez me dijo: “no, pues sí, pero poquito, es que me va a doler”, lo intentamos y no le gustó; entonces dijo: “no, no quiero hacerlo, te dije que no” (Mario, 23 años, estudiante de medicina, CU, 2014).

El consentimiento práctico implica “decidir” en función de las probabilidades objetivas, de una apreciación global e instantánea en un tiempo prácti-

co, en el acto; se identifica en el por-venir de un mundo provisto de sentido a través de anticipaciones prácticas, excluyendo la posibilidad teórica de consentir de manera racional –acto temporal que implica la reflexión, valoración y elección– (BOURDIEU, 2009). En cambio, el sexo anal responde a un tipo diferente de relación. Abandona el conocimiento por cuerpo pre-consciente o disposicional que supone la penetración vaginal; se vuelve objeto de reflexión consciente. Renuncia a la expectativa de lo esperado para someterse a un proceso temporalmente situado, fundamentado en diferencias de género inscritas en el sistema normativo de la heterosexualidad.

Segunda dimensión de análisis

“Darse a respetar”, exigencia social que únicamente se hace a las mujeres, es un fenómeno bidireccional. Hacia “adentro” significa saber comportarse frente a los varones para evitar “malentendidos”, adoptar un perfil bajo en la forma de vestir o actuar para no provocarlos, o bien, aprender a identificar situaciones de riesgo y evitarlas para no ser blanco de hostigamiento. Hacia “afuera”, en una relación directa con los varones, quiere decir establecer límites a sus avances, parar “en seco” sus intenciones, propuestas o insinuaciones. No deben “caer a la primera”, sino resistir “haciéndose las difíciles”; lo opuesto es ser una “mujer fácil”. Por el contrario, los hombres “saben a lo que van”. Están entrenados para proponer, insinuárseles constantemente y aprovechar cualquier aparente oportunidad para obtener “algo” de ellas. El acoso reiterado y constante –comportamiento normalizado dentro del orden sexual–, sería consecuencia esperable del incontenible deseo sexual masculino. Si es natural, en consecuencia, es inexcusable. Frente a su inevitabilidad, resta a las mujeres evitarlo o detenerlo:

E: ¿Cómo se da a respetar una mujer?

–Más bien, que se dé su lugar... Si no son novios no hay besos ni nada, eso me gusta, bueno, para alguien que quiero que sea mi novia, ¿no? Si no, pues no, no hay problema de nada, pero si quiero a alguien conmigo, eso es importante desde el inicio así como, por mucho que yo haga algo, pues hay límites, ¿no? O sea, no la beso ni nada, tocar ni nada, sólo salir (Luis, 22 años, estudiante de ingeniería civil, CU, 2014).¹¹

Sin embargo, la negativa femenina no debe ser rotunda. “Hacerse del rogar” significa resistir hasta donde se pueda: “Sea, por algo tal vez dicen que ‘no’, tal vez no querían verse muy locas... Un motivo han de tener. Pero si aceptan, es que, pues, o las convencí o querían desde el inicio” (Luis, 22 años, estudiante de ingeniería civil, CU, 2014). A nivel simbólico, conseguir la aceptación supone un reto vinculado al estatus masculino, que “debe conquistarse por medio de pruebas y la superación de desafíos... Como este estatus se adquiere, se conquista, existe el riesgo constante de perderlo y, por tanto, es preciso asegurarlo y restaurarlo diariamente” (SEGATO, 2003, p. 38). Por mucho que intenten, ellas deben mantener los límites. Si al final hay aceptación, sólo hay dos opciones: la confirmación de las habilidades masculinas para conquistarlas o la ratificación de la falta de entrenamiento de las mujeres para resistir:

E: ¿Te ha pasado [que un hombre asuma que tiene derechos sobre ti por el hecho de salir con él]?

–Sí, me ha pasado. Alguna vez salí con un chico que era sólo mi amigo y nunca pasó nada, pero por el hecho de que salimos varias veces a comer, o fuimos una que otra vez al cine, *él consideraba que yo ya estaba empezando a desarrollar sentimientos*

11 - En la cita queda implícita la idea de que esos “límites” que hay deben ser impuestos por las mujeres, aunque no queda muy claro por qué.

por él y por eso seguía aceptando las salidas. Realmente la pasaba bien, simplemente. Entonces, un día yo salí con otra persona y él me reclamó, me dijo que por qué me atrevía a salir con alguien más si yo estaba saliendo con él y yo le comenté: es que tú y yo no tenemos nada, sólo somos amigos, y él me dijo: “pero tú has estado aceptando salir conmigo, ¿por qué lo haces? Estás jugando conmigo”, y le dije: no, en ningún momento dejamos nada en claro como para tener un límite del uno sobre el otro, o algo así (María, 21 años, estudiante de derecho, CU, 2014).

El consentimiento vinculado a la sexualidad obedece a una división de géneros relacionales, donde la relación de dominación se inscribe en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada (BOURDIEU, 2010). Tiene una dimensión tanto relacional como estructural. Inserto en el sistema sexo/género, se sostiene sobre una diferenciación de posiciones desiguales. Los hombres juegan el papel activo de pedir, insistir y convencer: acosar; las mujeres, el pasivo de ser pedidas, objeto de insistencia y consentir: resistir. Se inscribe en una dinámica sexual en la que ellos deben ser capaces de demostrar su virilidad, “en cuanto compuesto indiscernible de masculinidad y subjetividad, mediante la extracción de la dádiva de lo femenino”, ésta “es la condición que hace posible el surgimiento de lo masculino y su reconocimiento como sujeto así posicionado” (SEGATO, 2003, p. 40).

Parafraseando a Segato (2003), diremos que la “extracción” del consentimiento femenino hace parte del ciclo confirmatorio de la masculinidad.¹² Una cosa sólo es posible por la otra, en tanto significados contruidos a través del contraste implícito o explícito; una definición positiva se apoya en una negativa (SCOTT, 1992). La aceptación está dada hasta que se demuestre lo contrario. Como referimos en el caso de María, aceptar salir con un hombre implica, desde una lectura masculina, el “desarrollo de sentimientos” que

12 - Aquí nos referimos a una noción de masculinidad hegemónica.

los habilita para establecer límites a los demás varones sobre una mujer; o, por lo menos, representa una “oportunidad” para conseguir “algo”. La aprobación para una cosa es sinónimo de asentimiento para el resto. El supuesto acuerdo femenino de su marcha hacia delante está sobreentendida si no hay lindes claros, establecidos con antelación, reiterados constantemente y reconocidos como tales por ellos. Desde su óptica, “el rechazo nunca es definitivo”.

Con frecuencia, frente a la iniciativa de los varones se hace manifiesta la negativa femenina pero, desde esquemas de percepción y clasificación masculinos, el rechazo puede ser indicador de una actitud favorable. En lugar de declinar, es necesario continuar insistiendo y esforzarse más para convencerlas, utilizar estrategias de acercamiento, acción y seducción. El rechazo femenino no siempre es rotundo, hay que saber interpretarlo. En opinión de los entrevistados, “no, no siempre significa no”. La virilidad se sitúa en la lógica de la proeza o la hazaña; glorifica a quien sortea el desafío de conquistar lo negado:

E: ¿Sientes que alguna vez has presionado a alguien [para sostener relaciones sexuales]?

—See, sí, no, claro, sí, sí, sí, por ejemplo, esa chica que estos días vi, siento que no era su intención, o quien sabe, ¿veá? Pero siento que yo le insistí: ¡a ver!, y así, como más por mi necesidad que porque ella quería, y también con la que te digo que fue mi primera vez, sí, yo le dije, le insistí un poco, ajá.

E: ¿E insistes hasta que aceptan?

—Sí, a menos que de plano vea, o sea, yo siento que si alguien está dispuesto a escuchar eso y dice: “no, no, no, no”, o sea, ya porque lo escucho siento que hay chance, pero no siempre, no

siempre, sobre todo si es mi amiga. Una vez me besé con una amiga, de eso sí me arrepiento, porque ya no somos amigos, y en verdad éramos muy buenos amigos (Luis, 22 años, estudiante de ingeniería civil, CU, 2014).

El consentimiento femenino es un límite social, subjetivamente reconocido por hombres y mujeres que, sin embargo, evoca un desafío a superar, el reto es convencerlas. “Saber a lo que se va” remite a un proceso de adquisición de experiencia y habilidades en el arte de “la conquista”. Significa tomar la iniciativa e intentar hacer algo: besar, tocar, tener un contacto físico, o bien, conseguir una cita o una relación sexual. La categoría parece remitir, ante todo, a la definición de “saber”: tener habilidad para algo, o estar instruido y diestro en un arte o facultad. El orden social impone a los hombres ser hábiles y expertos, so pena de quedar excluidos de la comunidad de pares.

A diferencia de “darse a respetar”, “saber a lo que se va” es una categoría que sugiere sagacidad, habilidad, estar instruido, ser astuto: “cuando alguien es importante para uno, eso empieza a transformarse en lo que te digo, un sentimiento y todo, y cuando no, cuando lo que queremos es satisfacernos, sí, ‘sea, podríamos llevarlas a donde sea, decirles lo que sea, el chiste es tener sexo” (Luis, 22 años, estudiante de ingeniería civil, CU, 2014). Esta habilidad hace parte de los valores viriles de conquista que se vinculan estrechamente con la idea de que “los hombres nunca se niegan a sostener relaciones sexuales”, están siempre dispuestos y disponibles. La toma de iniciativa y la supuesta disponibilidad sexual permanente, se vinculan estrechamente con la confirmación de la identidad y el estatus masculino, cuyas consecuencias subjetivas parecen ser una permanente armonía entre “necesidad” y deseo sexual:

E: ¿Y los hombres, a veces aceptan tener relaciones que no quie-

ren?

–No, como que siempre quieren, o sea, están mucho más dispuestos en general. Es que implica otras cosas, si, no sé, o sea, creo que para un hombre es mucho más fácil querer todo el tiempo (Alía, 22 años, estudiante de filosofía, CU, 2014).

A nivel simbólico, social y subjetivo, las categorías “darse a respetar” como exigencia de las mujeres y “saber a lo que se va” como prescripción hacia los hombres, son coherentes y complementarias dentro de un sistema de género asimétrico. En este sentido, debemos considerar de manera particular que: “La expectativa predominante es que el varón debería respetar, pues lleva la iniciativa y lo que se respeta son los tiempos y preferencias de la mujer... de esta idea se deriva que es inherente al varón ser sujeto de deseo sexual y, por ende, que es ‘natural’ que busque su satisfacción” (JONES, 2010: 49-50). Como consecuencia, consentir es prerrogativa de quienes están encargadas de evadir, pautar y regular el acoso masculino, extensión de su natural condición de sujetos de deseo. Dicho en otros términos, ellos son sujetos de deseo sexual y objeto de la aceptación; ellas, objeto de tal deseo y agentes de consentimiento. El cuerpo en sí, la diferencia anatómica entre los sexos, aparece como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida frente al proceso de consentir, verbo femenino que relega a los varones del lugar de “consintientes”.

Las categorías mencionadas, se inscriben en una dinámica estructural más amplia que llamamos tensión acoso-resistencia, vinculada a la sexualidad masculina y femenina. Cuando hablamos de acoso masculino nos referimos a acciones cotidianas directas e indirectas encaminadas a la vigilancia y control del cuerpo femenino, que muchas veces escapan a la consciencia de quien las ejerce y quien las recibe. Actos escurridizos –gestos, tonos, miradas, posturas, insinuaciones, roces– cuya presencia constante los establece como

“normales” o “naturales”, como reglas del juego en las interacciones sociales (MINGO y MORENO, 2015). Prácticas más o menos violentas, se encaran por parte de las mujeres a través de diversas estrategias: la evitación, el rechazo, el autocontrol, el silencio, entre otras, y cuyas consecuencias subjetivas son diversas. Podemos mencionar, por ejemplo, “decidir” cambiar la forma de vestir por una menos “provocativa”, con el objetivo de evitar el acoso (CASTRO y VÁZQUEZ, 2008). El hostigamiento, las amenazas latentes y el control social, se ejercen a través de múltiples vías, muchas imperceptibles; son comportamientos normalizados a través del desconocimiento y la trivialización (MINGO, 2013).

En el contexto universitario, las relaciones sexuales tienen que pasar por el rasero de la “aceptación femenina”; objetivación del indudable triunfo de los movimientos feministas. Los varones admiten el consentimiento como límite de sus avances; y las mujeres, como derecho formal y subjetivamente apropiado. Es decir, si ellas son quienes deciden sobre sus cuerpos, consentir representa un linde legítimo; no pueden ser “tomadas”, hay que convencerlas. Los hombres conceden reconocimiento a los envites que plantea “conquistarlas”: la exigencia del acuerdo bilateral como condición del acceso al cuerpo femenino. En caso contrario, es violación. Este orden de cosas, sin embargo, es particular de ciertos grupos sociales; en otros, las cosas funcionan de distinta manera.¹³

13 - Veamos algunos ejemplos: “Diario, con el papá de mis hijos, era diario y cada vez que el señor quería, estuviera yo en la cocina, estuviera en el baño, estuviera yo en la recámara, era cosa de si el señor quería, bueno ni siquiera desnudarme, simple y sencillamente era hacer a un lado la ropa interior o quitar la ropa interior [...] yo creo que en todos mis periodos menstrual[es], tomaba yo mi anticonceptivo porque el señor quería sexo diario, diario y me había advertido que el día que estuviera reglando me lo iba a hacer anal y por no tener sexo anal yo me cortaba los periodos de regla y me enjaretaba veinte mil pastillas para que se cortara [Victoria; 48 años; D.F.]” (Pedraza, 2008: 64). O bien, podemos citar el pasaje de una informante al minimizar la violencia que sufrió dentro del matrimonio: “nada más cuando quería tener relaciones que yo no quería [...] nada más así, él me obligaba pues a hacerlo [...] nada más así era a fuerzas [...] me sentía mal pero pues ni modo...” (Erviti, 2005: 170). Estas citas revelan una realidad distinta. Cuando “él quiere”, “ni modo”, no hay nada que hacer, por lo menos de forma activa. En el primer caso, la estrategia de “protección” que rememora (tomar

Ahora bien, el sí en tanto supuesto “acuerdo bilateral”, puede ser resultado de relaciones de poder más o menos visibles (FRAISSE, 2012); la coerción sexual, emocional o el chantaje, así como el deseo de complacer a la pareja, son algunas vías, formas sutiles de dominación que escapan a las miradas distraídas. Primeramente, el consentimiento sexual constituye un acceso legítimo al cuerpo de las mujeres; otorgado por ellas mismas, vuelve lícitas las decisiones, independientemente del contexto. Sin embargo, la aceptación no se traduce, siempre, en el deseo recíproco de participar en el acto sexual. Aunque, en este contexto, parezca primar la armonía entre acceder y desear, la discordancia expone relaciones de poder profundas. Consentimiento y voluntad están vinculados pero son diferentes; y la disociación remite a diversas dimensiones subjetivas, sociales y simbólicas:

-Recuerdo que, esa vez, o en esa ocasión, yo todavía no tenía a mi hija, éramos sólo novios, entonces, yo fui a su casa después de haber tenido un día en el que tuve como 2 ó 3 exámenes, entonces estaba muerta porque pasé todo el día anterior estudiando, y en la semana así, estudiando casi todos los días, estaba muy cansada, mal comida y fui a su casa y entonces estábamos acostados en su cama viendo la tele, yo casi durmiéndome, y él me dice: “no, pues, vamos a hacerlo, ¿no?”, y yo le dije: ¿cómo? Pero es que estoy muy cansada; dice: “no, es que, ay, qué mala onda”, o sea, también él me cuestionó. No sé por qué acepté, pero dije: bueno, está bien, vamos a hacerlo, y ya, pero prácticamente él fue el que realizó toda la acción, él fue el que me besó más, el que me tocó más y el que realizó la acción, realmente, yo sólo estaba como un bulto ahí, jeje.

pastillas para evitar el sexo anal), parece ser el último recurso de una mujer sin las condiciones para rechazar efectivamente una relación que no desea. Entonces, ¿basta decir no para detener la relación sexual? La desigual distribución de poder se antoja enorme, ¿qué lugar ocupa entonces el consentimiento sexual? Consentir es una posibilidad desigualmente distribuida, que debe ser analizada tomando en consideración diversos organizadores sociales, además del género: edad, condición socioeconómica, raza, etnia, entre otras.

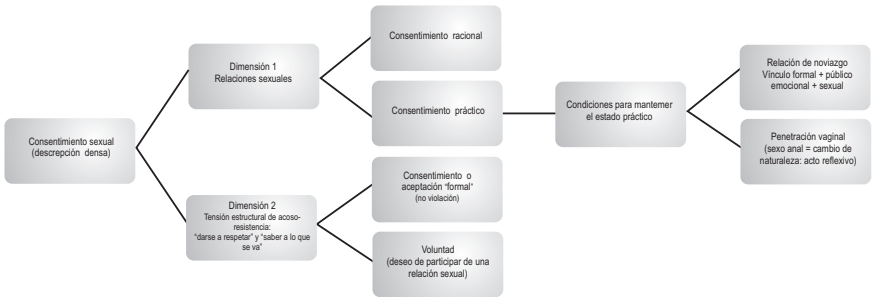
E: ¿Por qué aceptaste?

–Por complacerlo, porque dije: bueno, no hemos tenido sexo en algo de tiempo, entonces, a lo mejor él de verdad siente la necesidad, por eso, por complacerlo, nada más (María, 21 años, estudiante de derecho, CU, 2014).¹⁴

Afirmar que el consentimiento sexual se inscribe en una tensión acoso-resistencia, significa sostener enérgicamente que está armonizado con el sistema de relaciones de género. Privilegiar las relaciones de los individuos en detrimento de las relaciones objetivas en las cuales está inscrito, equivale a confundir los efectos por las causas (BOURDIEU, 2008). Si consentir aparece, en algún punto, como decisión o elección individual, autónoma y racional es porque es fruto de condiciones históricas y sociales que le otorgan una especificidad determinada. Captar la lógica objetiva del género como organizador social permite, por añadidura, explicar la aceptación como acción, conducta, elección, decisión o a partir de motivaciones explícitamente señaladas. Las relaciones sociales no pueden reducirse a relaciones entre subjetividades, porque aquellas se establecen entre condiciones y posiciones sociales (BOURDIEU, 2008).

14 - En el pasaje narrado por María, la afirmación: “no sé por qué acepté” ilustra nuestro argumento. Las estructuras de dominación que operan son mucho más profundas de lo que sospechamos. Los conceptos coerción sexual o emocional son insuficiente para explicarlo. Aceptar sin desear una relación sexual, no se percibe como una situación de violencia sexual. Existe una incapacidad para reconocer los motivos de la acción, pero no representa una escena disruptiva, parece más bien normal o natural que cuando “él la cuestione”, ella diga, sin más: “bueno, está bien, vamos a hacerlo”. Además, sostener relaciones por complacer a la pareja y anteponer “su necesidad” a la propia voluntad, nos habla de una dimensión simbólica compleja.

Gráficamente, resumiríamos la argumentación anterior de la siguiente manera:



Conclusiones

El acoso constante y reiterado que supone la labor masculina se considera inevitable, al ser la extensión de su natural tendencia a buscar satisfacción sexual. Frente a la imposibilidad del autocontrol, resta a las mujeres desarrollar estrategias de evasión y contención, hacia “adentro” y hacia “afuera” para evitarlo o detenerlo. Así entenderíamos, por ejemplo, la idea de que las mujeres “provocan” a los hombres, quienes sólo “reaccionan” frente a estímulos externos que por definición deberían evitarse. En una primera línea, de manera general, la manera de vestir, actuar o hablar deberían prevenir el hostigamiento; en una segunda, en una relación directa, los límites deberían imponerse con claridad, sin lugar a duda y de manera reiterada. En este sentido, el consentimiento sexual constituye una experiencia “propia” de las mujeres y excluyente para los varones; y de desigualdad de género al sostenerse sobre el “fracaso” de aquellas como condición de la confirmación masculina de virilidad y de su reconocimiento frente a los demás hombres

(SEGATO, 2003).

El consentimiento práctico “se lee” socialmente, a través de esquemas de visión y apreciación, a partir de una oposición cimentada en la diferencia sexual, registrando como diferencias de naturaleza, oposiciones arbitrarias fundadas en el orden sexual (Bourdieu, 1998), estableciendo y organizando así relaciones entre hombres y mujeres. El dimorfismo sexual de cara al proceso de consentir es una dimensión de análisis, porque contiene en sí mismo el significado construido a través del contraste (SCOTT, 1992). No obstante, el carácter práctico del fenómeno, la oposición interdependiente y jerárquicamente organizada, se impone y soporta a través del reconocimiento de un principio simbólico: la diferencia anatómica del cuerpo (Bourdieu, 2010). Si las unas son entrenadas para resistir y los otros para acosar es porque la diferencia biológica entre los cuerpos aparece como argumento para tal efecto; la división y justificación de esa diferencia socialmente establecida, retraduce registros subjetivos, sociales y simbólicos asociados.

En otros términos, si sostenemos que el consentimiento se inscribe armónicamente en el sistema de dominación masculina es porque está estructurado a partir de una asimetría basada en la diferencia sexual, considerada natural y, por lo tanto, carente de justificación. Se impone como autoevidente que las mujeres deban establecer límites y los hombres puedan avanzar si parece no haberlos. Consecuentemente, el consentimiento femenino sólo es posible a condición de la “extracción” masculina del mismo; se fundamenta en el principio de división de lo masculino-activo: propositivo, insistente, y lo femenino-pasivo: responsivo y resistente. Ejemplo de ello es la tensión estructural de acoso-resistencia, que se objetiva en formas disímiles en diferentes contextos; lo que nos permite argumentar su carácter “macro”. Inserto en la estructura social, el consentimiento sexual es un fenómeno con múltiples objetivaciones; las regularidades sociales son prueba de su existencia más allá de las relaciones interpersonales y la vida privada.

Nos preguntamos entonces, ¿qué lugar ocupa el consentimiento frente a la aparente inevitabilidad del acoso? Afirmamos que consentir es sinónimo de acceso legítimo al cuerpo de las mujeres. Son ellas mismas quienes deben aceptar participar de una relación sexual, aunque “en realidad” no lo deseen. Vinculadas a una relación de pareja más o menos simétrica (el noviazgo), en tanto miembros de un grupo cualificado, ciudadanas y sujetas de derecho, son propietarias de sus cuerpos. El derecho de decidir sobre él constituye un bien jurídico protegido. En esta dirección, es fruto de incontables luchas feministas para obtener derechos civiles y políticos, así como reconocimiento y protección jurídica de los derechos sexuales. Sin embargo, desde una perspectiva de género, obtenerlo a través del convencimiento representa, desde una lectura masculina, un desafío situado en la lógica de la proeza y la hazaña. En el contexto universitario, los hombres no pueden sólo “tomar” a las mujeres, tienen que conseguir su aprobación para un encuentro erótico o sexual, aunque el deseo no sea bilateral.

Subyacen al acceso legítimo del cuerpo de las mujeres, mecanismos de dominación profundos: ¿por qué no produce disonancia, ni a los agentes sociales ni a los investigadores, la diferencia entre consentir y desear, cuando se contraponen? “Acceso legítimo” aquí significa “lícito”: que no tiene consecuencias penales; aunque pueda ser resultado de relaciones de fuerzas más o menos observables. Independientemente de las circunstancias y consecuencias, la aceptación (supuesta o efectiva), otorga un carácter incuestionable al acto, volviendo incontestable jurídicamente una violación enmascarada por el velo de lo consensual.

Según advertimos, a nivel penal, la evaluación de una violación se restringe a castigar el uso de la fuerza física o moral para imponer la cópula, más que a la protección del consentimiento como elemento intrínseco de la libertad sexual. Así entendemos la exigencia de pruebas corporales (golpes, moretones, mordidas, heridas) para acreditar el delito. El énfasis normativo

está puesto en el uso de la violencia para consumir el acto, no en la defensa de la autodeterminación sexual. Desplazar la atención de las relaciones de género a la violencia, corre el riesgo de hacer olvidar el poder, “¿qué pensar de la violación sin violencia? ¿A qué violencia debe verse expuesta la mujer (pues la mayoría de veces se trata de una mujer) para que pueda decir legítimamente que fue violada?” (FASSIN, 2008, p. 171). A nivel teórico, la indistinción de esferas dificulta el estudio del consentimiento sexual desde un enfoque social. El sentido común –la doxa– tanto como la perspectiva psicológica y algunas de las corrientes sociológicas, dejan incólume el fenómeno dentro de los límites del derecho, cerrando la posibilidad de analizar su dimensión sociocultural y subjetiva. Con frecuencia, al entenderlo y definirlo desde los marcos normativos, se confunde la realidad jurídica con sus manifestaciones sociales (relaciones sexuales y sexualidad), circunscribiendo los estudios a las definiciones legales.

Pensamos, finalmente, que para los estudios feministas se abre un prometedor campo de investigación. Si el consentimiento, la voluntad (como deseo sexual) y la violencia sexual en sus diversas manifestaciones, son fenómenos más complejos de lo que sospechábamos al principio de esta investigación, si han perdido su “encanto” frente al descubrimiento de su carácter arbitrario y parcial al develar su carácter generizado, parece necesario preguntarnos cómo afectan los hallazgos y reflexiones lo que sabemos en dichos campos de trabajo. Podemos comenzar, por ejemplo, por evitar definir violencia sexual como su negación (el uno existe porque el otro está ausente). La aceptación no excluye por definición el uso de la fuerza física o moral, la coerción, el chantaje o las relaciones de poder. Por el contrario, un sí puede ser resultado de relaciones de dominación más o menos visibles. Una adopción acrítica de tal dicotomía asume que presente la aceptación (supuesta o efectiva), no hay violencia y que el deseo es bilateral. Hemos demostrado la complejidad mayúscula de dichas premisas.

Asimismo, debemos reconocer el derecho a consentir –protegido jurídicamente a través de la libertad sexual– como un triunfo de gran envergadura del movimiento feminista –cristalizado entre algunos sectores de la sociedad–, sin dejar de considerar su realidad sociosimbólica y subjetiva, distinta del ideal jurídico de funcionamiento. Desde la mirada masculina, se configura como reto o desafío a sortear. Por extensión, si aparece como relación social armonizada con la dominación masculina es porque responde a una tensión en la que el consentimiento femenino es condición de la confirmación de las habilidades masculinas. La idea de que “no, no siempre significa no”, refleja tal dinámica. Convencerlas y obtener su aceptación, aunque “en realidad” no lo quieran, da cuenta de varios niveles de reflexión. Desde una óptica feminista, el consentimiento sexual debería suponer la suma del asentimiento femenino activo tanto como la voluntad bilateral (deseo de participar de una relación sexual), en condiciones de igualdad que permitieran a ambos miembros ser sujetos de deseo sexual.

Referencias bibliográficas

ABEL, T. La operación llamada 'Verstehen'. En: HOROWITZ, L. I. (ed.) **Historia y elementos de la sociología del conocimiento**. Buenos Aires: Eudeba, 1964.

AMUCHÁSTEGUI, A. El significado de la virginidad y la iniciación sexual. Un relato de investigación. En: SZASZ, I.; LERNER, S. (comp.) **Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad**. México: El Colegio de México, 2010, p. 137-172.

BAY-CHENG, L. y ELISEO-ARRAS, R. The Making of Unwanted Sex: Gendered and Neoliberal Norms in College Women's Unwanted Sexual Experiences. **Journal of Sex Research**, v. 45, n. 4, p. 386-397, 2008.

BOURDIEU, P. **Meditaciones pascalinas**. Barcelona: Anagrama, 1999.

_____. **Cosas dichas**. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____. **Razones prácticas**. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama, 2007.

_____. **El oficio del sociólogo**: presupuestos epistemológicos. (2ª ed.), México: Siglo XXI, 2008.

_____. **El sentido práctico**. México: Siglo XXI, 2009.

_____. **La dominación masculina**. (6ª ed.), Barcelona: Anagrama, 2010.

CARMONA, M. ¿Negocian las parejas su sexualidad? Significados asociados a la sexualidad y prácticas de negociación sexual. **Estudios Feministas**, Brasil, v. 19, n. 3, p. 801-821, 2011.

CASTRO, R. Uno de hombre con las mujeres es como una corriente eléctrica: Subjetividad y sexualidad entre los hombres de Morelos. **Debate Feminista**,

v. 18, n. 9, p. 105-130, 1998.

CASTRO, R.; VÁZQUEZ, V. La Universidad como espacio de reproducción de la violencia de género. Un estudio de caso en la Universidad Autónoma de Chapingo, México. **Estudios Sociológicos**, v. 26, n. 78, p. 587-616, 2008.

CHUNG, D. Making Meaning of Relationships: Young Women's Experiences and Understandings of Dating Violence. **Violence Against Women**, v. 13, n. 12, p. 1274-1295, 2007.

DE LA PEZA, M. C. La masculinidad: oposición entre las figuras de 'Tristán' y 'Don Juan'. **Tramas**. México, v. 17, p. 11-22, 2001.

ERVITI, J. **El aborto entre mujeres pobres**. Sociología de la experiencia. México: CRIM/UNAM, 2005.

FASSIN, E. Somnolencia de Foucault. Violencia sexual, consentimiento y poder. **Estudios Sociológicos**, v. 26, n. 76, p. 165-177, 2008.

FRAISSE, G. **Del consentimiento**. México: Programa Universitario de Estudios de Género/Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, 2012.

GEERTZ, C. **Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas**. Barcelona: Paidós, 1994.

_____. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 2001.

GUEVARA, E. Relaciones amorosas y vida sexual en universitarios. Proyecto de paternidad y unión de pareja. Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud, v. 5, n. 15, p. 54-73, 2001.

_____. Amor, violencia y desamor en la sexualidad de las mujeres. **GenEros**. México, v. 9, n. 27, pp. 31-41. 2002.

HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. **Etnografía. Métodos de investigación**.

Barcelona: Paidós, 2001.

HOUTS, L. But Was It Wanted? Young Women's First Voluntary Sexual Intercourse. **Journal of Family**, v. 26, n. 8, p. 1082-1102, 2005.

HUMPHREYS, T. Perceptions of Sexual Consent: The Impact of Relationship History and Gender. **The Journal of Sex Research**, v. 44, n. 4, p. 307-315, 2007.

JONES, D. **Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea**. Buenos Aires: Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2010.

MENDIZÁBAL, N. Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En: VASILACHIS, G. I. (coord.) **Estrategias de Investigación cualitativa**. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 65-105.

MINGO, A. Cuatro Grados bajo cero. Mujeres en la universidad. En AGOFF, C.; CASIQUE, I.; CASTRO, R. (coords) **Visible en todas partes. Estudios sobre violencia contra mujeres en múltiples ámbitos**. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/ Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, 2013, p. 104-118.

MINGO, A.; MORENO, H. El ocioso intento de tapar el sol con un dedo: violencia de género en la universidad. **Perfiles Educativos**, v. 37, n.148, p. 138-155, 2015.

MUEHLENHARD, C.; COOK, S. Men's Self-Reports of Unwanted Sexual Activity. **The Journal of Sex Research**, USA, v. 24, p. 58-72, 1988.

PEDRAZA, N. **Percepción de riesgo de ITS de mujeres adultas en contextos de no exclusividad sexual. Un estudio a partir de biografías sexuales** 2008. [Tesis inédita de maestría], México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, disponible en: [http://conocimientoabierto.flacso.edu.mx/medios/tesis/pedraza_ny.pdf]. 2008

RODRÍGUEZ, R.; TORO, J. Resistencia al Sexo: Cultura y Personalidad. **Interamerican Journal of Psychology**, v. 45, n. 1, p. 3-9, 2011.

ROMO, J. M. Estudiantes universitarios y sus relaciones de pareja. De sus experiencias y proyectos de vida. **Revista Mexicana de Investigación Educativa**, v. 13, n. 38, p. 801-823, 2008.

SCOTT, J. Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. **Debate Feminista**, v. 5, p. 87-107, 1992.

SEGATO, R. **Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Reflexões antropológicas sobre o consentimento sexual em relações de namoro*

Yolinlitzli Pérez Hernández

Introdução

*Este ensaio faz parte dos resultados de minha dissertação de mestrado, intitulada *Con-sentido práctico. Hacia una hermenéutica del consentimiento*, cujo objetivo foi duplo. Primeiramente, o trabalho questiona a tese de que o consentimento sexual no contexto das relações de namoro é produto de um estado mental, ou seja, ato racional, neutro, natural e deliberado. Para isso propõe pensá-lo como um processo subjetivo, contextualizado e organizado a partir de relações de gênero desvantajosas para as mulheres. Esta preocupação é teórica e busca evidenciar o caráter social e estrutural do fenômeno em uma perspectiva de gênero. Sugerimos então que cumpre um papel ativo na reprodução da dominação masculina. O segundo objetivo é de caráter descritivo, no sentido de questionar como mulheres e homens experimentam o consentimento. A partir de uma descrição densa de caráter socioantropológico, buscamos mostrar as dimensões subjetiva, social e simbólica do fenômeno, tornando explícitas as contradições frente a aceitação e recusa das relações sexuais.¹*

*A autora agradece profundamente a Raquel Pacheco, estudante de doutorado do Departamento de Antropologia da University of California, San Diego (UCSD), por suas observações e críticas a este texto.

1 - Esta investigação sobre o consentimento sexual começou com um estudo sobre o crime de violação sexual na legislação mexicana. Aparentemente, o termo, ao invés de proteger a autonomia sexual das mulheres, funciona como argumento para revitimizá-las: a denunciante é permanentemente suspeita de ter “consentido”. Os funcionários do Ministério Público têm ideias não muito claras sobre o que é o consentimento, a resistência e a violência. Se estes não se adaptam a seus esquemas mentais sobre uma “violação típica”, a mulher perde credibilidade. Ademais, parecem ter incorporado “indicadores de consentimento” – vestimenta, vínculo entre a denunciante e o agressor, possíveis insinuações da mulher, entre outros. Finalmente, na sociedade prevalecem ideias sobre o consentimento feminino, que se projetam através de piadas, provérbios, ditados, canções,

A investigação consistiu em um estudo exploratório de corte interpretativo sobre os significados que mulheres e homens atribuem à aceitação e à recusa das relações sexuais. O referente empírico é constituído de 5 narrativas de estudantes de licenciatura do campus Ciudad Universitaria (CU) da Universidade Autônoma do México, situada na Capital Federal (Cidade do México), que tiveram ou estavam tendo relações de namoro heterossexuais em que eram sexualmente ativos/as. O método de investigação foi qualitativo. Primeiro, realizamos entrevistas semiestruturadas utilizando um questionário cujas perguntas eram derivadas da revisão da literatura; este foi sendo reestruturado conforme nosso conhecimento do fenômeno avançava. Posteriormente, levamos a cabo um mapeamento das transcrições, identificando coincidências, divergências, dissonâncias, os “nós” do problema e dimensões de análise. Finalmente, desenvolvemos um exercício interpretativo das transcrições sob a perspectiva da “descrição densa” (GEERTZ, 1994, 2001).

Quando falamos de uma “descrição densa das transcrições” – conhecendo o uso particular do conceito na teoria antropológica –, referimo-nos a um exercício de compreensão que propõe conexões teóricas pertinentes ou “significativas” (ABEL, 1964), que evidenciaram o caráter limitado e com “marca de gênero” do consentimento sexual. Em outros termos, desenvolvemos uma proposta de interpretação contextualizada sobre o fenômeno, utilizando tanto nossas descobertas, como investigações similares, para propor explicações originais que permitam evidenciar seu caráter social e genderizado². Para construir tal interpretação, utilizamos duas técnicas de análise, nem sempre sequenciais:

entre muitas outras manifestações. Estes indícios permitiram perguntar se realmente a noção de consentimento sexual vinculada à violação é neutra (noção que em muitas legislações, como a mexicana, não se encontra explicitamente na lei, mas sim nas ideias e práticas dos especialistas).

2 - O problema inicial que originou a investigação do consentimento sexual é o seu aparente caráter natural e normal. Na literatura sobre a sexualidade e a violência sexual, parece haver uma série de desentendimentos sobre o que é e como entendê-lo. Ao impor-se como evidente, resulta necessário defini-lo. Portanto, emergiu, antes de tudo, a necessidade de mostrar que estávamos diante de um fenômeno problemático que nada tinha de “transparente”.

codificação e notas temáticas. Na forma de eixos ou tópicos do problema, tomamos mostras significativas dentro das narrativas para construir a trama de níveis de reflexão (HAMMERSLEY e ATKINSON, 2001). O enredo foi tecido articulando as passagens que se vincularam mais diretamente com nosso conceito sensitivo³, identificando as camadas analíticas e descrevendo suas contradições e vínculos. Além disso, o exercício de compreensão nutriu-se de investigações teóricas similares pertinentes (AMUCHÁSTEGUI, 2010), que permitiram detalhar com maior precisão conexões plausíveis entre os registros analíticos buscando, ao mesmo tempo, traçar nexos com a literatura feminista cujas descobertas foram semelhantes às nossas.

As entrevistas foram abertas para refletir um fenômeno complexo e representar alguns de seus planos analíticos. Analisar relações de namoro nos permitiu abordar as fronteiras – difusas, porosas, flexíveis e dinâmicas – entre consentimento, violência e coerção sexual. Deste modo, as narrativas incentivaram propor perguntas, elaborar interpretações e aventurar hipóteses. Nos interessava pensar a propósito delas como pretexto para produzir rupturas com sua naturalização e reflexões na perspectiva do gênero. Em resumo, não buscamos “descobrir” a realidade, em razão de um conhecimento necessariamente limitado do contexto, mas construir uma aproximação (primeiro contato) com as significações e subjetividades vinculadas ao consentimento sexual como fenômeno social.

Pois bem, entendemos “aceitação” e “recusa” não como decisões deliberadas (fenômeno racional e consciente), nem como palavras (sim ou não), ou

3 - Um conceito sensitivo carece de especificidade e proporciona um ponto de referência e guia para a aproximação a questões empíricas; só sugere direções para onde dirigir o olhar (HAMMERSLEY e ATKINSON, 2001). A ferramenta exploratória funciona como ponto de referência e guia, tanto para a entrevista como para a análise dos dados, permitindo um exercício analítico de interpretação, sem forçar a realidade a obrigar o processo a adotar características pressupostas; possibilita mapear o fenômeno (MENDIZÁBAL, 2006). Neste sentido, o consentimento sexual funcionou como conceito sensitivo porque permitiu orientar a obtenção de informação e a posterior análise. Não falamos de um conceito sociológico – tampouco pretendemos desenvolver um –, mas de um eixo de análise.

momentos (o instante no qual se decide dizer sim ou não), mas como parte de processos subjetivos que “traduzem” condições de vida, que se objetivam em termos de gênero e que projetam códigos socioculturais particulares. Aceitar ou recusar uma relação sexual não é, sempre, produto de um processo reflexivo consciente, verbalizado e preciso; pelo contrário, é produto de certas condições de vida: varia de acordo com a pertença social (classe social, raça, geração, entre outras); não é um fenômeno neutro – consentir é “próprio” das mulheres; tampouco é universal, pois varia de acordo com as sociedades e culturas. Consentir como exercício de direito à liberdade sexual, de autorização pelo sim e de harmonia entre um sim e o desejo de participar de uma relação sexual, são processos que exigem condições de possibilidade para sua realização. Estas condições tornam possível o fenômeno e nada têm de universais, pois

potencialidades antropológicas só encontram plena realização em certas condições econômicas e sociais; ao passo que, inversamente, há condições econômicas e sociais nas quais elas são como anuladas, atrofiadas (BOURDIEU, 2010, p. 210).

O consentimento é, portanto, um direito das mulheres, implícito como um bem jurídico da liberdade sexual, uma conquista moderna do movimento feminista. Supõe um direito no qual o Estado tem a obrigação de proteger através de suas diversas instituições, assim como um fenômeno incorporado nos corpos e mentes das agentes que reivindicam o legítimo direito a que suas decisões sexuais sejam respeitadas. No entanto, ao nível analítico, a aceitação sexual feminina se inscreve dentro de um sistema de desigualdade social baseado na diferença sexual, no qual permitir ou ceder é “coisa de mulheres”; experimenta-se a partir de um lugar de subordinação. Elas são treinadas para prever, evitar e resistir ao assédio constante e reiterado dos homens; eles, por sua vez, são incitados a conseguir experiência sexual desenvolvendo habilidades de “conquista”. Assim, aceitar ou resistir estabelecendo limites seria uma exigência social frente ao irreprimível desejo sexual masculino, cujo “avanço” se

manifesta culturalmente como inevitável.

Descrição densa sobre o consentimento sexual: um exercício antropológico de interpretação

A descrição densa realizada neste trabalho distingue dois níveis de análise. O primeiro se inscreve no horizonte das relações sexuais dentro das relações de namoro. Neste marco analítico, aceitar uma prática sexual se experimenta “com naturalidade” quando se mantém em estado prático. Para diferenciar nossa perspectiva, propusemos trocar o conceito consentimento prático por conhecimento do corpo.⁴ Desta forma, reconhecemos nos agentes esquemas de ação, apreciação e classificação – através dos quais sabe-se, sem saber, o que deve ser feito –, que são resultado da experiência condensada em um corpo socializado “que inverte na prática dos princípios organizadores socialmente elaborados e adquiridos no decurso de uma experiência social situada e fechada” (BOURDIEU, 1999, p. 181). Produto da experiência prévia, os agentes “sabem” quando uma “proposta” de ter relações sexuais é tal em virtude de que tem incorporado mecanismos de pensamento e ação para (rel)acionar.

A segunda dimensão de análise refere-se a uma dinâmica social do consentimento sexual inscrita na lógica mais ampla da sexualidade masculina e feminina.⁵ Nos referimos a uma tensão estrutural que alguns pesquisadores têm

4 - Entendemos o conhecimento do corpo como uma relação de compressão prática do mundo, alheia à deliberação voluntária, produto de uma consciência conhecedora e produtora de atos intencionais. Dotados de um sentido prático, os agentes que mantêm uma relação imediata de implicação com o mundo, compreendem-no como evidente, experimentando um acordo implícito, imediato ou compreensão recíproca prática entre eles/elas, fruto de condições e condicionamentos semelhantes. Assim, a “aprendizagem do corpo” se projeta através da linguagem da afetividade, das sensações, dos sentimentos, emoções, intuições e pressentimentos, permitindo fazer o que é devido, como é devido e no momento devido, com uma economia (poupança) de esforços e uma necessidade sentida intimamente. Supõe uma intencionalidade prática ou maneira de orientar-se no mundo, ajustada à ordem social e à situação. Dito de outro modo, o corpo é um instrumento de conhecimento e o prático é um conhecimento específico (BOURDIEU, 1999).

5 - Esta segunda dimensão de análise é uma metáfora, construída a partir de uma ideia-padrão, identificável em diversos estudos (CASTRO, 1998; DE LA PEZA, 2001; CASTRO

identificado como “assédio-resistência” (DE LA PEZA, 2001; CASTRO e VÁZQUEZ, 2008; RODRÍGUEZ e TORO, 2011). Genericamente falando, os homens veem a si mesmos e a seus pares como “assediadores naturais” das mulheres e a estas como objeto de tal ação (CASTRO, 1998; CARMONA, 2011); nesta dinâmica, as mulheres devem resistir aos assédios masculinos. Sintetizamos esta ideia nas categorias “os homens sabem a que vão” e “as mulheres devem dar-se ao respeito”. Vejamos.

Primeiro nível de análise

Segundo a teoria jurídica do consentimento e a psicologia da comunicação sexual, consentir faz parte de uma lógica racional, valorativa, reflexiva e consciente. A comunicação eficaz e a capacidade de negociação evitariam, teoricamente, situações de violência, coerção as relações sexuais não desejadas. Para estes enfoques, aceitar é o ato resultante de processos reflexivos deliberados, situados temporalmente no passado da ação – toma-se uma decisão após uma introspecção avaliativa consciente –, e manifestado através da verbalização de um desejo ou de condutas que sugerem um acordo. Privilegiam as representações dos indivíduos, definindo o ato em termos das intenções, decisões ou motivações declaradas, independentemente das condições históricas e sociais que os constituem em sua especificidade por uma sociedade dada e em um tempo determinado (BOURDIEU, 2008). Estas perspectivas postulam o que chama-

e VÁZQUEZ, 2008; JONES, 2010; CARMONA, 2011; RODRÍGUEZ e TORO, 2011): “as mulheres” (genericamente falando) são agentes de resistência e consentimento frente ao assédio permanente “dos homens” (genericamente falando). Isto remetiria a uma “tensão social” vinculada a práticas e ideias sobre como atuam ou deveriam atuar homens e mulheres no âmbito da sexualidade. Referimos-nos a uma espécie de cabo de guerra permanente frente ao consentimento sexual feminino: as primeiras se negando/resistindo/consentindo, enquanto os segundos recebem a negativa/pressionam/conseguem a aceitação (“conquistam”). Este nível analítico é a proposta germinal de um possível fenômeno maiúsculo: uma “lógica” repetida, identificada em investigações das mais diversas latitudes.

*mos de consentimento racional.*⁶

*Face a estas premissas, observamos que as relações sexuais mantidas ao longo do namoro, apresentam-se como algo não planejado ou falado antecipadamente. Seus referentes não são os da lógica – falar, negociar, acordar e programar como ocorre em processos racionalizados. Simplesmente “se dão” ou “sucedem” (JONES, 2010 identifica um achado semelhante). “Isso” (o ato sexual) é fruto da espontaneidade, mais que da programação prévia. “Fazê-lo” é a forma local de referir-se a uma prática que, longe de ser a consequência de um objetivo planejado antecipadamente, sugere uma ação pré-consciente ou um consentimento prático. A lógica que guia o encontro sexual é corporal. Referimo-nos a um conhecimento do corpo cuja realidade é prática.*⁷

Uma relação sexual “se dá” após um preâmbulo de carícias, beijos e toques “atrevidos”, iniciados pela namorada ou pelo namorado. A compreensão prática guia a “proposta”, não verbalizada nem racionalizada. Tal acordo implícito entre agentes gera um “acordo imediato”, não uma decisão contratual (BOURDIEU, 1999). É mais como um processo “natural” onde se sabe, sem saber, quando uma proposta sexual está em curso; inicia-se quando “o desejo ganha”. A aleatoriedade e espontaneidade fazem parte de suas lógicas internas, permitido compreender que “fazê-lo” não é uma intenção consciente. Pelo contrário, fundamenta-se em uma intercompreensão prática, na qual o corpo é

6 - Nossa intenção não é propor um modelo binário de consentimento (racional vs prático). Pelo contrário, nosso objetivo é, primeiro, sugerir que não existe um único consentimento; segundo, que este não é sempre racional e deliberado; e, terceiro, que como produto social, suas manifestações sociais variam consideravelmente dependendo das condições de vida dos agentes (tipo de relação amorosa, idade, classe social, entre outras). O conceito que desenvolvemos (consentimento prático), foi uma ferramenta de análise útil no contexto de nosso trabalho de campo e indispensável para desnaturalizar o fenômeno e pensá-lo criticamente. Com isto se abre uma via para continuar buscando consentimentos, no plural.

7 - Para compreender esta ideia basta fazer um exercício de introspecção: quando se tem um casal estável (namoro, matrimônio, união livre), as relações sexuais são, normalmente, produto de um preâmbulo erótico e um consentimento prático. Alguém se aproxima, beija, toca, e então a outra pessoa “entende” que está diante de uma “proposta sexual”. Se o desejo é mútuo, o ato sexual acontece. Esta dinâmica erótico-sexual flui de forma “natural”, sem que se façam necessárias perguntas tais como: “Você quer ter relações sexuais comigo hoje? ”, e sem um esforço racional e reflexivo maior.

instrumento de conhecimento e ação:

– *Com que frequência [temos] um relacionamento sexual? ... Como posso dizer isso? Não temos algo definido, não sei, algo como duas vezes por semana, não, não, não fazemos assim: estamos vivendo e assim, se de repente tivermos essa faísca, no entanto, e espero que para sempre, não? Essa faísca de que falo: bem, já sabemos como é, pois, vamos fazê-lo, vamos ter relações sexuais, sem estabelecermos limites ou datas, no nosso caso... o desejo nos vence ou... quando se tem a oportunidade e queremos, aproveitamos (risos) (Mario, 23 anos, estudante de medicina, Ciudad Universitaria, 2014).⁸*

– *Realmente não pedimos verbalmente, mesmo porque vou a casa onde ele [namorado] vive agora; vou e então nos beijamos um pouco e já sabemos para onde vão as coisas, ou seja, o clima vai esquentando, as carícias e bem, já sabemos, ele já entende que quero fazer algo, ou seja, não tivemos que dizer algo como: oi, quero fazer sexo! Não, não, não, assim ocorre, assim se dá realmente (María, 21 anos, estudante de direito, CU, 2014).⁹*

Segundo a visão escolástica, consentir constitui uma ação racional, cujo princípio são as intenções deliberadas. As decisões seriam fruto do cálculo de possibilidades e benefícios porque os agentes atuam de forma livre, com lucidez consciente e pleno conhecimento de causa (BOURDIEU, 1999). Não obstante, os estudantes universitários entrevistados estão dotados de sistemas de percepção, apreciação e ação que lhes permitem experimentar o consentimento sem propósito expresso nem cálculo racional. O sentido prático, instalado em um corpo socializado, faculta-lhes atuar de maneira “razoável” (sem serem racionais) com a evolução da situação. A situação, dotada de sentido enquanto

8 - Ciudad Universitaria é o campus central da Universidade Nacional Autônoma do México, localizada em Coyoacán, Cidade do México. Adiante abreviaremos “CU”.

9 - Nesta citação, “saber” não se refere a um exercício reflexivo consciente, mas a um tipo de conhecimento “corporal”. A entrevistada não utiliza o verbo para assinalar um exercício de racionalidade, mas um conhecimento de outro tipo baseado na experiência. Ela mesma apresenta o contraste: “não é de como: ei, eu quero fazer sexo” (isto suporia uma proposta que diverge da tendência apontada), mas “só nos damos uns beijos e já sabemos para onde vão as coisas” (consentimento prático).

operação corporal antecipada (“o desejo nos vence”; “já sabemos para onde vão as coisas”; “ela já entende”), põe em jogo a experiência acumulada, resultado de processos independentes de aprendizagem ou obtidas ao longo da relação de casal.

Contudo, o consentimento conserva seu caráter prático sob duas condições. Primeiramente, a mediação de um vínculo erótico-amoroso. Para as mulheres-namoradas, a articulação da vida afetiva e sexual “enquadra” uma espécie de pré-aceitação: “disposição antecipada” para concordar em manter relações sexuais. Nos namoros universitários, o amor implica, como expectativa, uma vida sexual ativa, o que também indica a “boa saúde” da relação (GUEVARA, 2001; ROMO, 2008; CARMONA, 2011). A segunda condição alude ao tipo de prática sexual. A penetração vaginal mantém o caráter prático; frente a outras atividades sexuais, o cenário muda. O sexo anal é um caso paradigmático: sempre requer aceitação explícita. Por essa razão, facilita expor os processos que estruturam o fenômeno. Estruturado a partir de uma relação dicotômica (ativo/passiva, penetrador/penetrada), o homem apresenta a sua parceira o pedido expresso de penetrá-la analmente; diante da negativa, requer-se um processo de convencimento; e na prática, uma atitude cautelosa e atenta (HUMPHREYS, 2007).

No contexto universitário, o namoro é uma relação duradoura, estável e de caráter público (ROMO, 2008), que continua sendo “socialmente significativa” (CHUNG, 2007). É um estado transitório ou condição temporal que se cria e termina por “acordo mútuo”. Quando inicia, fala-se de “começar” ou “iniciar” uma relação; ao finalizá-la, de “cortar” ou “separar-se”. Do ponto de vista de quem participou da entrevista, há elementos que permitem distingui-lo de outros vínculos sócio-sexuais. Em primeiro lugar, é uma relação pública e formal que compreende laços afetivos e um horizonte de continuidade, assim como um pacto tácito de monogamia: exclusividade sexual e fidelidade mútua (JONES, 2010; CARMONA, 2011). Pública porque é (re)conhecida pelos mem-

bro do entorno social; e formal porque articula a vida sexual com a afetiva. É identificável através de mostras explícitas de afeto: beijos, abraços, carícias, dar a mão, ou também, publicações nas redes sociais, como Facebook ou Twitter. Falamos de códigos públicos que permitem identificar duas pessoas como casal, como formas de “publicizá-la”; manifestá-la para que seja reconhecida compromete sua formalidade:

Entrevistadora: ¹⁰ Em termos gerais, como você diferencia um namoro de uma relação passageira, por exemplo?

– Creio que a diferença entre ter um namorado e um ficante é que os outros sabem... O namoro é algo social, ou seja, os demais o sabem e os ficanos não, ou ao menos eu não gostaria que soubessem que tenho esse tipo de relação com alguém (Alía, 22 anos, estudante de filosofia, CU, 2014).

– Eu comecei a ter muita confiança nele para muitas coisas. Começou a ser meu amigo, meu namorado. Também começou a participar neste aspecto como um familiar porque havia coisas em que, para não estar só em reuniões familiares, ou algo assim, ia a sua casa.... no princípio eu o convidei [para conhecer meus pais] e ele foi, me acompanhou, começou a conhecê-los, conversaram... realmente foi muito, muito boa [a relação entre o namorado e meus pais], mesmo, porque a minha mãe até vê isso como tranquilizante porque imagina, as mães se preocupam, me dizia: “é que a filha se casou” ou algo assim, eu lhe dizia: não, não te preocupes, eu estou com [nome do parceiro], ele me ajuda, ele me apoia, etcetera, como minha mamãe o vê como um apoio para mim de certa maneira e obviamente o aprova totalmente (Lola, 25 anos, estudante de informática, CU, 2014).

A formalidade da relação, vinculada a seu caráter público, traduz-se em ter

¹⁰ - Todas as entrevistas foram realizadas pela autora do presente artigo, abreviada adiante como “E”.

“algo seguro” ou “sério” com uma pessoa. Do contrário, “brincar” com alguém significa não ter “nada seguro”, buscar “apenas sexo”. Neste ponto, apresenta-se uma contradição medular: para os homens, as relações sexuais parecem ser o mais importante do menos importante. Quando o vínculo não é mediado pelo afeto, buscam somente um encontro sexual, isto é, “nada”. Aparentemente, o interesse em acumular “saber” e desenvolver “técnicas” de convencimento não se encontra no sexo como tal, mas no que representa dentro de um jogo mais amplo de competência masculina. Na opinião de Segato (2003), os homens colocam em seu horizonte mental uma dimensão intersubjetiva; atuam através de demonstrações de força e virilidade ante uma comunidade de pares com o objetivo de preservar-se entre eles, provando-lhes sua competência sexual e força física:

E: ¿Quanto tempo passou entre o momento que se conheceram e começaram a namorar?

– Ah olha, com ela, foi uma coisa, como eu poderia dizer? Um pouco estranha porque eu saía com muitas pessoas, milhares, estava saindo com muitas pessoas, não com o propósito de ter uma parceira fixa ou uma namorada que tu respeitas ou que, não sei, que tivesse essa convivência muito próxima entre ela e eu... Eu já estava farto de estar saindo com muitas pessoas, já não me agradava como, como sair e estar como aguentando pessoas que não, que não compartilhavam nada comigo. Nada além de um interesse físico e só (Mario, 23 anos, estudante de medicina, CU, 2014).

Estas “companhias silenciosas”, estão incorporadas ao sujeito masculino e são produto de processos de socialização. Os homens têm como obrigação social a busca incansável pela acumulação de experiência através de encontros sexuais; e por sua condição “natural” de sujeitos de desejo exibem um impulso

físico incontrolável que os conduz a aproveitar qualquer possível oportunidade (JONES, 2010). Fora do namoro, sua atividade sexual não se orienta em virtude das mulheres “especialmente desejáveis” (SEGATO, 2003). A ordem social lhes impõe adquirir a atitude e propensão a levar a sério este jogo, que dessa maneira se converte em algo sério (BOURDIEU, 2010):

E: Você disse que alguns amigos haviam se negado [a manter relações sexuais ainda que não gostassem de mulher].

– Sim, quando alguém tira onda [com um de seus amigos], por exemplo, dizendo: “não, não, não, ele é gay, não gosta nem nada”, fazem de mim hipócrita, mas, há vezes que não sei o que buscam, talvez, fazer com que transe com alguém, não sei, e me dizem: “não, é que estou te perturbando”; um cara uma vez estava tirando onda com uma moça bem linda, e todos diziam: “não, gay, vai lá!”, e eu respondia: “não, sou gay, e se vou com ela e não dou conta”; outros me diziam já na festa: “ei, vai com ela gay, ainda que não a queira” e como se por pena, como se quisessem que eu tivesse alguém bem bonita para mostrar e me sentir bem (Luis, 22 anos, estudante de engenharia civil, CU, 2014).

O caráter público e sério do namoro outorga um status diferente de outros vínculos eróticos. Sendo a soma da vida emocional e sexual, converte-se no espaço legítimo para sustentar relações sexuais “por amor”. Jones (2010), argumenta que, para as mulheres, os sentimentos amorosos validam as relações sexuais dentro do namoro, tornando legítimo o exercício da sexualidade. Nesta situação, a pré-aceitação ou o pré-consentimento, sustenta-se com base no amor romântico, juntamente com as ideias sobre a saúde sexual do casal, que toma como medida a atividade sexual. Em certas ocasiões, as namoradas aceitam ter relações sexuais ou concordam com práticas sexuais específicas ainda que “na realidade” não as deseje, em nome do interesse superior da relação. Prevalece o desejo de agradar o parceiro e velar pelo bem-estar do vín-

culo amoroso por diversos motivos, já antecipados em diversas investigações (MUEHLENHARD e COOK, 1988; GUEVARA, 2002; HOUTS, 2005; BAY-CHENG e ELISEO-ARRAS, 2008).

A segunda condição para que o consentimento permaneça em estado prático é a penetração vaginal como prática heterossexual por excelência. Quando se faz alusão a ela, se diz hacerlo diferenciando-se de hacerlo por ahí. Mediando a pré-aceitação e a “mesma sintonia” – coexistência de desejo bilateral para sustentar a relação sexual –, isto implica um conhecimento por corpo: se espera que a prática seja levada a cabo de forma “normal”. “Hacerlo por ahí” é resultado de um pedido e aceitação expressos.

Diante do sexo anal, o consentimento prático sofre uma mudança de natureza (BOURDIEU, 2009). Se converte em um processo consciente e temporalmente situado através de uma sucessão de ações: pedido, convencimento e concessão, inscrito em um sistema heterossexual que distingue claramente os lugares de homens e mulheres frente ao processo de consentir e a prática em si. Esta qualidade nos permite romper a aparente neutralidade do fenômeno para visualizar os processos que o estruturam:

E: Te pediram sexo anal?

– Sim, uma vez um rapaz com quem saí, com quem realmente só mantinha relações sexuais, me perguntou se não queria ter sexo anal, e eu, no momento, ou seja, por mais excitada que estivesse e assim, não sei, até me deu um pouco de vontade, porque estava curtindo a onda; no entanto eu disse “talvez”, não sei, porque uma vez, acidentalmente, um rapaz quase me penetra analmente e foi muito doloroso. Eu suponho que para isso é preciso se preparar, não sei, fazer alguns exercícios ou não sei, porque foi tão doloroso, lhe disse. “Não, isso não passou de um pequeno acidente, você quer saber como realmente é o sexo anal? Ele perguntou. Respondi-lhe que não pois “deve doer muito”. “Talvez” ele retrucou. No fim das contas não aconteceu nada e ele nunca voltou a

perguntar-me porque percebeu que não me interesssei pelo assunto (María, 21 anos, estudante de direito, CU, 2014).

O sexo anal não é uma prática sexual neutra (veja-se, por exemplo, o trabalho de Laaksonen neste livro). Geralmente, são os homens quem pedem a suas namoradas para penetrá-las; cabe a estas decidir se aceitam ou não e sob que condições. Neste sentido, os homens exercem um duplo papel ativo. Em primeiro lugar, pedem, insistem e convencem, pondo em jogo sua experiência e habilidade para conseguir “seu objetivo”; em segundo, penetram, o que corresponde a significações sociais vinculadas a esta prática. O lugar delas parece menos claro. Por um lado, tem a possibilidade de negar-se ou aceitar, sendo agentes ativos das práticas sexuais em que desejam participar. Por outro lado, se cedem, o fazem após terem recebido o pedido, o que faz delas objeto de convencimento. A presença do desejo de agradar o parceiro pode ser determinante em sua “decisão”. Ou seja, há um papel ambíguo entre ser agente de consentimento e objeto de convencimento. Ademais, desempenham um papel claramente passivo na penetração:

E: Existe algo que você gostaria de pedir a tua parceira no campo sexual, mas que não te atreves?

– Uma vez passei por isso. Pensava: aí, lhe digo ou não lhe digo. Uma vez e depois com várias pessoas experimentei fazer sexo anal com elas e gostei. É outra sensação, e pensava: como falo isso pra minha namorada? Que quero fazer sexo anal. Quer dizer, eu não, ela, (risos), obviamente. Há uma piada de muito mal gosto, que compartilho frequentemente com meus amigos: Oi, gay, você já fez sexo anal? Ao que eles respondem: “sim”. E continuo: Doe? (Risos), e você, obviamente, se diverte com isso, certo? Mas isso foi o mais complicado de dizer-lhe: oi, quero tentar isso contigo. Quando a propus ela foi radical: “não, não quero, não gosto, nunca fiz, não”, porque obviamente não está acostumada? Perguntei-lhe. “Não, não quero fazer, me dá medo” Ela

respondeu. Então fiquei insistindo, insistindo, insistindo, até que uma vez ela me disse: “pois bem, um pouquinho, é que vai doer”. Em seguida tentamos, mas ela não gostou e então disse: “não, não quero fazer, te disse que não” (Mario, 23 anos, estudante de medicina, CU, 2014).

O consentimento prático implica “decidir” em função das probabilidades objetivas, de uma apreciação global e instantânea em um tempo prático, no ato; identifica-se no porvir de um mundo provido de sentido através de antecipações práticas, excluindo a possibilidade teórica de consentir de maneira racional – ato temporal que implica a reflexão, valoração e eleição (BOURDIEU, 2009). Em contraste, o sexo anal responde a um tipo diferente de relação. Abandona o conhecimento do corpo pré-consciente ou disposicional que supõe a penetração vaginal; torna-se objeto de reflexão consciente. Renuncia a expectativa do esperado para submeter-se a um processo temporalmente situado, fundamentado nas diferenças de gênero inscritas no sistema normativo da heterossexualidade.

Segunda dimensão de análise

“Dar-se ao respeito”, exigência social que unicamente se faz às mulheres, é um fenômeno bidirecional. Para “dentro” significa saber como se comportar em relação aos homens a fim de evitar “mal-entendidos”, adotando um perfil cercado de normas na forma de vestir ou atuar para não os provocar, assim como aprender a identificar situações de risco e evitá-las para não ser alvo de assédio. Para “fora”, em uma relação direta com os homens, quer dizer estabelecer limites a seus avanços, “ser curta e grossa” diante de suas intenções, propostas ou insinuações. Não devem “cair na primeira”, mas resistir “fazendo-se de difícil”; o oposto é ser uma “mulher fácil”. Os homens, por sua vez, “sabem a que vão”. Estão treinados para propor, insinuar-se constantemente e

aproveitar qualquer aparente oportunidade para obter “algo” delas. O assédio reiterado e constante – comportamento normalizado dentro da ordem sexual –, seria consequência esperada do incontrolável desejo sexual masculino. Se é natural, em consequência, é inexcusável. Frente a sua inevitabilidade, resta às mulheres evitá-lo ou detê-lo:

E: O que é uma mulher que se dá ao respeito?

– Talvez que se dê seu lugar... Se não são namorados não há beijos nem nada, disso eu gosto, bom, para alguém que quero que seja minha namorada. Se não, oras, não há problema nenhum, mas se quero alguém comigo, isso é importante desde o início porque por mais que eu faça algo, há limites. Ou seja, não a beijo nem a toco, só saímos juntos (Luis, 22 anos, estudante de engenharia civil, CU, 2014).¹¹

No entanto, a negativa feminina não deve ser enfática. “Fazer-se de rogada” significa resistir até onde se pode: “Se, às vezes dizem ‘não’, talvez não quisessem parecer oferecidas... Mas algum motivo possuem. Mas se aceitam, é que as convenci ou queriam desde o início” (Luis, 22 anos, estudante de engenharia civil, CU, 2014). A nível simbólico, conseguir a aceitação supõe um desafio vinculado ao status masculino, que “deve conquistar-se por meio de provas e a superação de desafios... Como este status se adquire, se conquista, existe o risco constante de perdê-lo e, portanto, é preciso assegurá-lo e restaurá-lo diariamente” (SEGATO, 2003, p. 38). Por mais que tentem, elas devem manter os limites. Se ao final há aceitação, só há duas opções: a confirmação das habilidades masculinas para conquistá-las ou a ratificação da falta de treinamento das mulheres em resistir:

E: Aconteceu com você [de um homem assumir que tem direitos

¹¹ - A ideia de que os “limites” que existem devem ser impostos pelas mulheres está implícita na citação, embora não fique muito claro o porquê.

sobre ti pelo fato de saíres com ele]?

– Sim, aconteceu. Certa vez saí com um rapaz que era só meu amigo e nunca havia acontecido nada, mas pelo fato de que termos saído várias vezes para comer, ou irmos uma ou outra vez ao cinema, ele considerava que eu estava começando a desenvolver sentimentos por ele e por isso seguia aceitando as saídas. Realmente isso aconteceu por um bom tempo. Então, um dia eu saí com outra pessoa e ele reclamou perguntando porque eu me atrevia a sair com outra pessoa se eu estava saindo com ele. Foi então que comentei: é que eu e você não temos nada, somos só amigos. Ele me disse: “Mas você tem aceitado sair comigo. Por que você faz isso? Você está brincando comigo? Ao que lhe respondi: não, em nenhum momento deixamos claro sobre ter limites entre um e outro, ou algo assim (María, 21 anos, estudante de direito, CU, 2014).

O consentimento vinculado à sexualidade obedece a uma divisão de gêneros relacionais, onde a relação de dominação se inscreve em uma natureza biológica que é em si mesma uma construção social naturalizada (BOURDIEU, 2010). Tem uma dimensão tanto relacional como estrutural. Inserido no sistema sexo/gênero, sustenta-se sobre uma diferenciação de posições desiguais. Os homens exercem o papel ativo de pedir, insistir e convencer: assediar; as mulheres, o passivo de ser pedidas, de objeto de insistência e consentimento: resistir. Inscreve-se em uma dinâmica sexual em que eles devem ser capazes de demonstrar sua virilidade, “como um composto indiscernível de masculinidade e subjetividade, mediante a extração da dádiva do feminino”, esta “é a condição que torna possível o surgimento do masculino e seu reconhecimento como sujeito assim posicionado” (SEGATO, 2003, p. 40).

Parafraseando Segato (2003), diremos que a “extração” do consentimento feminino faz parte do ciclo afirmativo da masculinidade¹². Uma coisa só é

¹² - Aqui nos referimos a uma noção de masculinidade hegemônica.

possível em função da outra, em razão de significados construídos através do contraste implícito ou explícito; uma definição positiva se apoia em uma negativa (SCOTT, 1992). A aceitação está dada até que se prove o contrário. Como referimos no caso de María, aceitar sair com um homem implica, na visão masculina, o “desenvolvimento de sentimentos” que o habilita a estabelecer limites aos demais homens sobre uma mulher; ou, pelo menos, representa uma “oportunidade” para conseguir “algo”. A aprovação de uma coisa é sinônimo de consentimento para o resto. O suposto acordo feminino com seus avanços está subentendido se não houver limites claros, estabelecidos com antecedência, reiterados constantemente e reconhecidos como tais por eles. Sob esta óptica, “a recusa nunca é definitiva”.

Com frequência, diante da iniciativa dos homens, faz-se manifesta a negativa feminina, mas segundo esquemas de percepção e classificação masculinos, a recusa pode ser indicadora de uma atitude favorável. No lugar de declinar, é necessário continuar insistindo e esforçar-se mais para convencer, utilizando estratégias de abordagem, ação e sedução. A recusa feminina nem sempre é enérgica, há que saber interpretá-la. Na opinião dos entrevistados, “não, nem sempre significa não”. A virilidade se situa na lógica da proeza do explorar; glorifica a quem não foge do desafio de conquistar o negado:

E: Você acha que alguma vez pressionou alguém [para ter relações sexuais]?

– Siiim, sim, claro, sim, sim, sim, por exemplo, essa moça que vi por estes dias, sinto que não era sua intenção, ou quem sabe? Mas sinto que eu insisti: e assim, mais por minha necessidade do que por ela querer, e também porque te digo que com ela foi a minha primeira vez, sim, lhe disse, e insisti um pouco.

E: E insistes até que aceitem?

– Sim, a menos que conheçam meu plano, ou seja, eu sinto que se alguém está disposto a escutar isso e diz: “não, não, não, não”, ou seja, enquanto escuto isso sinto que há chance, mas nem sempre, nem sempre, sobretudo se é minha amiga. Uma vez beijei uma amiga, disse sim me arrependo, porque já não somos amigos, e na verdade éramos muito bons amigos (Luis, 22 anos, estudante de engenharia civil, CU, 2014).

O consentimento feminino é um limite social, subjetivamente reconhecido por homens e mulheres que, porém, evoca um desafio a superar, o desafio é convencê-las. “Saber a que se vai” remete a um processo de aquisição de experiência e habilidades na arte da “conquista”. Significa tomar a iniciativa e tentar fazer algo: beijar, tocar, ter um contato físico ou também conseguir um encontro ou uma relação sexual. A categoria parece remeter, em primeiro lugar, a definição de “saber”: ter habilidade para algo, ou estar instruído e treinado em uma arte ou faculdade. A ordem social impõe aos homens serem hábeis e espertos, sob pena de serem excluídos da comunidade de pares.

Diferentemente de “dar-se ao respeito”, “saber a que se vai” é uma categoria que sugere sagacidade, habilidade, instrução, astúcia: “quando alguém é importante para você, isso começa a transformar-se no que te digo, um sentimento e tudo, e quando não, quando o que queremos é satisfazer-nos, sim, ou seja, poderíamos levá-las a qualquer lugar, dizer que é, a piada é ter sexo” (Luis, 22 anos, estudante de engenharia civil, CU, 2014). Esta habilidade faz parte dos valores viris de conquista que se vinculam estreitamente com a ideia de que “os homens nunca se negam a ter relações sexuais”, estão sempre dispostos e disponíveis. A tomada de iniciativa e a suposta disponibilidade sexual permanente estão intimamente ligadas à confirmação da identidade e o status masculino, cujas consequências subjetivas parecem ser uma permanente harmonia entre “necessidade” e desejo sexual:

E: E os homens, às vezes, aceitam ter relações sexuais que não querem?

– Não, por que sempre querem, ou seja, estão muito mais dispostos em general. É que isso implica outras coisas, ou seja, creio que para um homem é muito mais fácil querer todo o tempo (Alía, 22 anos, estudante de filosofia, CU, 2014).

A nível simbólico, social e subjetivo, as categorias “dar-se o respeito” como exigência das mulheres e “saber a que se vai” como obrigação para os homens, são coerentes e complementares dentro de um sistema de gênero assimétrico. Neste sentido, devemos considerar de maneira particular em que

A expectativa predominante é que o homem deva respeitar, pois toma a iniciativa e o que se respeita são os tempos e preferências da mulher... desta ideia demonstra que é inerente ao homem ser sujeito de desejo sexual e, portanto, que é ‘natural’ que busque sua satisfação (JONES, 2010, p. 49-50).

Como consequência, consentir é prerrogativa de quem está encarregada de evadir, pautar e regular o assédio masculino, extensão de sua natural condição de sujeitos de desejo. Dito em outros termos, eles são sujeitos de desejo sexual e objeto da aceitação; elas, objeto de tal desejo e agentes de consentimento. O corpo em si, a diferença anatômica entre os sexos, aparece como a justificação natural da diferença socialmente estabelecida frente o processo de consentir, verbo feminino que relega aos homens o lugar de “consentimentadores”.

As categorias mencionadas se inscrevem em uma dinâmica estrutural mais ampla que chamamos tensão assédio-resistência, vinculada à sexualidade masculina e feminina. Quando falamos de assédio masculino nos referimos a ações cotidianas diretas e indiretas dirigidas à vigilância e controle do corpo feminino, que muitas vezes escapam à consciência de quem as exerce e quem as recebe. Atos evasivos – gestos, tons de voz, olhares, posturas, insinuações, toques – cuja presença constante os torna “normais” ou “naturais”, como regras do jogo nas interações sociais (MINGO e MORENO, 2015). Práticas mais ou menos violentas são vistas por parte das mulheres através de diversas es-

estratégias: a evitação, a recusa, o autocontrole, o silêncio, entre outras, cujas consequências subjetivas são diversas. Podemos mencionar, por exemplo, “decidir” mudar a forma de se vestir por uma menos “provocativa”, com o objetivo de evitar o assédio (CASTRO e VÁZQUEZ, 2008). A perseguição, as ameaças latentes e o controle social, se exercem através de múltiplas vias, algumas imperceptíveis; são comportamentos normatizados através do desconhecimento e a trivialização (MINGO, 2013).

No contexto universitário, as relações sexuais têm que passar pelo filtro da “aceitação feminina”; objetivação do indubitável triunfo dos movimentos feministas. Os homens admitem o consentimento como limite de seus avanços; e as mulheres, como direito formal e subjetivamente apropriado. Isto é, se elas são quem decide sobre seus corpos, consentir representa um limite legítimo; não podem ser “tomadas”, há que convencê-las. Os homens reconhecem os desafios de “conquistá-las”: a exigência do acordo bilateral como condição do acesso ao corpo feminino. Do contrário, é violação. Esta ordem de coisas, no entanto, é particular a certos grupos sociais; em outros, as coisas funcionam de modo diferente.¹³

Agora, o sim como suposto “acordo bilateral” pode ser resultado de re-

13 - Vejamos alguns exemplos: “Diário, com o pai de meus filhos, era diário e cada vez que ele queria, quer eu estivesse na cozinha, no banheiro, no quarto, era uma coisa de saber se ele queria, mesmo antes de eu tirar minha roupa, fosse a roupa exterior ou a íntima [...] eu creio que em todos os meus períodos menstruais, tomava meus contraceptivos porque o meu marido queria sexo diário, diário e me havia advertido que o dia em que estivesse menstruada ia fazer anal e se caso não tivesse ia cortar as regras me dando vinte mil comprimidos para que parasse de menstruar [Victoria; 48 anos; D.F.]” (PEDRAZA, 2008: 64). Ou também, podemos citar a passagem de uma informante ao minimizar a violência que sofreu dentro do matrimônio: “nem mesmo quando queria ter relações que eu não queria [...] mesmo assim, ele me obrigava a fazer [...] mesmo assim era a força [...] me sentia mal, mas enfim...” (ERVITI, 2005, p. 170). Estes relatos revelam uma realidade distinta. Quando “ele quer”, “nem mesmo”, não há o que fazer, ao menos de forma ativa. No primeiro caso, a estratégia de “proteção” que rememora (tomar pílulas para evitar sexo anal), parece ser o último recurso de uma mulher sem as condições para recusar efetivamente uma relação que não deseja. Então, basta dizer não para impedir a relação sexual? A desigual distribuição de poder se apresenta enorme o que leva a questionar o lugar ocupado pelo consentimento sexual. Consentir é uma possibilidade desigualmente distribuída, que deve ser analisada tomando em consideração diversos organizadores sociais, além do gênero: idade, condição socioeconômica, raça, etnia, entre outras.

lações de poder mais ou menos visíveis (FRAISSE, 2012); a coerção sexual, emocional ou a chantagem, assim como o desejo de agradar o parceiro, são algumas vias, formas sutis de dominação que escapam aos olhares distraídos. Primeiramente, o consentimento sexual constitui um acesso legítimo ao corpo das mulheres; outorgado por elas mesmas, tornam lícitas as decisões, independentemente do contexto. No entanto, a aceitação não se traduz, sempre, em desejo recíproco de participar do ato sexual. Embora, neste contexto, pareça predominar a harmonia entre acessar e desejar, a discordância expõe relações de poder profundas. Consentimento e vontade estão vinculados, mas são diferentes; e a dissociação remete a diversas dimensões subjetivas, sociais e simbólicas:

– Recordo que, dessa vez, ou nessa ocasião, eu, no entanto, não tinha minha filha, éramos só namorados, então, fui à casa dele após um dia em que fiz 2 ou 3 exames. Eu estava morta de cansada porque passei todo o dia anterior estudando, e na semana, estudando quase todos os dias, estava muito cansada, mal alimentada e fui a sua casa e então estávamos deitados em sua cama assistindo a tv, eu quase dormindo, e ele me disse: “vamos fazer?”, e eu o respondi: como, porque eu estou muito cansada. Ele reagiu: “não, é que, aí, que chato”, ou seja, ele me questionou. Não sei porque aceitei, mas disse: ok, está bem, vamos fazer, mas foi ele quem praticamente realizou toda a ação, ele foi que beijou mais, que tocou mais e que realizou a ação, realmente, eu estava lá apenas como um objeto.

E: Porque aceitaste?

– Para agradá-lo, porque pensei: bom, não fazemos sexo há algum tempo, então, talvez ele realmente sinta a necessidade, por isso, para agradá-lo, nada mais (María, 21 anos, estudante de direito, CU, 2014)¹⁴.

14 - Nesta passagem narrada por María, a afirmação: “não sei porque aceitei” ilustra

Afirmar que o consentimento sexual se inscreve em uma tensão assédio-resistência, significa sustentar energeticamente que está harmonizado com o sistema de relações de gênero. Privilegiar as relações dos indivíduos em detrimento das relações objetivas nas quais está inscrito equivale a confundir os efeitos com as causas (BOURDIEU, 2008). Se consentir parece, em algum ponto, como decisão ou escolha individual, autônoma e racional é porque é fruto de condições históricas e sociais que outorgam uma especificidade determinada. Captar a lógica objetiva do gênero como organizador social permite, por último, explicar a aceitação como ação, conduta, escolha, decisão ou a partir de motivações explicitamente definidas. As relações sociais não podem reduzir-se a relações entre subjetividades, porque aquelas se estabelecem entre condições e posições sociais (BOURDIEU, 2008).

Graficamente, resumiríamos a argumentação anterior da seguinte maneira:

(checar fluxograma presente na página 204)

Conclusões

O assédio constante e reiterado que supõe ser um dever masculino é considerado inevitável, em virtude de ser a extensão de sua natural tendência a buscar satisfação sexual. Frente a impossibilidade do autocontrole, resta às mulheres desenvolver estratégias de evasão e contenção para “dentro” e para “fora”, a fim de evitá-lo ou detê-lo. Assim, entenderíamos, por exemplo, a ideia

nosso argumento. As estruturas de dominação que operam são muito mais profundas do que suspeitamos. Os conceitos de coerção sexual ou emocional são insuficientes para explicá-lo. Aceitar sem desejar uma relação sexual, não se percebe como uma situação de violência sexual. Existe uma incapacidade para reconhecer os motivos da ação, mas não representa uma cena comprometedora, parece mais normal ou natural quando “ela a questiona” e ela diz, sem mais: “bom, está bem, vamos fazê-lo”. Além disso, manter relações para agradar o parceiro e colocar a “sua necessidade” à própria vontade, nos fala de uma dimensão simbólica complexa.

de que as mulheres “provocam” os homens, que só “reagem” frente a estímulos externos que, por definição, deveriam ser evitados. Em um primeiro nível, de maneira geral, o modo de vestir, atuar ou falar deveriam prevenir o assédio; em um segundo nível, em uma relação direta, os limites deveriam impor-se com clareza, sem dar lugar a dúvidas, e de maneira reiterada. Neste sentido, o consentimento sexual constitui uma experiência “própria” das mulheres e excludente dos homens; e de desigualdade mantendo o “fracasso” daqueles como condição de confirmação masculina de virilidade e de seu reconhecimento frente aos outros homens (SEGATO, 2003).

O consentimento prático “se lê” socialmente através de esquemas de visão e apreciação, a partir de uma oposição cimentada na diferença sexual, registrando como diferença de natureza oposições arbitrárias fundadas na ordem sexual (BOURDIEU, 1998), estabelecendo e organizando assim relações entre homens e mulheres. O dimorfismo sexual diante do processo de consentir é uma dimensão de análise, porque contém em si mesmo o significado construído através do contraste (SCOTT, 1992). Não obstante, o caráter prático do fenômeno, a oposição interdependente e hierarquicamente organizada, impõe-se e suporta através do reconhecimento de um princípio simbólico: a diferença anatômica do corpo (BOURDIEU, 2010). Se umas são treinadas para resistir e outros para assediar é porque a diferença biológica entre os corpos aparece como argumento para tal efeito; a divisão e justificativa dessa diferença socialmente estabelecida, retraduz registros subjetivos, sociais e simbólicos associados.

Em outros termos, se sustentamos que o consentimento se inscreve harmonicamente no sistema de dominação masculina é porque está estruturado a partir de uma assimetria baseada na diferença sexual, considerada natural e, portanto, carente de justificação. Impõe-se como auto-evidente que as mulheres devam estabelecer limites e que os homens podem avançar se eles não existem. Consequentemente, o consentimento feminino só é possível na condi-

ção da sua “extração” masculina; fundamenta-se no princípio de divisão do masculino-ativo: propositivo, insistente, e o feminino-passivo: responsivo e resistente. Exemplo disso é a tensão estrutural entre assédio e resistência, que se objetiva em formas diversas e em diferentes contextos; o que nos permite argumentar seu caráter “macro”. Inserido na estrutura social, o consentimento sexual é um fenômeno com múltiplas objetivações; as regularidades sociais são prova de sua existência para além das relações interpessoais e a vida privada.

Perguntamo-nos, então, que lugar ocupa o consentimento frente a aparente inevitabilidade do assédio? Afirmamos que consentir é sinônimo de acesso legítimo ao corpo das mulheres. São elas mesmas que devem aceitar participar de uma relação sexual, ainda que “na realidade” não a desejem. Vinculadas a uma relação de casal mais ou menos simétrica (o namoro), como membros de um grupo qualificado, cidadãs e sujeitas de direito, são proprietárias de seus corpos. O direito de decidir sobre ele constitui um bem jurídico protegido. Neste sentido, é fruto de incontáveis lutas feministas para obter direitos civis e políticos, assim como reconhecimento e proteção jurídica dos direitos sexuais. No entanto, em uma perspectiva de gênero, obtê-lo através do convencimento representa, sob a ótica masculina, um desafio situado na lógica da proeza e da façanha. No contexto universitário, os homens não podem só “tomar” as mulheres, têm que conseguir sua aprovação para um encontro erótico ou sexual, ainda que o desejo não seja bilateral.

Subjazem ao acesso legítimo do corpo das mulheres, mecanismos de dominação profundos: por que não produz dissonância, nem aos agentes sociais nem aos investigadores, a diferença entre consentir e desejar quando se contrapõem? “Acesso legítimo” aqui significa “lícito”: que não tem consequências penais; embora possa ser resultado de relações de forças mais ou menos observáveis. Independentemente das circunstâncias e consequências, a aceitação (suposta o efetiva), outorga um caráter inquestionável ao ato, tornando-se legalmente incontestável uma violação mascarada pelo véu do consensual.

Segundo advertimos, ao nível penal, a avaliação de uma violação se restringe a castigar o uso da força física ou moral para impor a cópula, mais que a proteção do consentimento como elemento intrínseco da liberdade sexual. Assim entendemos a exigência de provas corporais (golpes, contusões, mordidas, feridas) para acreditar no delito. A ênfase normativa está no uso da violência para consumir o ato, não na defesa da autodeterminação sexual. Remover a atenção das relações de gênero para a violência, corre o risco de fazer esquecer o poder, “o que pensar da violação sem violência? A que violência deve ver-se exposta a mulher (pois na maioria de vezes se trata de uma mulher) para que possa dizer legitimamente que foi violada?” (FASSIN, 2008, p. 171). Ao nível teórico, a indistinção de esferas dificulta o estudo do consentimento sexual com um enfoque social. O sentido comum – a doxa – assim como a perspectiva psicológica e algumas das correntes sociológicas, deixam incólume o fenômeno dentro dos limites do direito, comprometendo a possibilidade de analisar sua dimensão sociocultural e subjetiva. Com frequência, ao entendê-lo e defini-lo a partir dos marcos normativos, confunde-se a realidade jurídica com suas manifestações sociais (relações sexuais e sexualidade), circunscrevendo os estudos às definições legais.

Pensamos, finalmente, que para os estudos feministas se abre um campo promissor de investigação. Se o consentimento, a vontade (como desejo sexual) e a violência sexual em suas diversas manifestações, são fenômenos mais complexos do que suspeitávamos no início desta investigação, tem-se perdido seu “encanto” frente ao descobrimento de seu caráter arbitrário e parcial ao desvelar seu caráter genderizado, parece necessário preguntarmos como afetam os resultados e reflexões sobre o que sabemos neste campo de pesquisa. Podemos começar, por exemplo, por evitar definir violência sexual como sua negação (um existe porque o outro está ausente). A aceitação não exclui por definição o uso da força física ou moral, a coerção, a chantagem ou as relações de poder. Pelo contrário, ela pode ser resultado de relações de dominação mais ou menos

visíveis. Uma adoção acrítica de tal dicotomia faz crer que havendo aceitação (suposta ou efetiva), não há violência e que o desejo é bilateral. Temos demonstrado a complexidade maiúscula de tais premissas.

Da mesma forma, devemos reconhecer o consentimento direto – protegido juridicamente através da liberdade sexual – como um triunfo de grande envergadura do movimento feminista – cristalizado entre alguns setores da sociedade –, sem deixar de considerar sua realidade sócio-simbólica e subjetiva, distinta do ideal jurídico de funcionamento. Do ponto de vista masculino, está configurado como um jogo ou um desafio a superar. Por extensão, se aparece como relação social harmonizada com a dominação masculina é porque responde a uma tensão em que o consentimento feminino é condição da confirmação das habilidades masculinas. A ideia de que “não, nem sempre significa não”, reflete tal dinâmica. Convencê-las e obter sua aceitação, ainda que “na realidade” não a queiram, dá conta de vários níveis de reflexão. Sob uma ótica feminista, o consentimento sexual deveria supor a soma do consentimento feminino ativo tanto quanto a vontade bilateral (desejo de participar de uma relação sexual), em condições de igualdade que permitam a ambos serem sujeitos de desejo sexual.

Referências bibliográficas

ABEL, T. La operación llamada 'Verstehen'. En: HOROWITZ, L. I. (Ed.) **Historia y elementos de la sociología del conocimiento**. Buenos Aires: Eudeba, 1964.

AMUCHÁSTEGUI, A. El significado de la virginidad y la iniciación sexual. Un relato de investigación. In: SZASZ, I.; LERNER, S. (Comp.) **Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad**. México: El Colegio de México, 2010, p. 137-172.

BAY-CHENG, L. y ELISEO-ARRAS, R. The Making of Unwanted Sex: Gendered and Neoliberal Norms in College Women's Unwanted Sexual Experiences. **Journal of Sex Research**, v. 45, n. 4, p. 386-397, 2008.

BOURDIEU, P. **Meditaciones pascalinas**. Barcelona: Anagrama, 1999.

_____. **Cosas dichas**. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____. **Razones prácticas**. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama, 2007.

_____. **El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos**. (2ª ed.), México: Siglo XXI, 2008.

_____. **El sentido práctico**. México: Siglo XXI, 2009.

_____. **La dominación masculina**. (6ª ed.), Barcelona: Anagrama, 2010.

CARMONA, M. ¿Negocian las parejas su sexualidad? Significados asociados a la sexualidad y prácticas de negociación sexual. **Estudios Feministas**, Brasil, v. 19, n. 3, p. 801-821, 2011.

CASTRO, R. Uno de hombre con las mujeres es como una corriente eléctrica: Subjetividad y sexualidad entre los hombres de Morelos. **Debate Feminista**, v. 18, n. 9, p. 105-130, 1998.

CASTRO, R.; VÁZQUEZ, V. *La Universidad como espacio de reproducción de la violencia de género. Un estudio de caso en la Universidad Autónoma de Chapingo, México.* **Estudios Sociológicos**, v. 26, n. 78, p. 587-616, 2008.

CHUNG, D. *Making Meaning of Relationships: Young Women's Experiences and Understandings of Dating Violence.* **Violence Against Women**, v. 13, n. 12, p. 1274-1295, 2007.

DE LA PEZA, M. C. *La masculinidad: oposición entre las figuras de 'Tristán' y 'Don Juan'.* **Tramas**. México, v. 17, p. 11-22, 2001.

ERVITI, J. **El aborto entre mujeres pobres.** *Sociología de la experiencia.* México: CRIM/UNAM, 2005.

FASSIN, E. *Somnolencia de Foucault. Violencia sexual, consentimiento y poder.* **Estudios Sociológicos**, v. 26, n. 76, p. 165-177, 2008.

FRAISSE, G. **Del consentimiento.** México: Programa Universitario de Estudios de Género/Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, 2012.

GEERTZ, C. **Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las violencia contra mujeres en múltiples ámbitos.** México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/ Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, 2013, p. 104-118.

MINGO, A.; MORENO, H. *El ocioso intento de tapar el sol con un dedo: violencia de género en la universidad.* **Perfiles Educativos**, v. 37, n.148, p. 138-155, 2015.

MUEHLENHARD, C.; COOK, S. *Men's Self-Reports of Unwanted Sexual Activity.* **The Journal of Sex Research**, USA, v. 24, p. 58-72, 1988.

PEDRAZA, N. **Percepción de riesgo de ITS de mujeres adultas en contextos de no exclusividad sexual.** *Un estudio a partir de biografías sexuales*

2008. *Dissertação (mestrado)*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Disponível em: [http://conocimientoabierto.flacso.edu.mx/medios/tesis/pedraza_ny.pdf]

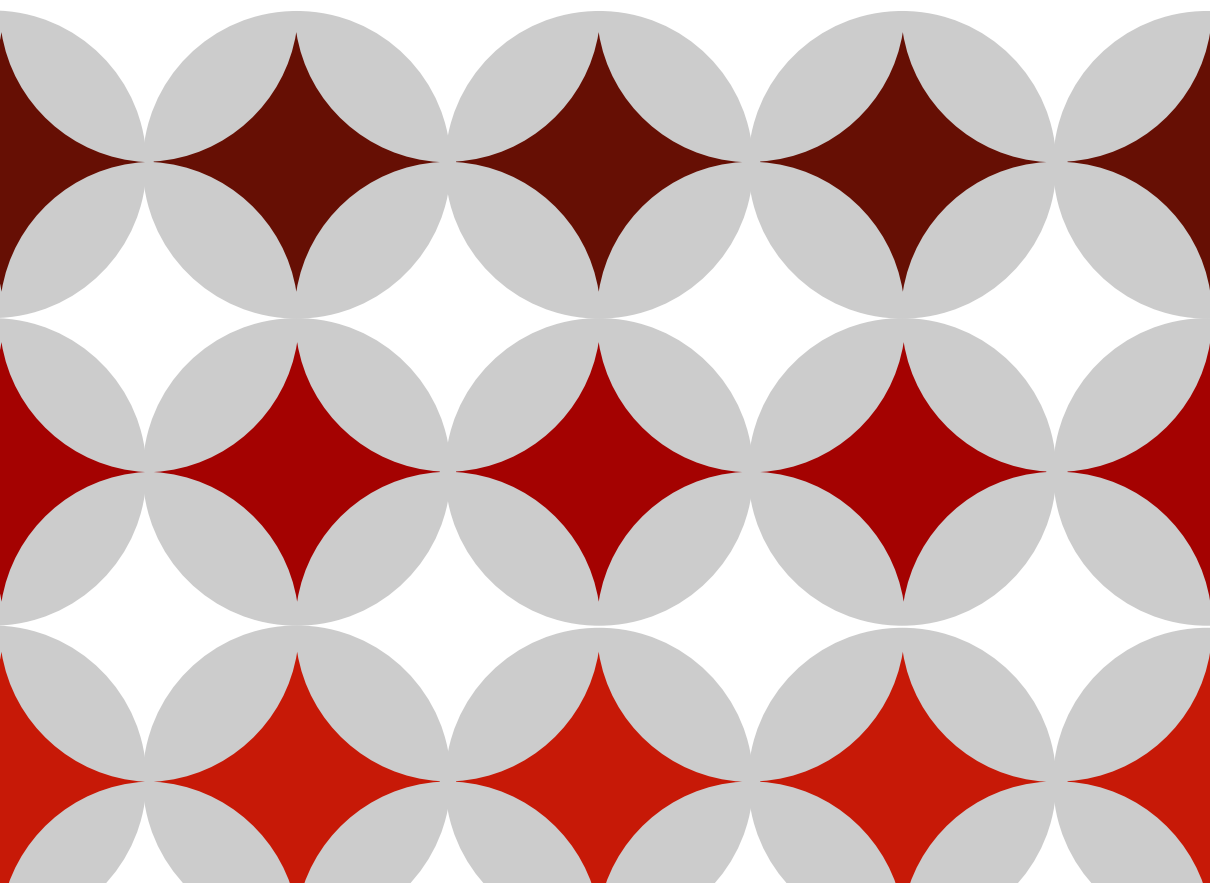
RODRÍGUEZ, R.; TORO, J. Resistencia al Sexo: Cultura y Personalidad. *Interamerican Journal of Psychology*, v. 45, n. 1. 2011. p. 3-9

ROMO, J. M. Estudiantes universitarios y sus relaciones de pareja. De sus experiencias y proyectos de vida. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, v. 13, n. 38, p. 801-823, 2008.

SCOTT, J. Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate Feminista*, v. 5, 1992. p. 87-107.

SEGATO, R. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Capítulo 5



Los mayates como sujetos contestatarios de la masculinidad hegemónica: un análisis desde el contexto indígena en Juchitán, Oaxaca¹

Joaquín Antonio Robles Mora

Introducción

El Istmo de Tehuantepec es la zona más estrecha de la República Mexicana. Según Rubén Langlé, es la segunda zona de mayor tamaño en el estado de Oaxaca, con una extensión de 20676 kilómetros cuadrados (LANGLÉ apud DALTON, 2010).

La población está compuesta por cinco etnias indígenas: chontales, huaves, mixes, zapotecos y zoques, y según Dalton, “la más numerosa e influyente en la región es la zapoteca” (DALTON, 2010, p. 72). Es en esta zona donde se ubica Juchitán de Zaragoza, espacio socio cultural en que las configuraciones respecto a los roles de género y visiones de identidad llaman la atención por tratarse de una sociedad con particularidades evidentes: es una sociedad indígena, lo que permite esbozar el componente racial presente en la construcción de identidad; es una sociedad con rasgos históricos en donde el elemento político ha jugado un papel importante; es un espacio cultural vasto, en el que las tradiciones y costumbres hablan de la importancia que para los sujetos tiene el conservarlas en el escenario contemporáneo; es una sociedad con peculiares relaciones basadas en el género, destacando la visibilidad de la mujer zapoteca, algo peculiar en el contexto indígena mexicano.

El principal objetivo que ha marcado el desarrollo de esta investigación

1 - El presente texto forma parte de la investigación Cuestionar la masculinidad hegemónica. La identidad de género desde la perspectiva propia de la práctica. El caso de los mayates en Juchitán, Oaxaca, IISUABJO, 2015.

es determinar los rasgos sociales y culturales que inciden en la construcción de la identidad de género que los mayates realizan en Juchitán, Oaxaca. Asimismo, se enriquece con el conocer los diferentes escenarios de vida en que los mayates construyen su concepción de género, analizando las formas en las que las prácticas sexuales entre varones son representadas, y examinando la construcción de la identidad masculina en Juchitán, así como los diversos elementos de la cultura istmeña que influyen en ésta.

Lo que se expresa en este trabajo con relación a las prácticas homoeróticas del mayate, no necesariamente se encasilla en el discurso de la homosexualidad, sino se perfila hacia lo que Judith Butler ha llamado el “performance de la identidad”, en el que el sujeto transita momentáneamente de una categoría identitaria a otra según sus necesidades. Así, el mayate, quien se define como “hombre”, no se concibe ni como homosexual, gay o muxe’, aunque sus prácticas sexuales indiquen lo contrario, o como más adelante se analizará, el tránsito entre el rol activo al pasivo, sin que por ello se cuestione la “hombria” mientras se conserve ese proceso liminal en la intimidad.

Asimismo, se presentan argumentos sobre cómo para el mayate, si bien no a través de un discurso articulado, pero sí en sus acciones, está cuestionando el rígido esquema que norma a la masculinidad y a la idea de ser hombre. Destaca el argumento que sobre el concepto de género produce Butler, al afirmar que:

El género es el mecanismo a través del cual se producen y naturalizan las nociones de lo masculino y lo femenino, pero el género bien podría ser el aparato a través del cual dichos términos se deconstruyen y se desnaturalizan (BUTLER, 2006, p. 70).

El diseño de la investigación se presenta como un estudio de caso, ya que los sujetos entrevistados y sus testimonios sirvieron para ilustrar conceptos ya existentes, y analizar nociones del fenómeno presentado. Asimismo, permitió que por la cercanía al escenario de estudio, me involucrase a profun-

didad con los actores del mismo, a partir de lo que el esqueleto metodológico requería.

La técnica metodológica que privó para el desarrollo de esta investigación fue la exploración etnográfica, a partir de la cual se le da protagonismo a los actores sociales que participan en el fenómeno social a estudiar (GIDDENS, 1993). Así, muxe's y mayates fueron con sus testimonios, los protagonistas de las largas conversaciones sostenidas con el investigador, y con ellos permitieron inferir la dimensión social en la que se sitúan.

Mi arribo a Juchitán inicialmente se caracterizó por el interés de analizar la construcción de género en un espacio sociocultural determinado por el rasgo étnico. Una inquietud que hizo buscar argumentos que explicaran cómo una sociedad indígena construye espacios de tolerancia a una identidad sexual periférica, y le asigna una carga simbólica que enriquece su visibilidad.

El muxe', o la traducción literal del zapoteco, "hombre con características femeninas", es el adjetivo que en el contexto juchiteco refiere a los varones con preferencias sexuales hacia su mismo sexo. La necesidad por analizar los factores que inciden en una relativa permisividad de expresiones sexuales diversas, centró mi interés por estudiar el escenario istmeño y juchiteco.

En el reconocimiento del escenario juchiteco y del sujeto muxe', me percaté de la existencia de un sujeto de estudio presente en el fenómeno de las identidades sexuales, y hasta el momento, desapercibido y de poco interés para los estudios con perspectiva de género. El sujeto hombre, que en aras de exhibir y explotar su masculinidad, se construye como el elemento de deseo de una muxe', y en función de sus necesidades sexuales, determina su importancia en el vínculo sexual y afectivo.

En una revisión documental y de campo, me percaté de las diversas maneras en que estos sujetos masculinos son catalogados por las personas que

los buscan: mayates, chichifos, soplanucas. Así, percibí cómo en el contexto juchiteco e istmeño, el mayate, lejos de ocultar su actividad sexual ligada a las muxe's, socializa sus aventuras y encuentros íntimos en un afán de construir un prestigio simbólico en función de la reproducción del modelo hegemónico de la masculinidad, y que en este contexto puede demostrarse y avalarse.

La identidad masculina

Las reflexiones vertidas en esta investigación parten de establecer que las identidades sexo-genéricas no son inamovibles, sino se van adaptando a las necesidades de las personas. Según lo establece Núñez, la identidad masculina es “inestable y contradictoria” (NÚÑEZ, 2007, p. 77), lo que hace evidente las diversas maneras de concebirse como hombre más allá de lo que Robert Conell ha llamado como “masculinidad hegemónica”, basándose en las características primarias de los roles de género atribuidos a la división sexual del trabajo. En su obra “Masculinidades”, desde los años noventa desarrolla una observación social de lo que es “ser hombre”, según los planteamientos patriarcales. Enfocándose en la realidad australiana de la que forma parte, hace una crítica de este esquema, y propone una revisión sociológica y antropológica que permita analizar cómo la división sexual del trabajo ha determinado la construcción social de lo que el género es. Así, el rol sexual se vinculó con el rol social, y este esquema de lo masculino y femenino para los estudiosos resultó opresivo, en la medida que constreñía a los sujetos a cánones que según los avances sociales resultaban superados y obstaculizaban el intercambio armónico entre géneros (CONNELL, 2003). Si bien para las académicas y científicas sociales feministas ello resultó evidente, para los estudiosos de las masculinidades ha significado un escenario para abordar diversos fenómenos en los que el ser hombre es el aspecto a teorizar. Partí

de construir respuestas a las siguientes interrogantes: ¿Qué pasa cuando el modelo heterosexual, creado y reproducido por el patriarcado, empieza a ser cuestionado con nuevas prácticas en donde los hombres exploran otras formas de placer sexual? ¿Hasta qué punto la “masculinidad hegemónica” determina la rigidez del mayate en sus intercambios afectivos y eróticos con otros hombres? ¿Qué posibilidades de transformación pueden proyectarse para ese esquema tradicional en las relaciones homoeróticas?

Si se pensaba que era sólo una masculinidad la que hegemónicamente dictaminaba los comportamientos de los sujetos, ese papel empezó a cuestionarse desde la óptica de los análisis con perspectiva de género. Así, se esclareció que la sexualidad es un proceso en construcción y modificación permanente, determinado por el contexto en el que este proceso se desarrolla. De esta manera, las identidades sexo-genéricas no son estáticas, sino que se van adaptando a los deseos de las personas.

El término “mayate”, según Rocío Córdova, proviene del náhuatl, y en su definición refiere que “es un escarabajo estercolero en una clara alusión al coito anal” (CÓRDOVA, 2003). La simbolización que se construye del mayate es la de un hombre joven, con apariencia “masculina”, que se dedica a satisfacer sexualmente a hombres homosexuales, gays, y en el entorno juchiteco, a muxe´s. Si bien esta descripción del concepto hace enunciativa la expresión, éste tiene connotaciones que van de lo enaltecedor, por tener la suficiente hombría de hasta “acostarse” con hombres vestidos de mujer o con rasgos femeninos; hasta lo negativo, al relacionar la actividad del mayate con un oficio sexual propio no del hombre sino de la mujer o de hombres feminizados, como el muxe´.

A continuación, se analizarán las percepciones de mayates y muxe´s en relación a la identidad masculina.

Testimonios de mayates

Los sujetos entrevistados presentan en común el rasgo de no tener formación académica más allá del nivel educativo medio superior, lo que determina su actividad económica en empleos que surgieron la mayoría de las veces de manera fortuita, y todavía en su adolescencia. En el esquema tradicional es común observar la búsqueda de recompensas inmediatas que las de largo plazo, aprovechando los medios que se disponen, como lo es en el caso de los mayates, su propio cuerpo.

Vicente, 25 años, mesero: “Terminé el bachillerato, y como mi familia posee una cantina, desde chico comencé a trabajar. Luego me casé y tuve a mis dos hijos, y de la “mesereada” y de ayudar a mis papás en la cantina, los he sacado adelante”.

Carlos, 32 años, vendedor, expresa: “Terminé hasta el bachillerato, ya no quise estudiar y se me presentó la oportunidad de trabajar en un comercio. De ahí que hasta la fecha me dedique al comercio”.

Se observa que la interrupción de los estudios escolares se motivó casualmente al presentarse oportunidades laborales que no tomaban en cuenta ni la edad ni la preparación para desempeñar determinadas funciones, en un escenario en el que las óptimas condiciones de sustento están determinadas por el ingreso a edad temprana, en la actividad económica formal o informal. En otro escenario, fue la situación particular del entrevistado lo que detonó el aseguramiento de un empleo. El escenario de la paternidad, y el asumir el rol tradicional de hombre, hizo que esta visión cultural hegemónica determinara el que estos dos sujetos expresaran que su “compromiso” social forzara la búsqueda de sustento aun en el negocio familiar.

Raúl, 28 años, lavacoches: “Cuando me junté con mi pareja, y ella resultó embarazada, su papá me dio empleo. Él es dueño de un lavacoches, y es donde actualmente trabajo”.

Estos testimonios remontan a la causa que determina el por qué un hombre que ejerce social y culturalmente la heterosexualidad “dominante”, sienta la necesidad de complementar sus ingresos económicos practicando expresiones homoeróticas negociadas en función de lo económico, como lo revelan los siguientes testimonios:

Carlos, 32 años, vendedor: “Mi relación con los muxe´ se ha basado primero en la amistad...de ahí tengo dos muy buenos amigos muxe´ y cuando tengo aprietos económicos, sé a dónde recurrir (risas)”.

Vicente, 25 años, mesero: “Me llevo muy bien con muchos muxe´ ...aquí a la cantina vienen muchos...los considero amigos a algunos, pues cuando los he necesitado, ellos han estado ahí...”.

El fenómeno de relacionarse con muxe´ bajo el concepto “amistad”, eventualmente connota lo que Núñez llama “prácticas homoeróticas”, o “...experiencias eróticas entre personas del mismo sexo biológico” (NÚÑEZ, 2007 apud HERNÁNDEZ, 2013: 74). En la misma línea, Prieur determina como la regla que justifica esas relaciones:

...el hecho de que muchos hombres puedan tener sexo con los ´jotos´ cuando hay otros hombres presentes, siempre y cuando se suponga que esos otros hombres también participan o al menos no desapruéban lo que ven, muestra que no es algo que amenace su honor... (PRIEUR, 2008, p. 244).

Aunque el mayate no percibe sus relaciones homoeróticas como un trabajo, sirven las catalogaciones realizadas por investigadores para contextualizar los motivos “aparentes” en lo económico que lo vinculan con las muxe´.

Michel Dorais analiza cuáles son los rasgos que explican el trabajo sexual masculino y los resume en los siguientes “escenarios” con base a los resultados obtenidos y analizados de su experiencia de campo: a. “La deriva”, b. “El sobresueldo”, c. “La pertenencia”, d. “La liberación” (DORAIS, 2004:60).

El perfil de la deriva se caracteriza por una asociación entre toxicomanía y prostitución que es difícil distinguir cuál de estas actividades trajo consigo a la otra. El sobresueldo son los hombres que optan por el trabajo sexual debido a que los ingresos obtenidos por éste les permiten complementar sus habituales y fijas entradas monetarias. La pertenencia explica que la motivación que tiene el sujeto por desempeñar el trabajo sexual se origina en el contacto inmediato que tuvo desde temprana edad con el escenario. La liberación es el modelo del hombre joven homosexual que ve en la prostitución el escenario para experimentar fantasías, conocer gente y obtener ingresos (DORAIS, 2004, p. 60).

Bajo esta tipología, y según los testimonios revelados, se entenderían las prácticas homoeróticas del mayate en el “sobresueldo”, ya que si bien la principal entrada económica radica en actividades que podrían llamarse “culturalmente reconocidas”, las relaciones homoeróticas entre mayate y muxe´ se ven determinadas por el elemento monetario. Pero también en los testimonios de las muxe´, se deja constancia que las prácticas sexuales de los mayates se caracterizan por la “liberación”, en especial cuando los mayates le han dado a su función, la trascendencia que los coloca en sujetos de reconocimiento ante las muxe´.

Mientras que Córdova, en su trabajo “Mayates, chichifos y chacales: trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz”, afirma que el trabajo sexual se da bajo las siguientes variables:

- a) Por autodefinición, en la que los sujetos proporcionan claves para entender sus conductas y su propia concepción como sexoservidores; b) Por el lugar de trabajo, en la que los sexoservidores ofrecen sus servicios en la vía pública, en centros nocturnos, en casas de masajes o visitando al cliente en su domicilio; c) Por la frecuencia con que se dedican al trabajo sexual, estableciendo que pueden ser personas con la única fuente de ingresos, o personas con actividad esporádica; d) Por el tipo

de servicios ofrecidos, en la que se expresa la férrea disputa de poder a partir de los papeles “activo” o “masculino”, y “pasivo” o “femenino”; y e) Por su personificación de género, en función de cómo el sujeto se personifica a partir de la oferta de sus servicios sexuales (CÓRDOVA, 2003, p. 148).

Siguiendo esta catalogación, es importante señalar que para un “mayate”, el poseer un empleo que no le ofrezca los suficientes recursos económicos para el sustento de su familia, “obliga” a negociar sus servicios sexuales con el muxe’, quien en el imaginario colectivo local, es fuente de seguridad monetaria. Asumiendo esta catalogación, el “mayate” explica su actividad sexual por la “frecuencia de su actividad”, que si bien se afirma en los testimonios como esporádica, no es identificable en una edad o como un proceso pasajero de autoafirmación de la virilidad. Asimismo, los testimonios abundan en la “personificación de género” y el “tipo de servicios que ofrecen”, en la que los mayates se asumen con el rol activo en una relación sexual, y explotan este rasgo que inconscientemente los determina en una identidad. Desde esta óptica, Annick Prieur establece que:

...no es extraordinario que los mayates sean quienes se ´ prostituyen´ [esto se refiere a los compañeros de ocio, a los jóvenes atractivos y no a los clientes de la prostitución]. Por lo general estos jóvenes “se venden” por poco dinero. Las jotas les dan algo de dinero, comida o ropa a cambio de sus servicios sexuales, lo suficiente para proporcionarles una coartada...Quienes se cree que son motivados por el dinero más que por el placer sexual suelen ser llamados chichifos... (PRIEUR, 2008, p. 236)

El mayate, a través de sus prácticas sexuales, está inserto en un escenario en el que su cuerpo, y los usos que construye en torno a éste, lo colocan en un proceso de transacción, en el rasgo como la edad, la vestimenta, la actitud masculina y demás elementos, lo sitúan como objeto deseable. Así lo plantea Suely Messeder, “...se hace indispensable ubicar tres com-

ponentes en la estructura de género que la determinan: poder, mercado y deseo” (MESSEDER, 2009).

El dinero que los mayates buscan por los servicios sexuales ofrecidos a las muxe´s, determina las exigencias que ellas requieren, y como se observará adelante, condiciona la relación entre los sujetos, estableciendo límites que no deberán transgredirse. Además, en algunos testimonios de las muxe´s se destacará que el dinero es sólo un catalizador que justificaría las prácticas homoeróticas de los mayates.

En otra directriz, a partir de la temática económica, resulta peculiar la convergencia de todas sus opiniones en el escenario de la vivienda. Los testimonios de los entrevistados revelaron que no poseen vivienda propia, al no poder costear una renta que les permita independizarse de su núcleo familiar inmediato o el de su cónyuge.

Leonel, 34 años, obrero: “Hasta que me casé, mis trabajos no fueron fijos...eso fue hasta que entré a trabajar a la Coca-Cola...ahí ya tengo dos años... vivo en la segunda sección, en la casa de mis suegros... es una casa de tamaño mediano...”.

Ricardo, 30 años, obrero:

Vivo en la séptima sección, en una casa grande, en la que vivimos la familia y yo...la casa tiene la misma estructura que las casas en el Istmo: varios cuartos alrededor de un gran patio en el cual destacan árboles frutales...En la casa vivo con mis padres y mis abuelitos, además de mis hermanos...en total vivimos ahí ocho personas.

Los testimonios revelan las condiciones económicas en que los sujetos viven y desarrollan sus relaciones familiares. El testimonio de Ricardo ilustra cómo el lugar en el que vive, todavía se observan características rurales de una población que transita hacia lo urbano, como lo es la séptima sección, zona en la que la lengua principal de sus habitantes es el zapoteco, y la pobla-

ción mayoritariamente es de pescadores, campesinos, artesanos y pequeños comerciantes de los productos emanados de estas actividades.

Existen coincidencias en el estilo de vida expresado, determinado por las condiciones económicas de hasta cinco salarios mínimos para los dos sujetos que son obreros y trabajan en empresas, una pública y otra privada.

Gustos y aficiones

Según los rasgos de la masculinidad hegemónica, que determina la reproducción del modelo heterosexual que impone sus preceptos a seguir, los entrevistados afirmaron tener gustos y aficiones que se enmarcan en las comunes prácticas homosociales.

Maurice Godelier explica que es importante:

...reconocer la especificidad de cada desigualdad social y no confundir unas con otras, en casa debemos establecer la naturaleza específica, su duración, origen y evolución de la desigualdad social en cuestión. (GODELIER apud PARRINI, 2007, p. 99).

Bajo este planteamiento, es interesante señalar cómo los gustos y aficiones de los sujetos entrevistados se centran en seguir el modelo hegemónico de la identidad masculina, omitiendo de forma tajante los matices que subyacen del ideal de varón.

Ricardo, 30 años, obrero:

Practico el fútbol, y es el único deporte que todavía practico, a pesar de que mi trabajo no me permite el tiempo que quisiera dedicarle...Mi equipo favorito es el América, y soy su seguidor desde niño... Sobre la música que me gusta, es el pop, pero no tengo cantantes o grupos preferidos...

Vicente, 25 años, mesero:

Me encanta el fútbol...juego en una liga regional...Mi equipo favorito es el América, se nota ¿no? (señala su playera deportiva con el logo del equipo). Mi música preferida es la música de banda, sobre todo el estilo sinaloense y duranguense.

Armando, 27 años, empleado:

Practico el fútbol...me gusta mucho...checa si no es mi deporte favorito (se toca sus prominentes piernas). Mi equipo favorito son las Chivas Rayadas. Sobre la música, me gusta el pop en español, aunque no tengo grupo o cantante favorito.

Es unánime la afición por el fútbol y lo que simbólicamente representa para una cultura como la mexicana, en la reproducción de esquemas de dominación en la estructura patriarcal. Como lo menciona Bourdieu en su obra “La dominación masculina”, en donde argumenta lo relativo al esquema del poder patriarcal. De ahí que destaque que:

...la virilidad, principio de la conservación y del aumento del honor, sigue siendo indisociable, por lo menos tácitamente, de la virilidad física, a través especialmente de las demostraciones de fuerza sexual que se esperan del hombre que es verdaderamente hombre (BORDIEU, 2010, p. 24).

Asimismo, los sujetos entrevistados aportaron evidencias de lo que es su concepción de virilidad, referida a partir de lo sexual, y que más adelante se detallará. En los momentos en que se desarrollaban las conversaciones para esta investigación, hacían demostraciones de lo que el imaginario cultural y colectivo asimila “debe ser” el comportamiento de un “hombre”, como sentarse con las piernas abiertas, rascarse constantemente la entrepierna, tomar mucha cerveza, entre otros rasgos.

Con base en los planteamientos de Butler, el mayate se define como un actor indispensable en el espectro del deseo de una muxe’, en el que sus atributos corporales garantizan el valor que se le otorga como el hombre que

todas las muxe´s buscan, el que sabe de sus gustos y manías en lo sexual, y el que constantemente reinterpreta la identidad masculina. De esta manera, “...el género propio no se “hace en soledad”. Siempre se está “haciendo” con o para otro, aunque sea sólo imaginario” (BUTLER, 2006, p. 13). Con sus experiencias homoeróticas, el mayate está

...ampliando el concepto mismo de lo que significa “ser hombre”, resignificando las relaciones homoeróticas en términos de género (como un asunto masculino) y resistiendo otras categorías dominantes (NÚÑEZ, 2007, p.73).

Rodrigo Parrini analiza el concepto de masculinidad en función de la relación intrínseca que tiene con el poder. De ahí que se desarrollen dos estructuras: la dominación y la hegemonía. Según él, la hegemonía

...apuesta por una especificidad histórica para la masculinidad y una comprensión de la apertura de lo social, así como por un posicionamiento contextual y variable de cualquier relación social, incluidas las de género (PARRINI, 2007, p. 97).

En la misma línea, Butler esclarece que la construcción de identidad está vinculada a la noción de poder, en la que desde la percepción del mayate tiene de lo que es necesario para crear y conservar su estatus, hasta lo que la muxe´ reproduce de la noción patriarcal de lo femenino. Butler lo destaca así: “En la medida que el deseo está implicado en las normas sociales, se encuentra ligado con la cuestión de poder y con el problema de quién reúne los requisitos de lo que se reconoce como humano y quién no” (BUTLER, 2006, p. 15)

Lo anterior da cuenta de cómo para el imaginario colectivo juvenil de Juchitán, la función social del mayate se explica en tanto el muxe´ afirme en él la utilidad de su cuerpo y el significado cultural que tiene. O lo que Bourdieu señala en lo que significa la demostración prevalente de la masculinidad a

través de las acciones en el acto sexual (BOURDIEU, 2010, p. 31). El siguiente testimonio ilustra esta idea:

Carlos, 32 años, vendedor: “Los muxe´s son personas agradables, trabajadoras, que ayudan a sus amigos...y tienen mucha energía sexual”. Referido a cómo consideraba su relación con los muxe´s que son sus amigos, comentó que es muy cercana, “...me llevo con ellas desde hace mucho tiempo, y nos saludamos o nos vemos muchas veces”.

Respecto a qué se dice entre su grupo de amigos acerca de los muxe´s, detalló que “...la gente en Juchitán dice que los muxe´s son personas trabajadoras, que no se les dificulta nada. Que en la familia donde haya un muxe´ no habrá problemas económicos”. Cuando se le preguntó si ha tenido alguna relación sexual con muxe´s, y cómo había sido ésta, una sonrisa delató lo que el investigador interpretó como afirmación.

Tal como Núñez lo determina en función del comportamiento del sujeto, “...Una experiencia que revela de nuevo el carácter incoherente, inestable y fragmentado de la identidad masculina, no obstante las pretensiones sociales patriarcales de unicidad y heterogeneidad” (NÚÑEZ, 2004, p. 333). De ahí que se desprendan los matices en que se concibe la identidad masculina, y que en el contexto juchiteco, los mayates en sus acciones resignifican lo hegemónico, y medianamente lo socializan con las mismas muxe´s o con otros mayates, ya sea en sus encuentros íntimos con aquéllas o en sus convivencias homosociales con ellos. En esta misma línea, y como lo determina Butler: “El yo que soy se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de manera que mantengan con ellas una relación crítica y transformadora” (BUTLER, 2006, p.16). Así, la identidad del mayate se configura gracias a lo que las muxe´s, los mismos mayates u otros hombres, le asignan en significados a su rol sexual, y estos significados se reafirman en función a lo que el contexto juchiteco determina.

El siguiente testimonio expresa la justificación del porqué un mayate de-

sempeña su rol, y cómo surge la reinterpretación de ser hombre. Como lo afirma Butler: “Ni mi sexualidad ni mi género son precisamente una posesión, sino que ambos deben ser entendidos como maneras de ser desposeído, maneras de ser para otro, o de hecho, en virtud de otro” (BUTLER, 2006, p. 38):

Marco, 34 años, empleado:

La gente en Juchitán se expresa mal de los mayates...dicen que son personas equivocadas, que andan engañando a sus esposas, a sus novias, que sólo les interesa el dinero de los muxe' ... puede ser que nos guste (sic) el dinero, pero no sólo por eso estamos con una muxe' ...Yo no soy mayate...mi relación con ellos se basa no sólo en la lana... en el plano sexual, en los encuentros que he tenido con muxe's, hago lo que ellos me piden...y algo que también me guste...lo que nunca haría es dejar que me la “metiera” un muxe'ahí se pierde el gusto.

Lo que refiere Bourdieu a partir de su estudio en sociedades mediterráneas y que puede aplicar para el caso juchiteco y latinoamericano: “...En muchas sociedades, la posesión homosexual se concibe como una manifestación de “poder”, un acto de dominación, para afirmar la superioridad, feminizándola” (BORDIEU, 2010, p. 35). En esta directriz se explica la justificación del siguiente testimonio:

Leonel, 34 años, vendedor. Cuando se le preguntó qué sabía de los muxe's, su semblante cambió, percibiéndose cierta incomodidad por la pregunta elaborada. Su respuesta fue lacónica y a la vez irónica, mencionando: “...Son “mujeres” muy chambeadoras, que ayudan a sus familias y amigos”. Cuando se le preguntó cómo es su relación con los muxes que son sus amigos, se quedó pensativo, a lo que breve respondió: “Somos amigos...de vez en cuando nos vemos en una cantina para platicar”.

Al irse adentrando la charla a las preguntas focalizadas para esta investigación, su expresión se tornaba aún más seria, y cuando se le preguntó si ha

tenido alguna relación sexual con los muxe', escuetamente respondió que sí, y ante la insistencia del investigador para que hablara más al respecto, su incomodidad fue reflejo del "silencio de la masculinidad hegemónica".

Respecto a qué se dice de los mayates en Juchitán, el énfasis de su respuesta llamó la atención del investigador: "...los mayates para la gente en Juchitán son hombres flojos, que viven de lo que las locas les dan, que no son confiables". La pregunta central de la entrevista, si se consideraba mayate, si bien fue hecha con tacto por parte del investigador, su molestia fue el acompañante de la respuesta que expuso: "...No, no soy mayate porque lo que hago no es por dinero sino por gusto, por la relación de cercanía que tengo con algunos muxe'".

Esta respuesta despertó suspicacias por parte del investigador, pues destacó la contradicción expuesta por el entrevistado. Su testimonio se terminó respondiendo a la cuestión de qué suele hacer en la intimidad con los muxe', a lo que respondió: "Todo lo que la imaginación me diga. Lo importante es darle gusto en lo que ellos quieran, hasta donde se les pueda cumplir", destacando lo que no haría en la cama con un muxe': "Que me acaricien el trasero y que me penetraran". Ésta fue la evidencia de cómo el mayate vincula la carga social de lo femenino en "el trasero", y ello delimita los escenarios de sus experiencias homoeróticas. Así lo expresa Mauricio List, al afirmar que "...la construcción identitaria de los mayates pasa por la negación al acceso a sus glúteos como antesala del ano, que el imaginario social ha asociado con la noción de pasividad y feminidad" (LIST, 2007, p. 104).

Como lo afirma Rodrigo Parrini respecto a cómo se determina el deseo de un sujeto al margen de los discursos de hegemonía, que "...tiene como atributo central la heterosexualidad, que prescribe para los hombres determinado deseo y un ejercicio de la sexualidad consecuente con él" (PARRINI, 2007, p. 102). Bajo esta premisa, ¿cuántos hombres ven en esta prescripción la imposición de un modelo que cuestiona las formas periféricas de ejercicio sexual?

Una respuesta es lo expresado por Prieur, afirmando que el problema en el mayate se resume en lo que llama el “simbolismo de la penetración” (PRIEUR, 2008). La mayoría de los mayates responde de manera negativa a la penetración, no porque les cause repulsa, y eventualmente no la practiquen, sino porque el evidenciar cualquier defensa de ésta es demostrar que se claudica en el ideal que la masculinidad hegemónica dicta. Asimismo, se defendería el esquema contemporáneo de la relación homosexual, en lo que Bordieu llama la “reciprocidad posible”, en donde

...los vínculos entre la sexualidad y el poder se develan de esta manera especialmente clara y tanto las posiciones como los papeles asumidos en las relaciones sexuales, activos o sobre todo pasivos, aparecen como indisociables de las relaciones entre las condiciones sociales que determinan tanto su posibilidad como su significación (BORDIEU, 2010, p. 35).

Raúl, 28 años, lavacoches:

Los muxe´s son “hombres” que saben lo que quieren, y que muchas veces viven enamorados de hombres que no les corresponderán en el amor... mi relación con ellos es muy cercana... tengo pocos amigos muxe´, y con ellos me llevo muy bien...sé que puedo contar con ellos cuando lo necesite...Son personas que cuando eres su amigo, te tratan bien...y que cuando los desprecias o les haces algo, ellos hablarán mal de ti, destruyendo tu reputación...por eso es mejor no pelearse con los muxe´... Hace tiempo, antes de casarme, tuve aventuras con algunos muxe´...mi relación fue de respeto, y es por eso que hasta hoy me sigo llevando con ellos, pero ya nada en el plano sexual... Para muchas personas, los mayates no valen nada...pero entre los amigos, hay cierto respeto por el mayate, porque es quien sabe “cogerse” tanto a las “viejas” como a los muxe´, y no cualquiera lo haría abiertamente...

El entrevistador le pregunta si él se considera mayate, a lo que responde:

“...En un tiempo, cuando no estaba casado, fui mayate...me dedicaba a echar “desmadre” y a “cotorrear”, pero desde que me casé y tengo familia eso se terminó...me sigo llevando con muxe´s pero nada en el plano sexual”.

Si bien la edad de los entrevistados es reflejo de una mediana juventud, la “época dorada” de un mayate conforme a sus prácticas sexuales se concentra en su adolescencia o juventud temprana, aunque es común que se siga siendo mayate en determinados momentos de la vida de los hombres, en función directa a su situación económica, o a su estado anímico.

Respecto a sus prácticas sexuales con muxe´s, comentó: “...hago lo que ellos quieran...algo de “cachondeo”, dejo que me la “chupen” y luego los penetro...y lo que no permitiría que me hicieran es que me besen y que me penetren”.

Testimonios muxe´

En el trabajo de campo desarrollado, se contempló la recolección de testimonios de aquellos sujetos involucrados directa e indirectamente en el fenómeno de análisis. En primera instancia, se contactó a sujetos muxe´ quienes son los que evidentemente inciden en la construcción identitaria del mayate, como lo expresara Butler en la afirmación de que el género se construye en función del otro, y por ser ellas las que poseen el recurso monetario que aquél busca, al tener mejores posibilidades económicas, inciden en el cuestionamiento de la masculinidad hegemónica hacia ellas mismas y hacia el mayate. En los siguientes testimonios se esclarece quiénes son las que ostentan poder en función de su actividad económica.

Samantha, 37 años, comerciante:

Soy comerciante. Me dedico a vender fruta picada mayoritariamente. A veces vendo productos de catálogo, pero como una ayuda a mi hermana, que es la que vende Avon. Empecé a tra-

bajar desde los 15 años, que es cuando terminé la secundaria. Por la necesidad que había en casa, pues somos cinco hermanos, empecé a ayudarlo a mi mamá a vender lo que se podía de casa en casa. Considero la actividad mal pagada...y muy entretenida...tienes que levantarte muy temprano para lavar la fruta y empezarla a picar. Tienes que conseguir el hielo para conservar la fruta y soportar el calor...

Binnizá, 35 años, estilista:

Me dedico a cortar el cabello a mujeres y a hombres, a poner uñas, y lo que tenga que ver con la belleza...tengo un pequeño local en donde vienen las personas...empecé a trabajar desde los 17 años...empecé a estudiar el bachillerato pero como en quinto semestre, ya no quería seguir en la escuela...quería ganar mi dinero...entonces yo me llevaba con un mampo (sic) que cortaba el cabello muy bonito...con él aprendí y empecé a cortar a mujeres...ya después a hombres y a niños...y desde ese entonces me dedico a cortar cabello...Pienso que a lo que me dedico es una actividad bien pagada...es un buen negocio...claro, debes dedicarle tiempo...hay veces que trabajo domingos y días festivos...la gente me busca porque les ha gustado cómo les corto y me van recomendando...hay ocasiones en que desde temprano hasta en la noche no he parado de atender a mis clientes...eso es bueno...".

Parrini afirma que si bien existe un control respecto al cumplimiento de lo obligatorio en la masculinidad,

...la prescripción de una heterosexualidad obligatoria para los hombres implica, en un primer momento, la exclusión del campo de la masculinidad de todos aquellos hombres que no cumplan con dicho mandato. Esta exclusión o marginalización afecta fundamentalmente a los hombres no heterosexuales, quienes son feminizados y expulsados simbólica y empíricamente del campo de lo masculino" (PARRINI, 2007, p. 102).

Así, en el contexto juchiteco, las muxe´s entrevistadas, y en una generalización contrastada, se observa que la asignación de trabajo para los sujetos feminizados son las actividades acordes con la idea de género que priva socialmente. Mayoritariamente las muxe´s tienen una formación escolar en el nivel básico, y son raros los casos en que una muxe´ sea universitaria. Ello se explicaría en que en la construcción de la identidad muxe´ se encuentran elementos de la feminidad tradicional que no se modificaron con el devenir temporal, sino han permanecido según las exigencias del contexto. Aquí se explica lo que Bordieu llama la “lógica paradógica de la dominación masculina y la sumisión femenina”, en la que se permiten matices en el comportamiento de los sujetos, condicionados a las reglas del orden social vigente, y que permanecen de forma duradera (BORDIEU, 2010). En esta idea, se entiende que la dominación masculina se traduce en una dominación de clase, basada en el aspecto económico. Mientras las muxe´s conserven y reproduzcan la idea de género que priva socialmente, ninguna amenaza representa a la estructura patriarcal dominante. De esta manera, avalan el esquema en ellas, y se convierten en sujetos-objetos de deseo-poder, y en este caso, hacia los mayates. Así lo expresa Núñez al afirmar que

...la diferencia nominativa expresa una diferencia de estigma, mientras el sujeto activo no es estigmatizado (incluso llega a ganar en prestigio), el sujeto pasivo recibe el peso del estigma y se convierte en un objeto de poder (NÚÑEZ, 2007, p. 280).

Parrini afirma que la identidad masculina, como cualquier otra, es moldeable y cambiante, lo que

...supone la constitución de un adentro identitario que da fundamento y contenido al modelo hegemónico, de modo que las mujeres y los hombres gays se convierten en el otro contra los cuales los hombres heterosexuales proyectan sus identidades y al suprimirlos proclamar su virilidad (PARRINI, 2007, p. 103).

Es importante puntualizar que en este espectro, tienen cabida otras identidades de género, que no necesariamente están insertas en el discurso occidental de las sexualidades.

Así, con los siguientes testimonios, se da cuenta de las prácticas cambiantes de lo que ha sido un rasgo de atracción para los involucrados en el proceso:

Samantha, 37 años, comerciante:

Conozco a muchos mayates (risas)... Son hombres que les gusta mucho el sexo, les gusta juntarse con las locas, con las vestidas... les gusta relacionarse con nosotras (sic) porque saben que les podemos invitar lo que ellos quieren...en cierta forma les conviene tener amigas como nosotras porque saben que les damos lo que ellos quieren. Busco a los mayates por su hombría, por su cuerpo, por su comportamiento como hombre... Mi relación con un mayate es de amistad...o mejor dicho es más sexual que de amistad...yo busco a los mayates por sexo, pero solamente por eso...y si de ahí surge una amistad, pues adelante...tengo pocos amigos que son mayates...pero con ellos se ha hecho un cariño especial...hasta conozco a sus esposas... Generalmente te piden dinero...dependiendo de cómo haya estado la venta, les doy lo que me piden, pero generalmente haces trato con ellos... si es un chavo con el que te ha gustado estar y lo buscas regularmente, y los dos nos hemos acoplado bien, entonces tú puedes ayudarlo con una ropa, con un par de tenis, con un gusto que ellos tengan...En la cama, suelo hacer ¡Uy!...de todo (risas)...lo que las locas buscamos es que nos penetren...y si el chavo está 'vergudo' (sic) pues mucho mejor...algunas veces me ha tocado que el mayate, ya muy pedo, me pida que yo se la meta, pero eso es algo que yo no hago....sé de algunas que sí lo hacen.... pero es algo que a mí no me gusta...

Si bien el argumento de la relación entre una muxe' y un mayate es el económico, el fondo de este vínculo es la reafirmación de la virilidad por un lado, y la reinterpretación de la masculinidad hegemónica por otro. Núñez

lo expresa así:

Los sujetos partícipes de relaciones homoeróticas no sólo portan signos sexuales y de género, sino también de clase, étnicos, de estatus, que se desempeñan de manera muy compleja en la organización de la interacción corporal y subjetiva y, por lo tanto, en la definición de las mismas como relaciones de poder (NÚÑEZ, 2007, p. 296-297).

Binnizá, 35 años, estilista:

...Todas las muxe´ conocemos a mayates, los definiría como hombres que tienen necesidades económicas, y que tienen que resolverlas a través del sexo....eso dicen la mayoría...pero creo que a muchos mayate les gusta ´coger´ (sic) con muxe´s...y el pretexto es que te buscan por dinero....pero yo he conocido mayates que hasta se les olvida cobrar... (risas). Busco a un mayate porque dan placer...me gustan los mayates varoniles, que te hacen sentir como una mujer, te dan tu lugar, te tratan bonito...por eso los busco...

Mi relación con ellos es como amigos...a muchos los considero amigos....después de que cogiste con ellos, no los puedes ver como desconocidos...mínimo les invitas una cerveza si te los encuentras por la calle... (risas)...y creo que por eso muchos me siguen buscando después de bastante tiempo... La mayoría de las veces el mayate te pide dinero...dependiendo de cómo es el sapo es la pedrada...(risas)... hay chavos que te piden 400, 500 pesos...o son nuevos en el negocio o están bien pendejos (sic)... a mis maridos (sic) nunca les he dado esas cantidades....es de poquito a poquito...ya después cuando tienes tiempo de frecuentar al mayate, pues les “invitas” algo que ellos quieran...a uno de mis maridos (sic) una vez le compré un teléfono celular...dependiendo de cómo sea tu relación con el mayate, así serán los regalos....(risas). En la cama me encanta la variedad.... me gusta de todo...lo que más me excita es que me la metan... me gusta ´chupárselas´...(sic)...y mientras más gorda sea, mejor...(risas)...me ha tocado estar con mayates que ya pedos, me han besado...hubo uno que hasta me la ´chupó´ (sic)....otras

veces me han tocado tipos que se me han volteado para que yo también se las meta, y dependiendo...si estoy muy caliente y el mayate me gusta mucho, se las meto...pero generalmente me gusta sentarme en su estaca...(risas).

Lo expresado por las muxe' contrasta con lo evidenciado por los mayates, quienes en su argumento han defendido a ultranza, el esquema de la masculinidad hegemónica. En ellos no se reveló alguna práctica sexual que pusiera en duda su interpretación de la virilidad, lo que permite establecer que en lo social, es necesaria la reproducción del esquema propuesto por Connell. Así, para el mayate es indispensable expresar y hasta detallar la actividad sexual que vive, dejando en claro que en su ideal de "hombre", hasta puede darse el lujo de acostarse con muxe's, siempre y cuando él siga funcionando como el que penetra. En este ideal, el mayate refuerza su "hombría" mientras más parejas tenga, indistintamente de sus preferencias sexuales, lo que en el contexto juchiteco en particular, y en el ámbito local en general sigue estando vigente.

Para el mayate, en su papel de validez que le otorgan sus prácticas, da gran importancia a sus amigos, quienes en la convivencia cotidiana se comportan como los guardianes de la virilidad, al otorgarle valor a aquel hombre que demuestre ser lo suficientemente viril como para tener actividad sexual hasta con otro hombre. Según Prieur, lo explica el sentido común, que refleja el esquema patriarcal en el que surge: "El término macho probado o macho calado se usa con frecuencia para referirse a hombres tan machos que han tenido sexo con hombres sin que esto los cambiara" (PRIEUR, 2008, p. 250). El mayate, frente a sus amigos, alcanzará validez en la medida que como hombre respete los cánones que lo determinan y no olvide lo que socialmente se le solicita. Por lo tanto, podría ubicarse al muxe' como un sujeto que determina la unidad identitaria entre los mayates.

En los testimonios expresados por las muxe', se hace necesaria una do-

sis de alcohol que permite el relajamiento del rígido esquema autoimpuesto de lo que significa ser “hombre” en el contexto juchiteco. Así, los mayates tienen que estar lo suficientemente alcoholizados para transgredir el rol sexual que quizás ya no les satisface, y por ende, no los determina. El alcohol se convierte en el catalizador de los gustos y aficiones que en lo privado pueden externar, pero que se convierte en una amenaza para su condición en lo social.

Un mayate que ante sus amigos acepte que puede transitar de lo activo a lo pasivo en un esquema de versatilidad, es un hombre que eventualmente pierde las motivaciones originales de llamarse como tal, bajo el argumento del imaginario colectivo juchiteco. Resulta interesante el que las muxe´ expongan sus testimonios con la mayor naturalidad, sobre todo en temas vinculados a la sexualidad, a diferencia de lo expuesto por un mayate, quien necesita de un “motivador”, principalmente el alcohol, para animarse a abrir la puerta de su baúl sexual. Ello se motiva a la claridad que las muxe´ tienen sobre su identidad, motivada por el ingrediente sexo-género que condiciona todas sus actividades como sujeto. Lo cual no ocurre con la misma certeza en el caso del mayate, quien se concibe como heterosexual, aunque evidencia prácticas homoeróticas que para sí mismo, hacen diverso su quehacer como individuo.

Ser mayate, ser muxe, pero no ser gay

“Los homosexuales que, educados necesariamente como heterosexuales, han interiorizado el punto de vista sobre ellos mismos y que entienden mejor el punto de vista de los dominadores de lo que estos mismos pueden hacerlo” (BORDIEU, 2010, p. 47). Esta cita evidencia lo que las muxe´ y los mayates entrevistados, coinciden en la idea que reproduce el imaginario colectivo local, sobre lo que significa ser hombre y mujer. Así, para un mayate y para una muxe´, es impensable que un hombre, incluso reproduciendo los cán-

nes que rigen a la masculinidad hegemónica, evidencie su homosexualidad, y afirme su identidad en esta preferencia, como sucede en otros contextos. Así lo expresa Michael Kauffman, respecto a que la vida de los hombres se construye en el escenario del miedo, y

...este miedo se relaciona con el hecho de no vivir de acuerdo con las expectativas y demandas de la hombría; es un miedo a no ser hombre, sino ser eso que las sociedades patriarcales han venerado y despreciado simultáneamente: una mujer (KAUFFMAN, 2014, p. 1).

En esta línea, Prieur destaca que

...el desprecio hacia el homosexual afeminado es precisamente lo que hace aceptable la bisexualidad para los hombres de apariencia masculina, y la razón por la cual la homofobia, el machismo y la extendida bisexualidad de los hombres son la combinación perfecta (PRIEUR, 2008, p. 245).

Para el contexto juchiteco, no es compatible con su esquema cultural, el que hombres con evidencias claras de virilidad puedan externar sus afectos en la vía pública, y mucho menos, demostrar una identidad sexual como la gay. Quizás en este argumento, se pueda entender cómo para algunos investigadores Juchitán es el paraíso de los homosexuales, lo que se corrige en que no para todas las homosexualidades, sino para la hegemónica y de mayor aceptación social: la de hombres con características femeninas, que es la más visible en su atuendo y en su forma de pensar, así como en el rol sexual que fungen en la cama. Lo que claramente se ajusta a la identidad muxe', y sirve al modelo patriarcal que subsiste en Juchitán. Una evidencia del arraigo de este modelo son las prácticas de discriminación y exclusión. En Juchitán en particular, en aras de defender un modelo cultural proyectado en la identidad, se han tolerado ciertas prácticas de homofobia y discriminación, como la muy recordada redada de muxe's a mediados de los noventa, en la que

policías municipales detuvieron a numerosos travestis con el argumento de “faltas a la moral” por el simple hecho de coquetear con hombres en el parque central de la población (MIANO, 2009). En el extremo, se tiene constancia de casos sin resolver por las autoridades locales y estatales, de asesinatos cometidos contra muxe’, y agresiones físicas a hombres por el hecho de expresar públicamente sus afectos. Sobre la violencia simbólica, Bourdieu esclarece que ésta se desarrolla en contextos en el que la dominación masculina permea la convivencia entre géneros. (BOURDIEU, 2010, p. 51). Así, en el contexto juchiteco, desde la óptica de los sujetos de estudio, las muxe’ s por un lado y los mayates por otro, se ajustan a las constricciones sociales, en las que los comportamientos para ambas identidades están delimitados, y ello es el rasgo característico de esa relación. Aunque estas asignaciones de comportamiento han permitido cierta estabilidad en el orden social imperante, los matices en el comportamiento sexual de muxe’ s y mayates permiten cuestionar y reinterpretar el “sistema sexual analógico” que Águeda Gómez Suárez establece para analizar lo diverso. Un sistema sexo-género analógico se conforma “...de manera ambigua, inestable, ambivalente, fluida, espontánea, heterodoxa” (GÓMEZ, 2008, p. 41). Es en este sistema en el que la autora clasifica al modelo zapoteco istmeño, en el que a pesar de visualizar una división sexual del trabajo, en el contexto istmeño en general, y juchiteco en particular, presenta particularidades en donde “...se puede ser hombre y tener relaciones homoeróticas con otros hombres, sin que se cuestione su masculinidad ni se consideren homosexuales” (GÓMEZ, 2008, p. 58).

Para Butler:

el género es consecuencia de un sistema coercitivo que se apropia de los valores culturales de los sexos... El sujeto no elige la actuación del género libremente, sino que tal representación de la heterosexualidad es obligatoria, bajo amenaza de sufrir castigo y violencia por cruzar las fronteras del género, aunque la transgresión también provoca encanto y placer (BUTLER,

2006, p. 49).

En esta circunstancia, se refuerza el planteamiento de que es “relativamente fácil” ser muxe’ y mayate en Juchitán, a la vez de lo peculiar de ser gay en un entorno con una concepción diferenciada de diversidad sexual. Como lo expresa Bourdieu:

El privilegio masculino no deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y la contención permanentes, a veces llevadas al absurdo, que impone en cada hombre el deber de afirmar en cualquier circunstancia su virilidad (BOURDIEU, 2010, p. 68).

Resulta entonces más cómodo y menos riesgoso seguir una pauta “encubierta” del ideal masculino, reproduciendo públicamente el esquema de lo que llamo la “virilidad extrema”, aunque en lo privado se evidencie la deconstrucción de ese modelo, y se deje aflorar la necesidad de afecto y deseo en lo que socialmente hasta se rechaza.

Bajo esta premisa, muchas de las explicaciones que también encontró Prieur en su trabajo de campo dejan ver que “...los hombres buscan el placer sexual y deciden obtenerlo de la manera en que les da mayor satisfacción con menos costo (de tiempo o dinero) y con la menor reprobación moral” (PRIEUR, 2006).

De esta manera y para terminar, con sus acciones y en la intimidad, el mayate manifiesta con sus acciones sexuales, el desacuerdo ante la imposición de los roles sociales a su condición de “hombre”. Con los elementos culturales que dispone, tanto el mayate como la muxe’, no se identifican con la identidad gay, por no satisfacer ésta sus expectativas de sujetos. Es en el escenario de la cama, en donde con mayores libertades y margen de maniobra, experimenta lo que llamo “democratización de los roles sexuales”, entendiendo este proceso como el transgredir el esquema binario que Gómez Suárez

proponía como “activo-pasivo”, y experimentar con ello la versatilidad, más defendida por Butler en sus argumentos.

Las transgresiones no fueron reconocidas por los mayates, sino por las muxe', quienes con mayores elementos y sin ningún empacho, evidenciaron que ellas mismas han tenido que fungir como “penetradoras” de los mayates en el acto sexual, después de que éstos hubieron desempeñado el rol por el cual fueron buscados por las muxe'. Con ello, se consolida que la identidad, si bien es asumida por los mayates, quizá ellos no perciban los alcances de la misma, en el sentido que con sus prácticas, cuestionan lo que la masculinidad hegemónica les ha obligado a reproducir.

Reflexiones finales

Los testimonios obtenidos reflejan que en Juchitán el esquema heterosexistista que reproduce los lineamientos del patriarcado siguen vigentes y su fuerza no la ha mermado las transformaciones sociales que se explican desde el aspecto económico, lo que en palabras de Núñez es el esquema dominante que permite entender las prácticas homoeróticas entre varones en México (NÚÑEZ, 2007). En Juchitán, lejos de existir esa visión idílica en la que se afirmaba la existencia de un matriarcado, los testimonios dan evidencia que la identidad cultural de los zapotecos confirma el “machismo” como un elemento que define las relaciones de género.

A partir del contraste que la literatura ofrece sobre la valoración de la mujer zapoteca, se destaca que en esta cultura, la cual valora en extremo la virtud de las mujeres y la virilidad de los hombres, otorga espacios de visibilidad social para aquellas, a condición de que cumplan y reproduzcan actividades y roles de género basados en la tradición. El caso de la mujer zapoteca es peculiar, por ser distintivo entre la condición femenina indígena en el país. Ello no quiere decir, como lo demuestran los textos consultados y

los testimonios de las muxe', que los actores sociales determinen las condiciones de género por la situación protagónica que puedan desempeñar en el esquema social.

Los mayates se consideran hombres heterosexuales que no transgreden ningún límite que ponga en entredicho su "masculinidad", aun teniendo prácticas homoeróticas en las que ellos funjan en el rol "activo" o "penetrador". Asimismo, se validó que el argumento principal por el que los mayates realizan prácticas homoeróticas con las muxe's, al concebirlas como una actividad económica que les reditúa buenos dividendos, en momentos clave de sus situaciones personales en que se hace necesaria la búsqueda de lo que Dorais llama "el sobresueldo".

Resulta interesante señalar que si bien el argumento del porqué los mayates realizan esta actividad y su explicación principal se concentre en lo económico, hay evidencias de que en algunos entrevistados, quienes permanecen solteros, el discurso de la masculinidad hegemónica, con todos los símbolos de la virilidad a defender, sigue estando presente y con mucha fortaleza social, lo que obliga a reproducir sus lineamientos, si no se quisiera estar censurado por la vigía social. Se asiste a una reinterpretación del término mayate, como lo plantea Núñez, al "...ampliar el concepto mismo de lo que significa "ser hombre", resignificando las relaciones homoeróticas en términos de género (como un asunto masculino) y resistiendo otras categorías dominantes" (NÚÑEZ, 2007, p. 73).

La información recogida a través de los instrumentos metodológicos permite afirmar que los mayates sí desempeñan una actividad que para las muxe's y para ellos mismos se constituye como indispensable, motivada por las construcciones simbólicas asignadas al ideal extremo de masculinidad. Como lo expresa Butler en la idea del reconocimiento, en una identidad se da importancia al deseo, y es éste el que motiva a ser reconocidos como seres sociales (BUTLER, 2006). De esta manera, el mayate se reconoce como actor

determinante en las motivaciones de las muxe's, y es avalado como sujeto social no sólo por ellas, sino por el contexto juchiteco que tolera ciertas disidencias mientras permanezca intacto el ideal hegemónico de la virilidad.

En la relación mayate-muxe', en la que desde la visión romántica los involucrados afirman que permanece una relación de amistad y complicidad, evidentemente se confirma que el ingrediente económico es causa de las expresiones homoeróticas que evidencian las entrevistas. Para explicar y justificar estas prácticas sexuales, los argumentos que desde el patriarcado se construyen, consolidan desde una visión cultural, lo que en la ortodoxia sexual es visto como acto obligado si se quiere afirmar la identidad masculina con la esencia viril.

Ello en un entorno social que avala y fomenta en los hombres jóvenes la iniciación temprana de la sexualidad, contrastando con el ejercicio libre de ésta en las mujeres, a quienes se les resguarda y vigila constantemente para que su virtud resguarde el honor de la familia a la que pertenece. Es en este esquema, donde la figura del muxe' es avalada en tanto que permite encausar la inquietud corporal de los hombres más jóvenes. Pero en esta asignación de funciones sociales también se esconden motivaciones económicas que dentro del espectro de la tradición, dan cabida a comportamientos homoeróticos caracterizados por la cultura local.

A partir de los testimonios recogidos, se establece que la mayor visibilidad social de la que gozan las muxe', la ha obtenido también el mayate, a partir de su estrecha vinculación con la persona que los determina como sujetos de deseo. Ello a su vez, ha permitido para muchos hombres que tienen prácticas homoeróticas con otros hombres, si no a reconocerlas explícitamente, tampoco a negarlas, en ciertos espacios y con sujetos que se sabe "no existe peligro" de evidenciarlas y cuestionar con ello lo que ha sido una norma vigente, lo que en otro momento en el contexto juchiteco, no se hubiera pensado.

Asimismo, se corrobora que las identidades de género, basadas en lo masculino y femenino, en Juchitán se siguen reproduciendo, lo que continúa fortaleciendo lo hegemónico en la idea social de hombre y mujer. Los discursos contemporáneos de diversidad sexual, contruidos en el ámbito urbano para determinar garantías y derechos desde la no heterosexualidad, en Juchitán son vistos con recelo, ya que evidencian matices en la concepción del género, lo cual se contrapone al ideal cultural vigente en el Istmo de Tehuantepec. Según el planteamiento de Michel Foucault, cuando se analizan las relaciones situadas en el esquema de poder, el ingrediente sexual es el que mejor se ajusta a cualquier intención para ejercer control a través de cualquier maniobra (FOUCAULT, 2002).

Si bien lo que está visible es la preservación de comportamientos tradicionales en el sistema sexo-género, el trasfondo es eliminar cualquier amenaza que incida directamente en el control heterosexista. Los testimonios evidencian que mientras se ocultan los gozos alternos a lo establecido, en mejores posibilidades para asegurar la conservación de la virilidad, que como etiqueta simbólica, ha constreñido la libertad en la ejecución de placeres. Ninguno de los mayates entrevistados aceptó la penetración como una forma periférica y alterna a su estatus viril, como una forma de disfrutar sus encuentros homoeróticos. Los testimonios de las muxe's arrojaron luz sobre el tabú extendido en todos los varones que cumplen al pie de la letra el modelo heterosexista de cómo construir el placer, y cómo éste encuentra su punto de ruptura en situaciones extremas, casi siempre en un estado etílico elevado.

A pesar de ello, se experimenta lo que he llamado "la democratización de la cama", que ubica en un mismo nivel a mayate y muxe', al situarlos como sujetos que reconocen en la intimidad la necesidad de experimentar los mismos gozos que se constatan en el otro. La práctica arroja que si bien el mayate, por un esquema cultural impuesto, sólo debe fungir un solo rol en

las expresiones homoeróticas, está deseoso de romper momentáneamente la función impuesta por la cultura, y experimentar las mismas sensaciones que la muxe.

Como lo expone Butler, al referirse a la identificación y deseo, componentes del género y la sexualidad, no tienen por qué negarse entre sí, ya que esta acción hace que el discurso heterosexista se vea fortalecido, y condicionando erróneamente las relaciones humanas (BUTLER apud FONSECA y QUINTERO, 2009). En el Istmo de Tehuantepec se refuerza este modelo, lo que ha impedido que los sujetos puedan sustraer la construcción de su identidad sexo-genérica al reconocimiento de su deseo sexual. La investigación si bien esclarece los elementos culturales que intervienen en el fenómeno del homoerotismo en Juchitán, así como las causas económicas que lo determinan, arroja también nuevas interrogantes para darle continuidad al análisis de género: ¿Hasta qué punto los discursos libertarios en la sexualidad permitirán la transformación de los roles de género en el contexto juchiteco? ¿Qué posibilidades de “ruptura” existirían con el modelo tradicional de la masculinidad a partir de la vorágine globalizadora? ¿Qué nuevos comportamientos en lo social podrán construirse en el que el mayate deje de serlo y se construya como un sujeto alejado de la masculinidad hegemónica? ¿Qué escenarios de goce y disfrute pueden recrearse en los que el hombre, abrumado por el cansancio de serlo según los parámetros socioculturales, se reconstruya sin importar el deseo sexual?

Referencias bibliográficas

BOURDIEU, P. **La dominación masculina**. Barcelona: Anagrama, 2010.

BUTLER, J. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.

CONNELL, R. W. **Masculinidades**. México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, 2003.

_____. La organización social de la masculinidad. En: **¿Todos los hombres son iguales?: Identidades masculinas y conflicto social**. Buenos Aires: Paidós, 2003.

CÓRDOVA, R. Mayates, chichifos y chacales: trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz. En: **Caminos inciertos de las masculinidades**. México: INAH-CONACULTA, 2003.

DALTON, M. **Mujeres: Género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca**. México: CIESAS, 2010.

DORAIS, M. Intimidad en venta: ¿Cómo se llega a ser trabajador sexual? **Desacatos**, n. 15-16, p.52-68, otoño-invierno, 2004.

FONSECA, C.; QUINTERO, M. L. La teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. **Revista Sociológica**, a. 24, n. 69, p. 42-60, ene-abr, 2009.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad: la voluntad de saber**. México: Siglo XXI, 2002.

GIDDENS, A. **Las nuevas reglas del método sociológico**. Argentina: Amorrortu, 1993.

GÓMEZ S. Á. **Matriarcados, Etnicidad y Sistemas Sexo/Género Analógicos y Digitales: Los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (México)**. España:

Servizo de Publicacións-Universidade de Vigo, 2008.

HERNÁNDEZ C. P. M. Sexo comercial entre hombres: una aproximación antropológica en espacios turísticos mexicanos. En: LÓPEZ, L. A.; VAN BROECK, A. M. (coords) **Turismo y sexo en México: Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria**. México: UNAM, Instituto de Geografía, 2013.

KAUFMAN, M. Hombres, poder y estatus. Un análisis de la violencia de género. **La Jornada**, 6 de marzo de 2014, Letra S, n. 212.

LIST, M. **¡El que no brinque es buga! Masculinidad e identidad gay**. Tesis de Doctorado en Antropología. ENAH, México, 2007.

MÉSEDER, S. En lo trasatlántico la relación de deseo en los actos performativos masculino ante el imaginario sobre el hombre negro. En: GÓMEZ, Á. **Cultura sexual y pueblos indígenas**. Santiago de Compostela: Andavira, 2009.

MIANO, M. Del Binni Laanu a las Intrépidas contra el SIDA: De cómo los muxe ´ pasaron de bordadores a promotores de la salud sexual. **Revista Sociológica**, UAM-Azcapotzalco, 2009.

NÚÑEZ, N. G. Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades: antropología, patriarcado y homoerotismos en México. En: CARREAGA, G.; CRUZ, S. (coords) **Sexualidades diversas: Aproximaciones para su análisis**. México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, PUEG, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

_____. **Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida**. México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, El Colegio de Sonora, Miguel Ángel Porrúa, 2007.

PARRINI, R. Un espejo invertido. El uso del poder en los estudios de masculinidad: entre la dominación y la hegemonía. En: AMUCHASTEGLI, A.; SZASZ, I. (coords.) **Sucede que me canso de ser hombre...Relatos y reflexiones**

sobre hombres y masculinidades en México. México: El Colegio de México, 2007.

PRIEUR, A. **La casa de la Mema. Travestis, locas y machos.** México: UNAM-PUEG, 2008.

_____. Homosexualidad masculina y construcción de la masculinidad en México, En: **Simposio sobre el poder del género imaginario en México.** 9 de diciembre, 2006.

Os mayates como sujeitos questionadores da masculinidade hegemônica: uma análise a partir do contexto indígena em Juchitán, Oaxaca¹

Joaquín Antonio Robles Mora

Introdução

O Istmo de Tehuantepec é a região com a menor largura territorial da República Mexicana. Porém, segundo Rubén Langlé, é a região com a segunda maior área do estado de Oaxaca (20.676 quilômetros quadrados) (LANGLÉ apud DALTON, 2010, p. 69). A população é composta por cinco grupos étnicos indígenas: chontales, huaves, muxes², zapotecos e zoques, e de acordo com Dalton, o mais numeroso e influente da região é o zapoteco (DALTON, 2010, p. 72). É nesta região que se situa Juchitán de Zaragoza, um espaço sociocultural em que as configurações relativas aos papéis de gênero e visões identitárias chamam a atenção por se tratar de uma sociedade com particularidades muito marcantes: é uma sociedade indígena, o que nos permite delinear o componente racial presente na construção de sua identidade; é uma sociedade com características históricas na qual o elemento político tem desempenhado um papel importante; é um vasto espaço cultural, em que tradições e costumes falam da importância que os sujeitos têm para preservá-los no cenário contemporâneo; é uma sociedade com relações peculiares baseadas no gênero, destacando a visibilidade da mulher zapoteca, algo peculiar no contexto indígena mexicano.

O principal objetivo que tem marcado o desenvolvimento desta pesquisa

1 - O presente texto é parte da pesquisa “Cuestionar la masculinidad hegemónica. La identidad de género desde la perspectiva propia de la práctica. El caso de los mayates en Juchitán, Oaxaca, IISUABJO, 2015”.

2 - Excluiu-se do termo o sinal acessório presente na grafia original em virtude de este não afetar sua vocalização na língua portuguesa (Nota do Tradutor).

é determinar os traços sociais e culturais que incidem na construção da identidade de gênero que os mayates realizam em Juchitán, Oaxaca. Da mesma forma, é enriquecida identificando os diferentes cenários de vida em que os mayates constroem sua concepção de gênero, analisando as formas em que as práticas sexuais entre homens são representadas e examinando a construção da identidade masculina em Juchitán, bem como os diversos elementos da cultura istmenha que a influenciam.

O que se expressa neste trabalho em relação às práticas homoeróticas dos mayates não está necessariamente enquadrado no discurso da homossexualidade, mas dialoga com o que Judith Butler chamou de “performance da identidade”, na qual o sujeito transita momentaneamente de uma categoria identitária a outra de acordo com suas necessidades. Assim, o mayate, que se define como “homem” não se pensa nem como homossexual, gay ou muxe, embora suas práticas sexuais indiquem o contrário, ou, como será analisado posteriormente, a transição entre o papel ativo ao passivo, sem que ele questione a “masculinidade” enquanto este processo liminar é preservado na intimidade.

Da mesma forma, são apresentados argumentos sobre como o mayate, sem que isso se reflita em um discurso articulado, mas em suas ações, questiona o rígido esquema que rege a masculinidade e a ideia de ser homem. Para isso destaco o argumento de que o conceito de gênero produzido por Butler, ao afirmar que

O gênero é o mecanismo através do qual se produzem e naturalizam as noções do masculino e do feminino, mas o gênero bem poderia ser o aparato através do qual tais termos se desconstróem e se desnaturalizam (BUTLER, 2006, p. 70, grifo do autor).

A pesquisa é apresentada como um estudo de caso, uma vez que os sujeitos entrevistados e seus testemunhos serviram para ilustrar conceitos já existentes e analisar as noções do fenômeno apresentado. Da mesma forma, isso permitiu que pela proximidade ao cenário de estudo me envolvesse mais profundamente

com seus atores, conforme a metodologia havia definido.

A técnica metodológica utilizada no desenvolvimento da pesquisa foi a exploração etnográfica, a partir da qual o protagonismo é dado aos atores sociais que participam do fenômeno social estudado (GIDDENS, 1993). Assim, muxes e os mayates foram, com seus testemunhos, os principais protagonistas das longas conversas mantidas com o investigador, permitindo com isso inferir a dimensão social em que estão localizados.

A minha chegada a Juchitán foi caracterizada inicialmente pelo interesse em analisar a construção do gênero em um espaço sociocultural determinado pela característica étnica. Uma inquietação que procurava argumentos que explicassem como uma sociedade indígena constrói espaços de tolerância diante de uma identidade sexual periférica, atribuindo-lhe um simbolismo que enriquece sua visibilidade.

A muxe, ou, na tradução literal zapoteca, “homem com características femininas”, é o adjetivo que no contexto juchiteco se refere aos homens com preferências sexuais pelo mesmo sexo. A necessidade de analisar os fatores que incidem em uma relativa permissividade de expressões sexuais diversas dirigiu meu interesse ao estudo do cenário istmenho e juchiteco.

No reconhecimento do cenário juchiteco e do sujeito muxe, percebi a existência de um tema de estudo presente no fenômeno das identidades sexuais que, até o momento, passava despercebido e era de pouco interesse para os estudos com perspectiva de gênero. O indivíduo homem que, no intuito de exibir e explorar sua masculinidade, é construído como o elemento de desejo de uma muxe, e que, em função de suas necessidades sexuais, determina sua importância no vínculo sexual e afetivo.

A partir de uma revisão documental e de campo percebi as diferentes maneiras pelas quais esses sujeitos masculinos são catalogados pelas pessoas que os procuram: mayates, chichifos, soplanucas... Assim, percebi como no contexto juchiteco e istmenho o mayate, longe de ocultar sua atividade sexual ligada

às muxes, socializa suas aventuras e encontros íntimos em um esforço para construir um prestígio simbólico baseado na reprodução do modelo hegemônico da masculinidade, e que neste contexto pode ser demonstrado e avaliado.

A identidade masculina

As reflexões feitas nesta pesquisa começam por estabelecer que as identidades baseadas no sexo-gênero não são imutáveis, mas vão se adaptando às necessidades das pessoas. Como afirma Núñez, a identidade masculina é “...instável e contraditória” (NÚÑEZ, 2007, p. 77), o que evidencia as diversas maneiras de se conceber como homem além do que Robert Connell chamou de “masculinidade hegemônica”, baseando-se nas principais características dos papéis de gênero atribuídos à divisão sexual do trabalho. Em seu trabalho “Masculinidades”, desde a década de 1990 vem se desenvolvendo uma linha investigativa do que é “ser um homem”, de acordo com as abordagens patriarcais. Concentrando-se na realidade australiana da qual faz parte, o autor faz uma crítica desse esquema e propõe uma revisão sociológica e antropológica que permite analisar como a divisão sexual do trabalho tem determinado a construção social do que é gênero. Assim, o papel sexual estava ligado ao papel social, e este esquema do masculino e do feminino para os estudiosos resultou opressivo, na medida em que restringia os sujeitos a cânones que, de acordo com os avanços sociais, já haviam sido superados, mas ainda obstaculizavam o intercâmbio harmonioso entre os gêneros (CONNELL, 2003). Embora para as acadêmicas e cientistas sociais feministas isso fosse evidente, para os estudiosos das masculinidades significou um cenário para abordar diversos fenômenos em que ser homem é um aspecto a ser teorizado. Comecei, então, a construir respostas para as seguintes questões: o que acontece quando o modelo heterossexual, criado e reproduzido pelo patriarcado, começa a ser questionado quando os homens exploram novas práticas e outras formas de prazer

sexual? Em que medida a “masculinidade hegemônica” determina a rigidez do mayate em seus intercâmbios afetivos e eróticos com outros homens? Que possibilidades de transformação podem projetar-se sobre este esquema tradicional nas relações homoeróticas?

Se antes se pensava que era apenas uma masculinidade que hegemonicamente ditava os comportamentos dos sujeitos, esse modelo começou a ser questionado sob a perspectiva da análise de gênero. Assim, foi esclarecido que a sexualidade é um processo em construção e em modificação permanente, determinado pelo contexto em que esse processo se desenvolve. Desta forma, as identidades sexo-gênero não são estáticas, mas se adaptam aos desejos das pessoas.

O termo “mayate”, segundo Rocío Córdova, é proveniente da língua náhuatl, e em sua definição afirma que “...é um escaravelho em uma clara alusão à relação sexual anal” (CÓRDOVA, 2003). A simbolização que se constrói em torno do mayate é a de um homem jovem, com aparência “masculina”, dedicado a satisfazer sexualmente homens homossexuais, gays e no ambiente juchiteco, os muxes. Embora esta descrição do conceito torne a expressão enunciativa, esta possui conotações que vão desde a exaltação, por ter a virilidade suficiente para “ir para a cama” com homens vestidos como mulheres ou com características femininas; ao negativo, relacionando a atividade do mayate com um ofício sexual que não é próprio do homem, mas da mulher ou de homens feminizados, como as muxes.

Em seguida, serão analisadas as percepções de mayates e muxes em relação à identidade masculina.

Testemunhos mayates

Os sujeitos entrevistados têm em comum a característica de não possuir instrução além do nível médio, o que determina sua atividade econômica em

empregos que surgem, na maior parte do tempo, de forma fortuita e ainda na adolescência. No esquema tradicional é comum observar a busca de recompensas imediatas que, a longo prazo, são frutos dos meios disponíveis que, no caso dos mayates, é o seu próprio corpo.

Vicente, 25 anos, garçom: “Terminei o ensino médio, e como minha família possui uma cantina, trabalho desde pequeno. Logo me casei e tive meus dois filhos, fui ser garçom e ajudar meus pais na cantina para vivermos melhor”.

Carlos, 32 anos, vendedor, expressa: “Concluí o ensino médio, e como não quis estudar aproveitei a oportunidade de trabalhar em um comércio. Desde então me dedico ao comércio”.

Observa-se que a interrupção dos estudos foi coincidentemente motivada pela apresentação de oportunidades de trabalho que não tinham em conta nem a idade nem a preparação para desempenhar certas funções em um cenário em que as melhores condições de sustento são determinadas pelo ingresso, em uma idade precoce, na atividade econômica formal ou informal. Em outro cenário, foi a situação particular do entrevistado que comprometeu e garantia de um emprego. O cenário da paternidade e a necessidade de assumir o papel tradicional do homem fizeram com que essa visão cultural hegemônica determinasse que esses dois sujeitos considerassem que seu “compromisso” social os forçava a buscar sustento ainda que em um negócio familiar.

Raúl, 28 anos, lavador de carros: “Quando me juntei com minha parceira, e ela ficou grávida, seu pai me deu emprego. Ele é dono de um lava-jato, onde atualmente trabalho”.

Esses testemunhos remontam a causa que determina o porquê de um homem que exerce social e culturalmente a heterossexualidade “dominante” sente a necessidade de complementar sua renda praticando atividades homoeróticas negociadas em função do econômico. O mesmo se repete nos seguintes testemunhos:

Carlos, 32 anos, vendedor: “Minha relação com os muxes se baseia primei-

ro na amizade... entre eles tenho dois grandes amigos muxes.... e quando passo dificuldades econômicas, sei a quem devo recorrer (risos)”.

Vicente, 25 anos, garçom: “Me dou muito bem com muitos muxes... muitos deles vêm aqui na cantina ... considero alguns deles amigos, pois quando preciso deles, eles me ajudam...”.

O fenômeno de relacionar-se com um muxe sob o conceito de “amizade”, eventualmente conota o que Núñez chama de “práticas homoeróticas” ou “... experiências eróticas entre pessoas do mesmo sexo biológico” (NÚÑEZ, 2007 apud HERNÁNDEZ, 2013, p.74). Na mesma linha de argumentação, Prieur determina como funciona a regra que justifica esses relacionamentos:

...o fato de que muitos homens possam ter sexo com os ‘gays’ quando há outros homens presentes, sempre e quando se suponha que esses outros homens também participam ou ao menos não desaprovam o que veem, mostra que não é algo que ameace sua honra... (PRIEUR, 2008, p. 244).

Embora esses mayates não percebam suas relações homoeróticas como trabalho, as categorizações realizadas por pesquisadores servem para contextualizar os motivos econômicos “aparentes” que o vinculam com as muxes.

Michel Dorais analisa quais são os traços que explicam o trabalho sexual masculino e os resume nos seguintes “cenários” com base nos resultados obtidos e analisados a partir de sua experiência de campo: a. “À deriva”, b. “Bônus”, c. “Associação”, d. “Liberação” (DORAIS, 2004:60).

O perfil à deriva se caracteriza por uma associação entre toxicomania e prostituição que é difícil distinguir qual destas atividades leva à outra. Bônus são os homens que optam pelo trabalho sexual porque este lhes permite complementar o seu rendimento monetário habitual e fixo. A associação explica que a motivação que o sujeito tem para desempenhar o trabalho sexual se origina do contato imediato que ele teve desde tenra idade com este cená-

rio. Liberação é o modelo do homem jovem homossexual que vê na prostituição o cenário para experimentar fantasias, conhecer pessoas e obter renda (DORAIS, 2004, p. 60).

Sob essa tipologia, e de acordo com os testemunhos revelados, as práticas homoeróticas de mayates seriam entendidas como “bônus”, uma vez que, embora a principal entrada no mercado de trabalho seja por meio de atividades que poderiam ser chamadas de “culturalmente reconhecidas”, as relações homoeróticas entre mayate e muxe são determinadas pelo elemento monetário. Mas também nos testemunhos das muxe, registra-se que as práticas sexuais dos mayates são caracterizadas pela “liberação”, em especial quando os mayates dão a sua função à transcendência que os faz sujeitos de reconhecimento frente as muxe.

Córdova, em seu trabalho “Mayates, chichifos y chacales: trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz”, afirma que o trabalho sexual se dá frente as seguintes variáveis:

a. Por autodefinição, em que os sujeitos fornecem pistas para entender seus comportamentos e sua própria concepção como sexoservidores; b. Pelo lugar de trabalho, em que os sexoservidores oferecem seus serviços na via pública, em centros noturnos, em casas de massagens ou visitando o cliente em seu domicílio; c. Pela frequência com que se dedicam ao trabalho sexual, estabelecendo que podem ser pessoas que têm esta atividade como sua única fonte de renda, ou pessoas com atividade esporádica; d. Pelo tipo de serviços oferecidos, em que se expressa a férrea disputa de poder a partir dos papéis “ativo” ou “masculino”, e “passivo” ou “feminino”; e e. Por sua personificação de gênero, em função de como o sujeito se personifica a partir da oferta de seus serviços sexuais (CÓRDOVA, 2003, p. 148).

Seguindo esta catalogação, é importante ressaltar que, para um “mayate”, possuir um emprego que não lhe ofereça recursos econômicos suficientes para o sustento de sua família o “obriga” a negociar seus serviços sexuais com o

muxe, que no imaginário coletivo local é uma fonte de segurança econômica. Supondo essa catalogação, o “mayate” explica sua atividade sexual pela “frequência de sua atividade”, que embora seja afirmada nos testemunhos como esporádica, não está associada a uma idade ou a um processo passageiro de autoafirmação da virilidade. Do mesmo modo, os testemunhos abundam na “personificação do gênero” e o “tipo de serviços que eles oferecem”, no qual os maiyates assumem o papel ativo em uma relação sexual e exploram essa característica que inconscientemente os definem em uma identidade. Segundo este ponto de vista, Annick Prieur estabelece que

...não é extraordinário que os mayates sejam aqueles que se “prostituem” [refere-se a colegas de lazer, aos jovens atraentes e não aos clientes da prostituição]. Em geral estes jovens “se vendem” por pouco dinheiro. Os gays lhes dão algum dinheiro, comida ou roupa em troca de seus serviços sexuais, o suficiente para proporcionar-lhes um álibi (...). Aqueles que acreditam serem motivados pelo dinheiro, e não pelo prazer sexual, são frequentemente chamados de chichifos. ... (PRIEUR, 2008, p. 236).

O mayate, através de suas práticas sexuais, está inserido em um cenário em que seu corpo e os usos que ele constrói ao redor dele colocam-no em um processo de transação que, em razão da idade, vestimenta, atitude masculina e outros elementos, colocam-no como um objeto desejável. É o que diz Sueley Messeder, “...faz-se indispensável localizar três componentes na estrutura de gênero que as determinam: poder, mercado e desejo” (MESSEDER, 2009).

O dinheiro que os mayates buscam pelos serviços sexuais oferecidos às muxes determina as demandas que elas possuem, e, como se observará adiante, condiciona a relação entre os sujeitos, estabelecendo limites que não devem ser transgredidos. Além disso, em alguns testemunhos das muxes se observa que o dinheiro é apenas um catalisador que justificaria as práticas homoeróticas dos mayates.

Em outra orientação, com base no tema econômico, a convergência de todas as suas opiniões no cenário da habitação é peculiar. Os testemunhos dos entrevistados revelaram que não possuem moradia própria, pois são incapazes de desfrutar de uma renda que lhes permita tornarem-se independentes do núcleo familiar imediato ou do seu cônjuge.

Leonel, 34 anos, operário: “Até me casar, meus trabalhos não eram fixos... isso ocorreu até começar a trabalhar na Coca-Cola... lá eu já tenho dois anos... vivo na segunda seção, na casa de meus sogros... é uma casa de tamanho mediano...”.

Ricardo, 30 anos, operário:

Vivo na sétima seção, em uma casa grande, onde que vivem a família e eu... a casa tem a mesma estrutura que as casas no Istmo: vários quartos ao redor de um grande pátio no qual se destacam árvores frutíferas... Na casa vivo com meus pais e meus avós, assim como meus irmãos... no total vivem aí oito pessoas.

Os testemunhos revelam as condições econômicas em que os sujeitos vivem e desenvolvem suas relações familiares. O testemunho de Ricardo ilustra o lugar em que vive, mas chama atenção para as características rurais de uma população que transita para o urbano, por ser a sétima seção, uma área na qual a língua principal de seus habitantes é o zapoteco, e a população é majoritariamente formada por pescadores, camponeses, artesões e pequenos comerciantes dos produtos que emanam dessas atividades.

Existem coincidências no estilo de vida exposto, determinado pelas condições econômicas de até cinco salários mínimos para os dois sujeitos que são operários e trabalham em empresas, uma pública e outra privada.

Gostos e passatempos

De acordo com as características da masculinidade hegemônica, que de-

termina a reprodução do modelo heterossexual que impõe os preceitos a seguir, os entrevistados afirmaram ter gostos e passatempos que se enquadram em práticas homossexuais comuns.

Maurice Godelier explica que é importante

...reconhecer a especificidade de cada desigualdade social e não confundir uma coisa com a outra, em casa devemos estabelecer a natureza específica, sua duração, origem e evolução da desigualdade social em questão” (GODELIER apud PARRINI, 2007, p. 99).

Sob esta abordagem, é interessante observar como os gostos e interesses dos sujeitos entrevistados estão baseados em seguir o modelo hegemônico da identidade masculina, omitindo de forma flagrante os matizes que subjazem o ideal masculino.

Ricardo, 30 anos, operário:

Jogo futebol e esse é o único esporte que pratico, pois, meu trabalho não me dá o tempo necessário se quisesse dedicar-me... Meu time favorito é o América, e sou seu torcedor desde pequeno... Sobre a música que eu gosto, é o pop, mas não tenho cantores ou bandas preferidas...

Vicente, 25 anos, garçom:

O futebol me encanta... jogo em uma liga regional... Meu time favorito é o América, como você pode ver (mostra sua camisa esportiva com o logotipo da equipe). Minha música preferida é a música de banda, sobre tudo o estilo de Sinaloa e Durango.

Armando, 27 anos, funcionário público:

Jogo futebol... gosto muito... veja se não é meu esporte favorito (ele toca suas pernas proeminentes). Meu time favorito é o Chivas Rayadas. Sobre música, gosto do pop em espanhol, embora não tenha banda ou cantor favorito.

É unânime o amor pelo futebol, o que para eles representa simbolicamente um elemento da cultura mexicana, mas que também serve para reproduzir esquemas de dominação da estrutura patriarcal, conforme menciona Bourdieu em sua obra “A dominação masculina”, na qual argumenta sobre o esquema de poder patriarcal. Por isso, destaca que:

...a virilidade, princípio da conservação e do aumento da honra, segue sendo indissociável, ao menos tacitamente, da virilidade física, através especialmente das demonstrações de força sexual que se esperam do homem que é verdadeiramente homem (BOURDIEU, 2010, p. 24).

Além disso, os sujeitos entrevistados forneceram evidências de qual é a sua concepção de virilidade, referida a partir do sexual, e que mais adiante se detalhará. Nos momentos em que se desenvolveram as conversações para esta investigação, faziam demonstrações de como, no imaginário cultural e coletivo, “deve ser” o comportamento de um “homem”, como sentar com as pernas abertas, coçar constantemente a virilha, tomar muita cerveja, entre outras características.

Com base nas afirmações de Butler, o mayate é definido como um ator indispensável no espectro do desejo de uma muxe, em que seus atributos corporais garantem o valor como o homem que todas as muxes buscam, que conhece seus gostos e manias sexuais, e aquele que reinterpreta constantemente a identidade masculina. Desta maneira, “...o gênero próprio não se ‘faz sozinho’. Sempre se está ‘fazendo’ com ou para o outro, mesmo que seja apenas imaginário” (BUTLER: 2006, p. 13). Com suas experiências homoeróticas, o mayate está

...expandindo o próprio conceito do que significa “ser homem”, ressignificando as relações homoeróticas em termos de gênero (como uma questão masculina) e resistindo a outras categorias dominantes (NÚÑEZ, 2007, p. 73).

Rodrigo Parrini analisa o conceito de masculinidade em função da relação intrínseca que ele possui com o poder. Assim, são desenvolvidas duas estruturas: dominação e hegemonia. Segundo ele, a hegemonia

...aposta em uma especificidade histórica para a masculinidade e uma compreensão da abertura do social, assim como por um posicionamento contextual e variável de qualquer relação social, incluídas as de gênero” (PARRINI, 2007, p. 97).

Na mesma linha, Butler esclarece que a construção da identidade está ligada à noção de poder, pela qual tanto o mayate tem a percepção sobre o que é necessário para criar e conservar seu status, assim como a muxe tem sobre como reproduzir a noção patriarcal do feminino. Butler destaca esse fenômeno assim: “Na medida que o desejo está implicado nas normas sociais ele se encontra ligado com a questão do poder e com o problema de quem reúne os requisitos de quem é e não é reconhecido como humano” (BUTLER, 2006, p. 15)

O que fora analisado procura dar conta de como para o imaginário coletivo juvenil de Juchitán, a função social do mayate se explica ao mesmo tempo em que o muxe afirma a utilidade de seu corpo e o significado cultural que possui. Ou o que Bourdieu assinala acerca do que significa a demonstração predominante da masculinidade através das ações no ato sexual (BOURDIEU, 2010, p. 31). O seguinte testemunho ilustra essa ideia:

Carlos, 32 anos, vendedor: “Os muxes são pessoas agradáveis, trabalhadoras, que ajudam seus amigos... e têm muita energia sexual”. Referindo-se a como considerava sua relação com os muxes que são seus amigos, comentou que é muito próxima, “...ando com elas há muito tempo, e nos saudamos o nos vemos muitas vezes”.

Quanto ao que se diz entre seu grupo de amigos a respeito dos muxes, ele explicou que “...as pessoas em Juchitán dizem que os muxes são pessoas trabalhadoras, que não passam dificuldade. Que na família onde há um muxe não

haverá problemas econômicos”. Quando perguntado se teve alguma relação sexual com um muxe, e como havia sido esta, um sorriso me permitiu interpretar como uma afirmação.

Conforme Núñez aborda o tema com base no comportamento do sujeito, “... Uma experiência que revela de novo o caráter incoerente, instável e fragmentado da identidade masculina, não obstante as pretensões sociais patriarcais de unicidade e heterogeneidade” (NÚÑEZ, 2004, p. 333). Disto se depreendem os matizes em que se concebe a identidade masculina e que, no contexto juchiteco, os mayates em suas ações ressignificam o hegemônico socializando-se com as próprias muxes ou com outros mayates, quer em seus encontros íntimos com aquelas ou em suas reuniões íntimas com eles ou na sua coexistência homosocial com eles. Nesta mesma linha, e como determina Butler: “O eu que sou se encontra constituído por normas e depende delas, mas também aspira viver de maneira que mantenha com elas uma relação crítica e transformadora” (BUTLER: 2006, p.16). Assim, a identidade mayate se configura graças ao que as muxes, os próprios mayates ou outros homens lhes atribuem enquanto significado do seu papel sexual, e esses significados são reafirmados de acordo com o que o contexto juchiteco determina.

O seguinte testemunho expressa a justificação do porquê um mayate desempenha seu papel e como a reinterpretação de ser um homem emerge. Como afirma Butler: “Nem minha sexualidade nem meu gênero são precisamente uma posse, mas ambos devem ser entendidos como maneiras de ser despossuído, maneiras de ser para o outro, ou de fato, em virtude do outro” (BUTLER, 2006, p. 38):

Marco, 34 anos, empregado: “As pessoas em Juchitán se expressam mal a respeito dos mayates... dizem que são pessoas erradas, que andam enganando suas esposas, suas namoradas, que só lhes interessa o dinheiro dos muxes... pode ser que gostemos do dinheiro, mas não é só por isso que estamos com uma muxe... Eu não sou mayate... minha relação com eles se baseia não ape-

nas no dinheiro... no plano sexual, nos encontros que tenho com muxes, faço o que eles me pedem... e algo que também goste... o que nunca faria é deixar que um muxe me “penetre”... aí perde a graça.

Isso permite lembrar o que aponta Bourdieu a partir de seu estudo em sociedades mediterrâneas e que pode ser aplicado para o caso juchiteco e latino-americano: “... Em muitas sociedades, a posseção homossexual se concebe como uma manifestação de “poder”, um ato de dominação, para afirmar a superioridade, feminizando-a” (BOURDIEU, 2010, p. 35). Através disso pode-se explicar a justificativa do seguinte testemunho:

Leonel, 34 anos, vendedor: quando perguntado sobre o que sabia dos muxes, seu semblante mudou, e ele sentiu um certo desconforto com a pergunta. Sua resposta foi lacônica e ao mesmo tempo irônica, mencionando: “... São ‘mulheres’ muito atraentes, que ajudam seus familiares e amigos”. Quando perguntado sobre aqueles muxes que são seus amigos, ficou pensativo, ao que respondeu: “Somos amigos... de vez em quando nos vemos em uma cantina para conversar”.

À medida em que a conversa abordava questões centrais desta investigação, sua expressão se tornava ainda mais séria, e quando lhe foi perguntado se havia mantido alguma relação sexual com os muxes, prontamente respondeu que sim, e ante a minha insistência para que falasse mais a respeito, seu incômodo refletia o “silêncio da masculinidade hegemônica”.

Quanto ao que se diz sobre os mayates em Juchitán, a ênfase de sua resposta chamou minha atenção: “... os mayates para as pessoas em Juchitán são homens preguiçosos, que vivem do que as locas lhe dão, que não são confiáveis”. A pergunta central da entrevista, se ele se considerava mayate, embora feita com tato, obteve uma resposta acompanhada de um claro aborrecimento: “... Não, não sou mayate porque o que faço não é por dinheiro, mas por prazer, pela relação de proximidade que tenho com alguns muxes”.

Esta resposta despertou suspeitas, pois destacou a contradição exposta pelo entrevistado. Seu testemunho foi concluído respondendo à questão sobre o que faz na intimidade com os muxes: “Tudo o que a imaginação me permite. O importante é dar-lhe prazer no que eles querem, até onde se pode conseguir”, destacando o que não faria na cama com um muxe: “Que me acariciem o traseiro e que me penetrem”. Esta foi a evidência de como o mayate liga o peso social do feminino ao “traseiro”, e o quanto isso delimita os cenários de suas experiências homoeróticas. Assim o diz Mauricio List ao afirmar que “...a construção identitária dos mayates passa pela negação do acesso aos seus glúteos como antessala dos ânus, que o imaginário social associou com a noção de passividade e feminidade” (LIST, 2007, p. 104).

Sobre como se determina o desejo de um sujeito à margem dos discursos de hegemonia, Rodrigo Parrini afirma que “... tem como atributo central a heterossexualidade, que prescreve para os homens determinado desejo e um exercício da sexualidade correspondente a ela” (PARRINI, 2007, p. 102). Frente a esta premissa, quantos homens veem nesta limitação a imposição de um modelo que questiona as formas periféricas de exercício da sexualidade?

Uma resposta é dada por Prieur, ao afirmar que o problema mayate se resume ao que ele chama de “simbolismo da penetração” (PRIEUR, 2008). A maioria dos mayates responde negativamente à penetração, não porque lhes cause repulsa, e eventualmente não a pratiquem, mas porque evidenciar qualquer defesa da mesma é transgredir o ideal da masculinidade hegemônica existente. Do mesmo modo, o esquema contemporâneo da relação homossexual seria defendido, segundo o que Bourdieu chama de “reciprocidade possível”, no qual

... os vínculos entre a sexualidade e o poder é revelado desta maneira especialmente clara bem como as posições como os papéis assumidos nas relações sexuais, ativos ou sobretudo passivos,

aparecem como indissociáveis das relações entre as condições sociais que determinam tanto sua possibilidade como sua significação” (BOURDIEU, 2010, p. 35).

Raúl, 28 anos, lavador de carros:

Os muxes são “homens” que sabem o que querem, e que muitas vezes vivem apaixonados por homens que não lhes correspondem afetivamente... minha relação com eles é muito próxima... tenho poucos amigos muxe, e com eles me dou muito bem... sei que posso contar com eles quando preciso... São pessoas que quando são seu amigo te tratam bem... e que quando os menospreza ou lhes faz algo, eles falarão mal de ti, destruindo a tua reputação... por isso é melhor não se desentender com os muxes... Faz tempo, antes de casar-me, tive aventuras com alguns muxes... minha relação foi de respeito, e é por isso que até hoje me dou bem com eles, mas não tenho mais nada em termos sexuais... Para muitas pessoas, os mayates não valem nada... mas entre os amigos, há certo respeito pelo mayate, porque é quem sabe “pegar” tanto as “velhas” como os muxes, e não é qualquer um que faria isso abertamente.

Perguntado se se considera mayate o entrevistado responde: “... Por algum tempo, quando não era casado, fui mayate... me dedicava a “farrear” e a “vagabundar”, mas desde que me casei e passei a ter família isso não aconteceu mais... eu sigo me relacionando com muxes mas nada em termos sexuais”.

Embora a idade dos entrevistados reflita um perfil ainda jovem, a “época de ouro” de um mayate, em se tratando de suas práticas sexuais, concentra-se em sua adolescência ou na fase inicial de sua juventude, embora seja comum permanecer mayate em determinados momentos da vida, em função de sua situação econômica ou de seu estado anímico.

Quanto às suas práticas sexuais com muxes, ele comentou: “... faço o que eles querem... algo como ‘brincar’, deixo que me ‘chupem’ e logo os penetro... e o que não permitiria que me fizessem era que me beijassem e que me pene-

trassem”.

Testemunhos muxe

A realização do trabalho de campo contemplou a coleta de testemunhos daqueles sujeitos envolvidos direta e indiretamente com o fenômeno analisado. Em primeiro lugar, foram contatados sujeitos muxe que são os que evidentemente afetam a construção da identidade do mayate, conforme expressara Butler na afirmação de que o gênero é construído de acordo com e em função do outro, e por serem elas que possuem recursos monetários que aquele busca, por terem melhores possibilidades econômicas, afetando o questionamento da masculinidade hegemônica em relação a si mesmos e em relação aos mayates. Nos seguintes testemunhos se esclarece quem são as que ostentam poder em função de sua atividade econômica.

Samantha, 37 anos, comerciante:

Sou comerciante. Na maior parte do tempo me dedico a vender fruta picada. Às vezes vendo produtos de catálogo, mas só como uma ajuda a minha irmã, que é quem vende Avon. Comecei a trabalhar com 15 anos, que foi quando terminei o secundário. Devido à necessidade que havia em casa, pois somos cinco irmãos, comecei a ajudar minha mãe a vender o que se podia de casa em casa. Considero a atividade mal remunerada... e muito cansativa... temos que nos levantar muito cedo para lavar a fruta e começar a picá-la. Temos que conseguir o gelo para conservar a fruta e suportar o calor...

Binnizá, 35 anos, estilista:

Me dedico a cortar o cabelo de mulheres e homens, a fazer unhas, e o que quer que tenha a ver com beleza... tenho um pequeno local onde as pessoas vêm... comecei a trabalhar aos 17 anos...

comecei a estudar o ensino médio, mas no quinto semestre já não queria continuar estudando... queria ganhar meu dinheiro... então eu me dava bem com um mampo (sic) que cortava cabelo muito bem... com ele aprendi e comecei a cortar o cabelos de mulheres... e depois de homens e crianças... e desde então me dedico a cortar cabelo... Penso que ao que me dedico é uma atividade bem remunerada... é um bom negócio... claro, debes dedicar-lhe tempo... há vezes que trabalho aos domingos e feriados... as pessoas me procuram porque gostam de como corto e vão me recomendando... há ocasiões em que desde cedo até a noite não paro de atender meus clientes... isso é bom.

Parrini afirma que, embora exista um controle sobre o cumprimento do que é obrigatório na masculinidade,

...a prescrição de uma heterossexualidade obrigatória para os homens implica, em um primeiro momento, a exclusão do campo da masculinidade de todos aqueles homens que não cumpram com esta regra. Esta exclusão ou marginalização afeta fundamentalmente os homens não heterossexuais, que são feminizados e expulsos simbólica e empiricamente do campo do masculino” (PARRINI, 2007, p. 102).

Assim, no contexto juchiteco, as muxes entrevistadas, e em uma generalização comprovável, se observa que o trabalho atribuído a sujeitos feminizados é consistente com as ideias sobre as atividades socialmente desfavoráveis em razão do gênero. Majoritariamente as muxes têm uma formação escolar de nível básico, e são raros os casos em que uma delas seja universitária. Isso é explicado pelo fato de que na construção da identidade muxe se encontram elementos da feminilidade tradicional que não foram modificados com a evolução temporal, mas se mantiveram segundo as exigências do contexto. Aqui se explica o que Bourdieu chama de “lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina”, na qual as nuances são permitidas no comportamento dos sujeitos condicionados pelas regras da ordem social vigente, e que

permanecem de maneira duradoura (BOURDIEU, 2010). Segundo esta ideia, entende-se que a dominação masculina se traduz em uma dominação de classe, baseada no aspecto econômico. Enquanto as muxes conservam e reproduzem a ideia de gênero que as limita socialmente, não representam nenhuma ameaça para a estrutura patriarcal dominante.

Desta forma, elas endossam o próprio esquema e se convertem em sujeitos-objetos de desejo-poder, neste caso, dos mayates. Assim demonstra Núñez ao afirmar que

...a diferença nominativa expressa uma diferença de estigma, pois enquanto o sujeito ativo não é estigmatizado (ele até ganha prestígio), o sujeito passivo recebe o peso do estigma e se torna objeto de poder (NÚÑEZ, 2007, p. 280).

Parrini afirma que a identidade masculina, como qualquer outra, é moldável e está sujeita a mudança, o que

... supõe a constituição de uma identidade interna que dá fundamento e conteúdo ao modelo hegemônico, de modo que as mulheres e os homens gays se convertem no outro contra os quais os homens heterossexuais projetam suas identidades e ao suprimi-los proclamam sua virilidade (PARRINI, 2007, p. 103).

É importante pontuar que neste espectro, outras identidades de gênero têm lugar, que não necessariamente estão presentes no discurso ocidental das sexualidades.

Assim, diante dos seguintes testemunhos, dá-se conta de que as práticas em mudança do que foi uma característica de atração para os envolvidos no processo:

Samantha, 37 anos, comerciante:

Conheço muitos mayates (risos)... São homens que gostam muito

de sexo, de se juntar com as locas, com as travestidas... gostam de relacionar-se conosco (sic) porque sabem que podemos lhes dar o que eles querem... de certa forma lhes é conveniente ter amigas como a gente porque sabem que lhes damos o que querem. Procuo os mayates por sua masculinidade, por seu corpo, por seu comportamento como homem... Minha relação com um mayate é de amizade... ou melhor é mais sexual que de amizade... eu busco os mayates por sexo, mas apenas por isso... e se daí surge uma amizade, vamos em frente... tenho poucos amigos que são mayates... mas com eles há um carinho especial... até conheço suas esposas... Geralmente te pedem dinheiro... dependendo de como está a venda, dou-lhes o que me pedem, mas geralmente faço trato com eles... se é um cara com quem que você gosta de estar e procura regularmente, e nós nos damos bem, então você pode ajudá-lo com uma roupa, com um par de tênis, com um gostinho que eles tenham... Na cama, costumo fazer “ui” (risos)... como loucas o que buscamos é que nos penetrem... e se o cara está ‘envergonhado’ (sic) é muito melhor... algumas vezes percebo que o mayate, muito envergonhado, me pede que lhe penetre, mas isso é algo que eu não faço... sei de algumas que sim, o fazem... mas isso é algo que não me agrada.

Embora o argumento da relação entre uma muxe e um mayate seja econômico, a razão deste vínculo é a reafirmação da virilidade por um lado e a reinterpretção da masculinidade hegemônica por outro. Núñez expressa isso da seguinte maneira:

Os sujeitos partícipes de relacionamentos homoeróticos não só portam signos sexuais e de gênero, como também de classe, étnicos, de status, que se desempenham de maneira muito complexa na organização da interação corporal e subjetiva e, portanto, na definição das mesmas como relações de poder (NÚÑEZ, 2007, p. 296-297).

Binnizá, 35 anos, estilista:

...Todas as muxes conhecem os mayates. Eu os definiria como homens que têm necessidades econômicas, e que têm que resolvê-las através do sexo... isso dizem a maioria... mas creio que muitos mayates gostam de ‘pegar’ (sic) muxes... e o pretexto é que te buscam por dinheiro.... mas eu conheci mayates que esquecem de cobrar ... (risos). Procuo um mayate porque dão prazer... gosto dos mayates masculinos, que te fazem sentir como uma mulher, te colocam no teu lugar, te tratam lindamente... por isso os procuro...

Minha relação com eles é de amigo... muitos deles considero amigos... depois que você transa com eles, não pode vê-los como desconhecidos... no mínimo os convida para uma cerveja se os encontra pela rua... (risos)... e creio que por isso muitos seguem me procurando depois de bastante tempo... Na maioria das vezes o mayate te pede dinheiro... dependendo de como é o sapo é a pedrada (risos)... há caras que te pedem 400, 500 pesos... ou eles são novos no negócio ou eles são idiotas (sic)... a meus maridos (sic) nunca lhes dei essas quantidades... é de pouquinho em pouquinho... e depois quando você tem tempo de se relacionar com um mayate, pois ele “convida” para algo que eles querem... a um de meus maridos (sic) uma vez lhe comprei um telefone celular... dependendo de como é a tua relação com o mayate, assim serão os presentes... (risos). Na cama me encanta a variedade... eu gosto de tudo... o que mais me excita é que me penetram... gosto de “chupá-los”... (sic) ... e quanto mais grossa for, melhor...(risos)... já fiquei com mayates que mesmo envergonhados, me beijaram... houve um que até me “chupou” (sic)... outras vezes fui tocado por caras que me viraram para que eu também lhes penetrasse, e dependendo... se estou muito envolvido e o gosto muito do mayate, o penetro... mas geralmente gosto de sentar em sua estaca... (risos).

O que é exposto pelas muxes contrasta com o evidenciado pelos mayates, que em seus argumentos têm defendido, a todo custo, o esquema da masculinidade hegemônica. Entre eles não se revelou nenhuma prática sexual que colocasse em dúvida sua interpretação da virilidade, o que permite estabelecer

que em termos sociais, é necessária a reprodução do esquema proposto por Connell. Assim, para o mayate é essencial expressar e até mesmo detalhar a atividade sexual que ele vive, deixando claro que em seu ideal de “homem”, até podem se dar ao luxo de deitar-se com muxes, desde que ele continue sendo aquele que penetra. Com este ideal, o mayate reforça sua “masculinidade” à medida que detenha mais parceiras, independentemente de suas preferências sexuais, o que no contexto juchiteco em particular, e no âmbito local em geral, continua em vigor.

Para os mayates, o papel que assumem frente as suas práticas têm grande importância para seus amigos, os quais na convivência cotidiana se comportam como os guardiões da virilidade masculina, dando valor ao homem que se mostra viril o suficiente para ter atividade sexual mesmo com outro homem. De acordo com Prieur, isso explica o sentido comum que reflete o esquema patriarcal em que se origina: “O termo macho provado ou macho calado se usa com frequência para referir-se a homens tão machos que fazem sexo com homens sem que isto os mude” (PRIEUR, 2008, p. 250). O mayate, na frente de seus amigos, alcançará legitimidade na medida em que, como homem, respeite os cânones que o determinam e não se esqueça do que é solicitado socialmente. Portanto, a muxe pode ser definido como um sujeito que determina a unidade identitária dos mayates.

Nos testemunhos expostos pelas muxes, faz-se necessária uma dose de álcool que permita o relaxamento do rígido esquema imposto a si mesmo do que significa ser “homem” no contexto juchiteco. Assim, os mayates têm que estar suficientemente bêbados para transgredir o papel sexual que talvez já não os satisfaça e, portanto, não os determina. O álcool se converte no catalizador dos gostos e passatempos que na intimidade podem externar, mas que se torna uma ameaça para sua condição social.

Um mayate que diante dos amigos aceita que pode passar de ativo para passivo, em um esquema de sexualidade versátil, é um homem que eventual-

mente perde as motivações originais de definir-se como tal frente ao argumento do imaginário coletivo juchiteco. É interessante que as muxes exponham seus testemunhos com a maior naturalidade, especialmente nas questões relacionadas à sexualidade, ao contrário do que é afirmado por um mayate, que precisa de um “motivador”, principalmente o álcool, para incentivar a abertura da porta do baú sexual. Isso é motivado pela clareza com que as muxes definem sua identidade, motivada pelo ingrediente sexo-gênero que condiciona todas as suas atividades como sujeito. O que não acontece com a mesma certeza no caso do mayate, que se concebe como heterossexual, embora demonstre práticas homoeróticas que, por si só, o tornam diferente do que ele realmente é como indivíduo.

Ser mayate, ser muxe, mas não ser gay

“Os homossexuais que, educados necessariamente como heterossexuais, têm interiorizado o ponto de vista sobre si mesmos e entendem melhor o ponto de vista dos dominadores do que eles mesmos podem fazer” (BOURDIEU, 2010, p. 47). Esta citação demonstra o que coincide entre as muxes e os mayates sobre a ideia que fazem de si no imaginário coletivo local, isto é, sobre o que significa ser homem e ser mulher. Assim, para um mayate e para uma muxe, é impensável que um homem, mesmo reproduzindo os cânones que governam a masculinidade hegemônica, evidencie sua homossexualidade e afirme sua identidade diante desta preferência, como acontece em outros contextos. O mesmo é demonstrado por Michael Kauffman a respeito da vida de homens que se constroem em cenários de medo, onde “...este medo se relaciona com o fato de não viver de acordo com as expectativas e demandas da masculinidade; não é o medo de ser homem, mas de ser aquilo que as sociedades patriarcais veneraram e desprezaram simultaneamente: uma mulher” (KAUFFMAN, 2014, p. 1). Nesta linha, Prieur destaca que

...o desprezo em relação ao homossexual efeminado é precisamente o que torna a bissexualidade aceitável para os homens de aparência masculina, e a razão pela qual a homofobia, o machismo e a bissexualidade estendida dos homens são a combinação perfeita (PRIEUR, 2008, p. 245).

Para o contexto juchiteco, não é compatível com seu esquema cultural que homens com claras evidências de virilidade possam externar seus afetos em público e, muito menos, demonstrar uma identidade sexual como a gay. Talvez com este argumento seja possível entender como, para alguns pesquisadores, Juchitán é o paraíso dos homossexuais, o que é verdade não para todas as homossexualidades, mas para a hegemônica e de maior aceitação social: a de homens com características femininas, que é mais visível através de sua vestimenta, sua forma de pensar, assim como pelo papel sexual que desempenham na cama. O que claramente se ajusta à identidade muxe, e serve ao modelo patriarcal que subsiste em Juchitán. Uma evidência das raízes deste modelo são as práticas discriminatórias e de exclusão. Em Juchitán, particularmente, a fim de defender um modelo cultural projetado sobre a identidade, tem-se tolerado certas práticas de homofobia e discriminação, como a muito bem lembrada batida policial sobre as muxe em meados dos anos noventa, na qual a polícia municipal detinha numerosas travestis com o argumento de “indecência” pelo simples fato de flertar com homens no parque central da cidade (MIANO, 2009). No final, há evidências de casos não resolvidos pelas autoridades locais e estatais de assassinatos cometidos contra os muxe e agressões físicas a homens pelo fato de expressarem publicamente seus afetos. Sobre a violência simbólica, Bourdieu esclarece que esta se desenvolve em contextos em que a dominação masculina permeia a convivência entre os gêneros. (BOURDIEU, 2010, p. 51). Assim, o contexto juchiteco, na perspectiva dos sujeitos deste estudo, as muxe por um lado e os mayates por outro, se ajusta às restrições sociais em que os comportamentos para ambas identidades estão delimitados,

e isso é o característico dessa relação. Embora essas atribuições comportamentais tenham permitido alguma estabilidade na ordem social prevalecente, as nuances no comportamento sexual de muxes e mayates nos permitem questionar e reinterpretar o “sistema sexual analógico” que Águeda Gómez Suárez estabelece para analisar a diversidade. Um sistema sexo-gênero analógico se conforma “... de maneira ambígua, instável, ambivalente, fluida, espontânea, heterodoxa” (GÓMEZ, 2008, p. 41). É neste sistema que a autora classifica o modelo zapoteco no contexto istmeno em geral, e juchiteco em particular, a partir de uma divisão sexual do trabalho onde “... pode-se ser homem e ter relações homoeróticas com outros homens, sem que se questione sua masculinidade nem se considerem homossexuais” (GÓMEZ, 2008, p. 58).

Para Butler,

...o gênero é consequência de um sistema coercitivo que se apropria dos valores culturais dos sexos... O sujeito não elege a atuação do gênero livremente, mas tal representação da heterossexualidade é obrigatória, sob ameaça de punição e violência por cruzar as fronteiras de gênero, embora a transgressão também cause encanto e prazer (BUTLER, 2006, p. 49).

Nesta circunstância, reforça-se a abordagem de que é “relativamente fácil” ser muxe e mayate em Juchitán, considerando a peculiaridade de ser gay em um ambiente com uma concepção diferenciada da diversidade sexual. Como expressa Bourdieu:

O privilégio masculino não deixa de ser uma armadilha e encontra sua contrapartida na permanente tensão e disputa, às vezes conduzida ao absurdo, que impõe a todo homem o dever de afirmar sua virilidade em qualquer circunstância (BOURDIEU, 2010, p. 68).

É então mais confortável e menos arriscado seguir um padrão “oculto” do ideal masculino, reproduzindo publicamente o esquema que chamo de “vi-

rilidade extrema”, ainda que intimamente se evidencie a desconstrução deste modelo e se deixe aflorar a necessidade de afeto e desejo no que é socialmente rejeitado.

Frente a esta premissa, muitas das explicações que Prieur também encontrou em seu trabalho de campo permitem ver que “... os homens buscam o prazer sexual e decidem obtê-lo da forma que lhes dê a maior satisfação com o menor custo (de tempo ou dinheiro) e com a menor reprovação moral” (PRIEUR, 2006).

Desta maneira, e para terminar, com suas ações e intimamente, o mayate manifesta através da sexualidade o desacordo ante a imposição dos papéis sociais a sua condição de “homem”. Com os elementos culturais de que dispõe, tanto o mayate como a muxe não se identificam com a identidade gay, por não satisfazer suas expectativas de sujeitos. Está no palco da cama, onde com maiores liberdades e margem de manobra experimenta-se o que chamo “democratização dos papéis sexuais”, processo este entendido como a transgressão do esquema binário que Gómez Suárez propôs como “ativo-passivo”, bem como experimenta-se a versatilidade ligada a ele, defendida por Butler em seus argumentos.

As transgressões não foram reconhecidas pelos mayates, mas pelas muxes, que com maiores elementos e sem nenhum embaraço, evidenciaram que elas mesmas tiveram que atuar como “penetradoras” dos mayates no ato sexual, depois de terem desempenhado o papel pelo qual foram procurados pelas muxes. Com isso, consolida-se que a identidade, embora assumida talvez não permita que os mayates percebam seu alcance, no sentido de que com suas práticas questionam o que a masculinidade hegemônica os forçou a reproduzir.

Reflexões finais

Os testemunhos obtidos demonstram que em Juchitán o esquema hete-

rossexista que reproduz as diretrizes do patriarcado seguem vigentes e sua força não diminuiu as transformações sociais que se explicam sob o aspecto econômico, o que nas palavras de Núñez é o esquema dominante que permite entender as práticas homoeróticas entre homens no México (NÚÑEZ, 2007). Em Juchitán, longe de existir essa visão idílica em que se afirmava a existência de um matriarcado, os testemunhos dão evidência de que a identidade cultural dos zapotecos confirma o “machismo” como um elemento que define as relações de gênero.

A partir do contraste que a literatura oferece sobre a valoração da mulher zapoteca, destaca-se que nesta cultura, a qual valoriza ao extremo a virtude das mulheres e a virilidade dos homens, fornece espaços de visibilidade social para aquelas, sob a condição de que cumpram e reproduzam atividades e papéis de gênero baseados na tradição. No caso da mulher zapoteca isso é peculiar, por ser diferente da condição feminina indígena predominante no país. Isso não quer dizer, como demonstram os textos consultados e os testemunhos muxes, que os atores sociais determinem as condições de gênero pelo protagonismo que podem desempenhar no esquema social.

Os mayates se consideram homens heterossexuais que não transgridem nenhum limite que ponha em dúvida sua “masculinidade”, mesmo mantendo práticas homoeróticas em que desempenham papel “ativo” ou “penetrador”. Da mesma forma, foi confirmado que o argumento principal pelo qual os mayates realizam práticas homoeróticas com as muxes, ao concebê-las como uma atividade econômica que lhes devolve bons dividendos, ocorre em momentos chave de suas situações pessoais, na qual faz-se necessária a busca do que Dorais chama “bônus”.

É interessante notar que, embora o argumento do porquê os mayates realizam esta atividade e sua explicação principal se concentre no econômico, há evidências de que para alguns entrevistados, que permanecem solteiros, o discurso da masculinidade hegemônica, com todos os símbolos da virilidade a

defender, segue estando presente e com muita força social, o que obriga a reproduzir suas diretrizes, a não ser que se queira ser censurado pela vigilância social. Assiste-se a uma reinterpretação do termo mayate, como sugerido por Núñez ao “...ampliar o próprio conceito do que significa ‘ser homem’, ressignificando as relações homoeróticas em termos de gênero (como um assunto masculino) e resistindo a outras categorias dominantes” (NÚÑEZ, 2007, p. 73).

A informação coletada através dos instrumentos metodológicos permite afirmar que os mayates desempenham uma atividade que para as muxes e para eles mesmos se constitui como indispensável, motivada pelas construções simbólicas definidas como o ideal extremo da masculinidade. Como expressa Butler em sua ideia do reconhecimento, em uma identidade que dá importância ao desejo é isto que motiva os sujeitos a serem reconhecidos como seres sociais (BUTLER, 2006). Desta maneira, o mayate se reconhece como ator determinante nas motivações das muxes, e é endossado como sujeito social não só por elas, mas pelo contexto juchiteco que tolera certas dissidências enquanto o ideal hegemônico da masculinidade permanece intacto.

Na relação mayate-muxe, em que, na perspectiva romântica, os envolvidos afirmam que permanece uma relação de amizade e cumplicidade, evidentemente se confirma que o ingrediente econômico é causa das expressões homoeróticas evidenciadas pelas entrevistas. Para explicar e justificar estas práticas sexuais, os argumentos que desde o patriarcado se constroem, consolidam uma visão cultural, o que na ortodoxia sexual é visto como ato obrigatório se se quer afirmar a identidade masculina com a essência viril.

Isso em um ambiente social que endossa e encoraja os jovens a iniciar prematuramente sua sexualidade, contrastando com o seu exercício livre entre as mulheres, que são protegidas e constantemente monitoradas para que sua virtude proteja a honra da família a que pertencem. É neste esquema em que a figura muxe é aprovada, na medida em que permite canalizar a inquietação corporal dos homens mais jovens. Mas nesta atribuição de funções sociais tam-

bém se escondem motivações econômicas que dentro do espectro da tradição acomodam comportamentos homoeróticos caracterizados pela cultura local.

A partir dos testemunhos coletados, estabelece-se que a maior visibilidade social de que gozam as muxes, também é desfrutada pelos mayates, em função de sua estreita vinculação com a pessoa que os determina como sujeitos de desejo. Isso, por sua vez, permitiu a muitos homens que mantém relações homoeróticas com outros homens, quando não as reconhecer explicitamente, tampouco negá-las, em certos espaços e com sujeitos que se sabe “não existe perigo” de evidenciá-las e questionar com isso o que tem sido uma norma vigente, o que em outro momento no contexto juchiteco não fora pensado.

Da mesma forma, corrobora-se que as identidades de gênero, baseadas no masculino e feminino, em Juchitán seguem reproduzindo o que continua fortalecendo o ideal social hegemônico que diferencia homens de mulheres. Os discursos contemporâneos de diversidade sexual, construídos no âmbito urbano para determinar garantias e direitos a partir da não-heterossexualidade, em Juchitán são vistos com receio já que evidenciam matizes na concepção do gênero, o qual se contrapõe ao ideal cultural vigente no Istmo de Tehuantepec. Segundo o enfoque de Michel Foucault, quando se analisam as relações situadas em esquemas de poder, o ingrediente sexual é o que melhor se ajusta a qualquer intenção para exercer controle através de qualquer manobra (FOUCAULT, 2002).

Embora seja visível a preservação dos comportamentos tradicionais no sistema sexo-gênero, o plano de fundo é eliminar qualquer ameaça que afete diretamente o controle heterossexista. Os testemunhos evidenciam que enquanto se ocultam os prazeres alternativos ao estabelecido, há melhores possibilidades para garantir a conservação da virilidade que, como rótulo simbólico, restringe a liberdade na vivência dos prazeres. Nenhum dos mayates entrevistados aceitou a penetração como uma forma periférica e alternativa ao seu status viril, como uma forma de desfrutar seus encontros homoeróticos. Os

testemunhos das muxes lançaram luz sobre o tabu estendido a todos os homens que cumprem ao pé da letra o modelo heterossexista de como construir o prazer e como este encontra seu ponto de ruptura em situações extremas, quase sempre em um estado ético elevado.

Apesar disso, experimenta-se o que tenho chamado de “democratização da cama”, que coloca em um mesmo nível o mayate e a muxe, ao situá-los como sujeitos que reconhecem na intimidade a necessidade de experimentar os mesmos prazeres que se constata no outro. A prática mostra que embora o mayate, por um esquema cultural imposto, só deva desempenhar um único papel nas expressões homoeróticas, deseja romper momentaneamente a função imposta pela cultura, e experimentar as mesmas sensações que uma muxe.

Como expõe Butler, ao referir-se à identificação e ao desejo, componentes do gênero e da sexualidade não têm porque negarem-se entre si, uma vez que esta ação faz com que o discurso heterossexista se torne fortalecido, condicionando erroneamente as relações humanas (BUTLER apud FONSECA e QUINTERO, 2009). No Istmo de Tehuantepec se reforça este modelo, o que tem impedido que os sujeitos possam subtrair a construção de sua identidade sexo-gênero pelo reconhecimento de seu desejo sexual. A investigação, embora esclareça os elementos culturais que intervêm no fenômeno do homoerotismo em Juchitán, bem como as causas econômicas que o determinam, também traz novas questões para dar continuidade à análise do gênero: até que ponto os discursos libertários da sexualidade permitiram a transformação dos papéis de gênero no contexto juchiteco? Que possibilidades de “ruptura” existiriam com o modelo tradicional da masculinidade a partir do turbilhão globalizador? Que novos comportamentos sociais poderão produzir-se quando o mayate deixar de ser e de se construir como um sujeito pertencente à masculinidade hegemônica? Que cenários de prazer e gozo podem ser recriados pelos homens, oprimidos pela cansativa obrigação de corresponder a parâmetros socioculturais, reconstruindo-se sem importar o desejo sexual?

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. **La dominación masculina**. Barcelona: Anagrama, 2010.
- BUTLER, J. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.
- CONNELL, R. W. **Masculinidades**. México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, 2003.
- _____. *La organización social de la masculinidad*. In: **¿Todos los hombres son iguales?: Identidades masculinas y conflicto social**. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- CÓRDOVA, R. *Mayates, chichifos y chacales: trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz*. In: **Caminos inciertos de las masculinidades**. México: INAH-CONACULTA, 2003.
- DALTON, M. **Mujeres: Género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca**. México: CIESAS, 2010.
- DORAIS, M. *Intimidad en venta: ¿Cómo se llega a ser trabajador sexual?* **Desacatos**, n. 15-16, p.52-68, otoño-invierno, 2004.
- FONSECA, C.; QUINTERO, M. L. *La teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas*. **Revista Sociológica**, a. 24, n. 69, p. 42-60, ene-abr, 2009.
- FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad: la voluntad de saber**. México: Siglo XXI, 2002.
- GIDDENS, A. **Las nuevas reglas del método sociológico**. Argentina: Amorrortu, 1993.
- GÓMEZ S. Á. **Matriarcados, Etnicidad y Sistemas Sexo/Género Analógicos y Digitales: Los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (México)**. España: Servicio de Publicaciones-Universidade de Vigo, 2008.

HERNÁNDEZ C. P. M. *Sexo comercial entre hombres: una aproximación antropológica en espacios turísticos mexicanos*. In: LÓPEZ, L. A.; VAN BROECK, A. M. (coords) **Turismo y sexo en México: Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria**. México: UNAM, Instituto de Geografía, 2013.

KAUFMAN, M. *Hombres, poder y estatus. Un análisis de la violencia de género*. **La Jornada**, 6 de marzo de 2014, Letra S, n. 212.

LIST, M. **¡El que no brinque es buga! Masculinidad e identidad gay**. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia). ENAH, México, 2007.

MÉSEDER, S. *En lo trasatlántico la relación de deseo en los actos performativos masculino ante el imaginario sobre el hombre negro*. In: GÓMEZ, Á. **Cultura sexual y pueblos indígenas**. Santiago de Compostela: Andavira, 2009.

MIANO, M. *Del Binni Laanu a las Intrépidas contra el SIDA: De cómo los muxe ´ pasaron de bordadores a promotores de la salud sexual*. **Revista Sociológica**, UAM-Azcapotzalco, 2009.

NÚÑEZ, N. G. *Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades: antropología, patriarcado y homoerotismos en México*. In: CARREAGA, G.; CRUZ, S. (coords) **Sexualidades diversas: Aproximaciones para su análisis**. México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, PUEG, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

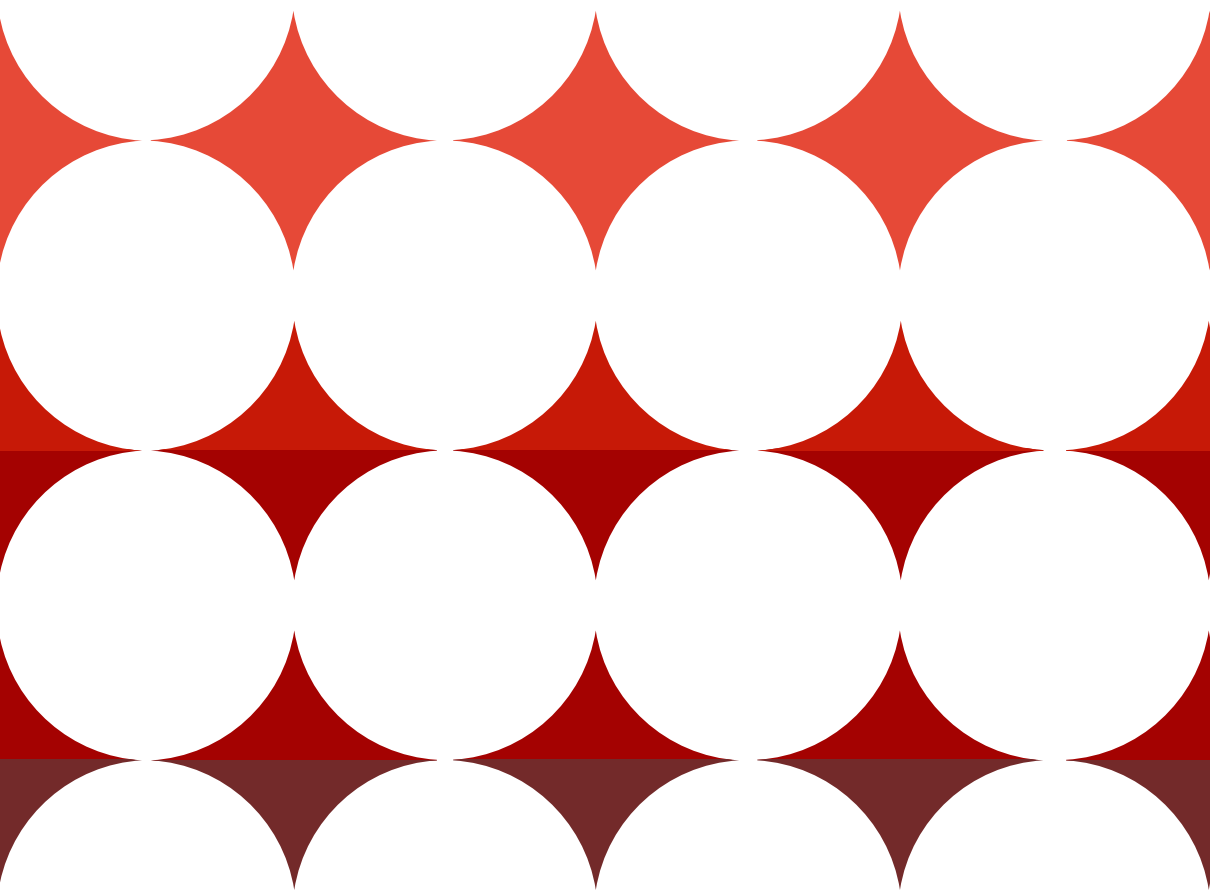
_____. **Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida**. México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, El Colegio de Sonora, Miguel Ángel Porrúa, 2007.

PARRINI, R. *Un espejo invertido. El uso del poder en los estudios de masculinidad: entre la dominación y la hegemonía*. In: AMUCHASTEGI, A.; SZASZ, I. (coords.) **Sucede que me canso de ser hombre...Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México**. México: El Colegio de México, 2007.

PRIEUR, A. *La casa de la Mema. Travestis, locas y machos*. México: UNAM-PUEG, 2008.

_____. *Homosexualidad masculina y construcción de la masculinidad en México*, In: ***Simposio sobre el poder del género imaginario en México***. 9 de diciembre, 2006.

Capítulo 6



A espiritualização da conjugalidade: uma etnografia sobre e em cursos de preparação para o casamento em Belém do Pará

Breno Rodrigo de Alencar

Introdução

“Um sonho”. É assim que muitos casais tratam o desejo de celebrar sua união matrimonial. Essa definição, porém, ganhou notabilidade em maio de 2015, quando o noticiário brasileiro repercutiu o caso de 35 noivas do Distrito Federal que haviam registrado boletins de ocorrência contra um empresário do setor de casamento, após ele ter desaparecido sem prestar o serviço de cerimonial para o qual havia sido contratado.¹ Ao ser questionada em uma entrevista televisada sobre como estava se sentindo diante da situação uma das noivas respondeu à repórter que o empresário não só comprometeu um momento importante de sua vida como destruiu o “seu sonho”. O assunto chamou minha atenção e despertou o meu interesse para a discussão sobre o significado do casamento na atualidade. Afinal, por que o casamento é tratado como um sonho? Quem são as pessoas que atribuem esse significado ao casamento? Em que contexto esse significado é elaborado?

Essas questões, no entanto, atualizaram uma reflexão que vinha sendo amadurecida desde o mestrado, no final da década passada quando fui surpreendido com a existência de cursos de preparação para a vida matrimo-

1 - De acordo com o inquérito policial instalado na Delegacia do Cruzeiro, no Distrito Federal, o empresário alegou falência e fugiu para Paris, para “desestressar”.

nial². O tema, porém, foi abordado timidamente num dos últimos capítulos desse trabalho (ALENCAR, 2011, p. 186-192), mas demonstrou que sonhar com o casamento correspondia a um importante código cultural, usado principalmente no universo feminino para expressar a dimensão simbólica acerca do casamento religioso. Logo, mesmo reunindo noções bastante claras de aliança e parentesco o entendimento sobre a natureza sagrada do matrimônio faz com que ele seja distinguido perante a diversidade de formas de entrada na vida conjugal, exatamente por não se tratar de assunto que faça parte “desse mundo”.

Após a conclusão da dissertação o assunto passou a merecer nossa atenção, pois abre a possibilidade para se discutir uma forma de interpretação das convenções sociais cuja implicação mais importante é a reprodução de um imaginário que combina tanto características afetivo-ideológicas como mágico-religiosas, e resiste, por assim dizer, às mudanças protagonizadas pela modernidade, que avança secularizando práticas e dessacralizando representações. Estamos tratando, pois, de um contexto onde as ideologias românticas e a religiosidade sobrevivem aos ataques de setores mais progressistas da sociedade que consideram a relação entre casamento e religiosidade como a última fronteira do patriarcado brasileiro a ser vencido. Em revés a ele tenta-se, a todo custo, desconstruir o imaginário do conto de fadas explorando o crescente aumento no número de divórcios, a desigualdade de gêneros, os índices de violência doméstica e, principalmente, o caráter conservador do catolicismo que considera o matrimônio um ato indissolúvel.

O papel deste ensaio é, portanto, explorar o sentido que o pensamento religioso assume diante da vontade (ou sonho) de casar e como isto se reflete nos discursos daqueles que protagonizam a experiência conjugal como uma experiência de socialização religiosa. Para este propósito, reunimos e anali-

2 - Mais conhecidos como cursos de noivos, estes eventos reúnem os noivos que desejam realizar o casamento religioso em uma igreja católica

samos informações obtidas através da experiência etnográfica obtida junto ao Curso de Noivos da paróquia da Santíssima Trindade em Belém, capital do Estado do Pará.

A religiosidade diante da reflexividade moderna

Como observado acima, a surpresa em saber que para casar era necessário fazer um curso levantou uma série de questões. A mais importante era saber se alguém que pretendia casar precisava “estudar” ou “aprender” algo sobre isso. Não se trata de um assunto pessoal ou suficientemente íntimo para não depender da intromissão alheia?

Como observa Haroche (2004), vivemos uma era de “desengajamento”, na qual a ideia de comunidade e autoridade das instituições foi progressivamente corroída pelo avanço do individualismo. Assim, em um ambiente fluido, flexível, dominado pelo imediato, como podemos compreender os esforços de setores da sociedade, a exemplo das igrejas, em realimentar valores caros à ética individualista?

Em primeiro lugar, ao falarmos da existência de uma ética individualista queremos enfatizar o desenvolvimento no ocidente moderno de um comportamento caracterizado pela escolha pessoal, o exercício do livre arbítrio, o primado do self, do autoconhecimento, da valorização da intimidade (CAMURÇA, 2003, p. 56) ao lado de um profundo reconhecimento da racionalidade weberiana como mobilizador da ação social (WEBER, 2004). Ao lado disso, consideramos que a modernidade é ao mesmo tempo reflexo e cenário para esse desenvolvimento, pois a combinação de elementos históricos e econômicos a forças sociais em ascensão foram responsáveis pelo declínio da religião de sua condição estruturante da sociedade.

O efeito dessa combinação, no entanto, não resultou em uma era de ateísmo, mas, como observa Hervieu-Léger (1990), numa apropriação racional-

lizada das funções simbólicas presentes na religião e que se caracterizam pela ressignificação das narrativas, mitos e rituais religiosos que sob a perspectiva moderno-individualista traduzem a valorização da subjetividade, da liberdade individual, isto é, na seleção pragmática daquilo que na tradição religiosa convém às suas necessidades particulares. Esta apropriação e tradução, no entanto, adverte Parker (1995), não se dá exclusivamente por motivações racionais ou intencionais. Ela é reflexiva, pois admite que os sujeitos sociais, invadidos por temores e incertezas, transformem o processo de modernização em uma regeneração criativa dos sentimentos religiosos por meio de grupos e ritos religiosos expressivos.

O casamento religioso assume em face disso um significado especial, pois permite combinar, reflexivamente, o caráter intimista que passou a assumir com o advento da escolha baseada no amor e sua relação com as convenções do cristianismo tradicional. Giddens (1991) argumenta que nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contém e perpetuam a experiência de geração. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes. Em contraste, Stuart Hall argumenta que a modernidade não é definida apenas como a experiência de convivência com a mudança rápida, abrangente e contínua, mas como uma forma altamente reflexiva de vida, na qual “as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter” (HALL, 2014, p. 12-13).

Essas considerações combinam-se ainda com a dimensão afetiva que transforma a representação do tradicional em um símbolo de continuidade ou manutenção de uma ordem imaginária. Uma vez que o sonho de “casar de véu e grinalda” ou de “formar uma família” expressa valores socialmente

construídos sua manifestação é dada por meio da expressão sentimental, isto é, performances que reúnem expressões corporais, estados de ânimo e disposições somáticas que ativam relações sociais e fazem emergir uma gramática de códigos culturais.

A interpretação da experiência é, em razão de sua polissemia, um recurso indispensável à compreensão dessa gramática. Sugerimos que ela pode se dar em diferentes níveis, partindo do episódico e chegando ao estrutural por meio da observação e da descrição. Com essa finalidade percorri meu próprio itinerário biográfico para perceber e analisar a interlocução do imaginário religioso com o contexto individualista.

Nesse sentido tomo como marco inicial minha própria experiência como noivo no ano de 2010, quando eu e minha então namorada decidimos compartilhar nosso projeto de aliança. Até ali não passava por nossas cabeças ou atravessava nossas discussões a ideia de seguir um modelo que considerávamos “tradicional”, isto é, baseada na solenidade de um casamento religioso que exigiria de nós um tempo razoavelmente longo para arrecadar meios de “gastar” com um casamento nas proporções em que ele é realizado em Belém, cidade onde morávamos.

Note-se que a representação do casamento religioso foi, neste contexto, orientada pela ideia socialmente difusa de que se tem que realizar vultuosos gastos com sua organização. Para se ter uma ideia, de acordo como as cerimonialistas consultadas de modo informal por minha esposa o gasto médio com uma solenidade de casamento católico, à época, era em torno de 80 a 200 mil reais. Nas vezes em que discutíamos – e não raro ríamos – desses orçamentos considerávamos que era muito mais acertado reunir estes valores para investir num imóvel ou terreno.

Após 1 ano de noivado decidimos que já reuníamos as condições necessárias para coabitar, o que fizemos logo após irmos a um cartório e oficializarmos nossa união tendo gasto não mais de R\$ 200,00 para averbar os

documentos necessários.

A partir de então, nossa rotina como casal implicou sempre constantes planejamentos, a ponto de nossa lua-de-mel ser celebrada meses após o casamento civil. E assim também agimos em relação à compra da casa própria e ao nascimento do primeiro filho. Entretanto, todas as vezes que o assunto filho aparecia em nossos diálogos, éramos envolvidos por uma intensa reflexividade. Por termos convivido com pais que haviam se separando imaginávamos que ter um filho era um assunto relevante e que não poderia ocorrer sem uma serena avaliação de seu significado, pois o que tínhamos até então eram premissas sobre a criação de filhos baseadas em nossas próprias experiências, como a autodeterminação afetiva, independência de pensamento e ação, a valorização dos estudos e da qualificação profissional. Mas tudo isso era muito “impessoal” e “moderno demais” e não continha a *magia* que a representação sobre uma nova vida traz ao convívio de um casal. Nossa dúvida residia então em como tomar essa decisão e julgamos que ela deveria fazer sentido. Foi então que nos inspiramos no pensamento religioso.

Nascidos em famílias de origem cristã, passamos por todas as etapas formais que orientam a trajetória de um adepto do catolicismo oficial, mas apenas o suficiente para frequentar missas, realizar orações e participar de eventos festivos de caráter religioso, como casamentos, batizados e procissões. O catolicismo aparecia para mim em particular como uma identidade de filiação, que se caracterizava por ser perfeitamente coerente com o lugar que representa o imaginário no qual fui socializado. Fazer o sinal da cruz ao passar por uma igreja, usar “Deus” como interjeição, jejuar na páscoa e comemorar o natal seriam manifestações dessa identidade. Porém, ao passo que isso era um reflexo habitual condicionado pela repetição, não me sentia impedido de duvidar, questionar e criticar as atitudes e opiniões mais fundamentalistas chegando mesmo a afastar-me da “fé” nos anos imediatamente anteriores à época em que se desenvolveu o desejo de ter filho.

Foi, portanto, num contexto de reflexividade sobre o significado da reprodução biológica que a dimensão religiosa ocupou espaço significativo na ritualização da vida conjugal. Grosso modo compartilhávamos a ideia de que mesmo vivendo um projeto de socialização moderna e intimista não podíamos – ou não devíamos – ter um filho sem sermos “abençoados”. Esse pensamento nascera, em parte, de uma ideologia que reúne tanto a crença na religião como um campo moral onde a continuidade entre as gerações é assegurada pela reprodução de determinadas normas, princípios e visões de mundo (GEERTZ, 2008), como também a noção de pertencimento em que a filiação a uma determinada crença ou instituição exige que seja obtida a chancela ou permissão para fazer aquilo que se espera de um adepto. Foi nesse contexto que decidimos casar no religioso.

Decidimos realizar nossa celebração de maneira simples, com a presença de poucos familiares. Entretanto, para alcançar esse fim seria necessário passar pelo Curso de Noivos. Procuramos, então, a paróquia mais próxima de nossa residência em Belém, a Santa Cruz, mas fomos informados que naquele mês (junho de 2013) o curso não havia reunido o número necessário de noivos para sua realização. Procuramos, então, a paróquia que é considerada a que mais atrai noivos na cidade, a Paróquia da Santíssima Trindade, localizada na área comercial de Belém.

Numa tarde ensolarada e quente de sábado nos dirigimos ao Centro Paroquial Monsenhor Geraldo Menezes. Pagamos uma taxa de matrícula, preenchemos alguns dados numa ficha de inscrição e fomos convidados a tirar uma foto abraçados e sorridentes. No restante daquela tarde e início de noite nos juntamos a mais 17 casais que passaram aquele período e a manhã do dia seguinte ouvindo palestras e testemunhos de casais, observando o comportamento de outros noivos, participando de atividades recreativas e nos socializando. No fim, não podemos dizer que saímos daquele local do mesmo jeito que entramos, talvez mais céticos sobre nossa intimidade do que ima-

gináramos ser.

Participar do curso foi uma experiência estranha, curiosa, mas reveladora, pois chegamos pensando que iríamos ouvir discursos sobre a doutrina do casamento e como deveríamos nos portar diante dessa instituição que era considerada sagrada em uníssono. No entanto, o que obtivemos fora um misto de visões de mundo, onde narrativas sobre questões muito comuns ao cotidiano conjugal se misturavam a um propósito evangelizador, que tenta, talvez ainda sem sucesso, reunir os católicos em torno de uma comunidade de valores. A infidelidade era tema comum, como também eram as crises provocadas pela falta de diálogo, o tabu da sexualidade, a ocultação de rendimentos, o perdão, a renúncia, a doação... Em outras palavras, era como se tivéssemos saído de casa para estranhar nossa própria realidade. Mas nem tudo são flores. Também notamos que nas entrelinhas dessa experiência de estranhamento algumas incoerências pareciam naturalizadas, como a desigualdade de gênero nas relações conjugais, a tentativa deliberada de empurrar “goela abaixo” suas próprias convenções – sem que às vezes fossemos convencidos de que realmente eles as exercitavam em sua intimidade -, e, principalmente, a guerra santa contra “o mundo de hoje”, uma expressão genérica para afirmar que os católicos engajados olham com desconfiança a modernidade e os comportamentos que supõem serem estimulados por ela.

Daí em diante, como se tendo levantado a cabeça para descobrir que estivera por tanto tempo submerso num oceano de familiaridades, deparei-me com dúvidas, questionamentos, curiosidades e, por fim, uma certeza: era necessário estranhar esse tema.

O conteúdo deste estranhamento será discutido nas páginas a seguir. Ele procura sinalizar a existência de uma espiritualização da conjugalidade a partir de um contexto institucional cuja socialização dos indivíduos é caracterizada pela performance religiosa, na qual palestras, testemunhos e representações tentam imprimir modelos de ação e com isso incentivar a

construção de uma nova identidade. De um modo geral, tentamos identificar os significados atribuídos pelo catolicismo brasileiro e os conceitos que participam da socialização nupcial avaliando as implicações desse processo na formulação de uma agenda que procura resistir aos avanços da modernidade.

Preparando o caminho...

Após participar do curso como noivo, movido pela curiosidade em saber como os outros noivos haviam reagido àquela experiência, tomei a iniciativa de entrar em contato com cada um deles usando um instrumento que é disponibilizado pela equipe de secretaria do curso, o “quadrante”, uma espécie de lista contendo o nome, endereço e telefone dos membros da pastoral e dos participantes. Esse procedimento foi utilizado em agosto de 2013 e alcançou um quantitativo de 17 noivos num total de 23 que haviam participado do encontro. A ideia principal era preparar o caminho para um trabalho mais amplo que começava com o mapeamento do perfil social dos participantes bem como da análise de suas percepções sobre o conteúdo das palestras e testemunhos obtendo a partir daí uma visão geral sobre a recepção que eles faziam das ideias e dos valores apreendidos ao longo do curso.

O perfil social dos noivos é caracterizado por sua maioria de cristãos, alguns praticantes do catolicismo, outros não, como nos casos de noivos filiados a igrejas protestantes. Cerca de 2/5 dos noivos já coabitavam antes do casamento e em alguns casos possuíam filhos e eram, assim como nós, casados no civil. Esses casais afirmam, em sua totalidade, que apesar de serem casados “de papel passado” querem o casamento religioso por sentirem falta de um “algo a mais”, que poderia significar tanto “as bênçãos de Deus”, “um sentido simbólico” ou “uma forma de atender as expectativas familiares”. O sentimento de que falta algo na relação é um fenômeno comum aos casais

que participam do curso, mas também entre aqueles que ainda não estão prontos para casar. Nas entrevistas que se seguiram pude notar que noivar significava “se preparar para o casamento”.

Essa preparação, porém, é voltada para a administração de recursos financeiros que possibilitem a aquisição de bens e a compra de serviços que estão voltados ora para a cerimônia do casamento - principalmente para quem vai casar no religioso -, para a lua-de-mel e para a compra ou aluguel do local de moradia, principalmente entre aqueles que possuem recursos suficientes para sair da casa dos pais ou parentes. Isso significa que o noivado tanto pode ser contraído quando se tem recursos para garantir uma vida conjugal independente como pode ser adiado quando estes recursos não são suficientes para tal. Em todo caso, apesar de serem criadas inúmeras estratégias³ para contrair um noivado ao largo de condições financeiras satisfatórias, este é um ideal que frequentemente está presente no discurso dos noivos, de seus parentes e mesmo nos testemunhos e palestras oferecidos no Curso de Noivos. A máxima parece ser aqui a já bem conhecida “quem casa quer casa”.

Por ser perseguido como uma finalidade constitutiva da relação conjugal, a independência financeira do casal está à frente dos valores espirituais ou religiosos que orientam a ação dos noivos. Neste sentido, os noivos que se habilitam para o casamento têm como característica principal a busca por uma estabilidade econômica marcadamente influenciada pela representação do emprego fixo e bem remunerado. Os noivos que fizeram o 283º Encontro comigo eram em sua maioria profissionais liberais ou servidores públicos com pós-graduação ou em fase de conclusão do ensino superior. Logo, considerando a noção de *projeto* discutida por Gilberto Velho em seu estudo

3 - Os noivos relatam que tiveram como motivação o sentimento de amor, a gravidez, o deslocamento a trabalho ou a estudo - com retorno previsto - de um dos parceiros, o medo de ser “empatado(a)”, em referência aos relacionamentos de longa duração cujo(a) parceiro(a) prorroga a união formal por diferentes motivos, e o interesse em ter acesso a relações sexuais.

sobre as classes médias cariocas, firmar o noivado implica uma avaliação de meios e fins vinculada, ao mesmo tempo, a uma realidade objetiva e externa e a uma avaliação consciente das condições subjetivas de realização individual. Como num portfólio de oportunidades, os noivos elaborariam roteiros de vida, e com isto *projetos pessoais*, tendo como parâmetro as possibilidades de alcançar tais e quais objetivos. Estas possibilidades se fariam presentes porque seriam criadas dentro de campos de ação, não como um fenômeno puramente interno e subjetivo, mas formulado e elaborado tanto em termos da própria noção de indivíduo como dos temas, prioridades e paradigmas culturais existentes. Em diálogo com Dumont (1993), esta perspectiva nos ensina que cada indivíduo é um locus de tensão entre os constrangimentos da cultura que pedem o enquadramento a padrões, e outros constrangimentos de cultura que pedem ao indivíduo autonomia e singularidade.

Uma outra dimensão que não escapa a este processo é a de que o noivado reflete uma representação de classe e nesse sentido pode ser visto como um *estilo de vida*, isto é, como um conjunto de práticas associadas às diferentes posições ocupadas pelos grupos no espaço social (BOURDIEU, 1983), cuja perspectiva teórica nos permite rastrear os horizontes ideológicos que orientam o *modus operandi* dos agentes em seu processo de construção da identidade social (SIMMEL, 1998). Ser cristão, católico e alimentar o desejo de casar na igreja torna-se, pois, um estilo de vida condicionado pela reflexividade sobre critérios de socialização internos ao pertencimento a uma classe e não mais às relações de parentesco, dever social ou obrigação moral. Aludimos, assim, a possibilidade de entender o noivado como um marcador social, cuja prática entre os diferentes segmentos reflete o acesso a certos bens de consumo e padrões de comportamento considerados pertinentes a determinada classe social, pois tendo como base uma faixa salarial que variou entre 2 a 10 salários mínimos ou mais, podemos considerar que os noivos possuem um poder aquisitivo que lhes dá acesso aos bens simbólicos

associados ao casamento religioso.

Um outro dado significativo é o fato dos casais não casados se conhecerem há cerca de 4 anos e o noivado deles ter um tempo previsto de duração de cerca de 1 ano (considerando que muitos casariam dali a 4 meses, no máximo)⁴, o que pode demonstrar um período de avaliação e julgamento recíproco ao mesmo tempo que sinaliza uma socialização ritualizada. Isto porque é neste período que muitos relacionamentos conhecem uma maior intimidade familiar, em que a tolerância com o “dormir junto”, as viagens na companhia do parceiro e as “noitadas do casal fora da vigilância doméstica” bem como a circulação em eventos festivos, como natal, círio e aniversários, favorecem uma maior interação e integração dos noivos ao grupo de parentes do parceiro.

Por fim, quanto ao julgamento que os noivos faziam do encontro todos admitiam que o evento era muito interessante, mas uma boa parte, principalmente os homens, considerava “chato” e “cansativo”. Interessante, porque chamava atenção para problemas e questões que até então eles não haviam pensado, ou porque desconheciam ou porque não eram simpáticos à “ideologia religiosa”. A ideia que faziam do *chato* e do *cansativo* surgia do fato de eles considerarem que o tempo destinado ao encontro, cerca de 8 horas e dividido em dois dias, era muito grande e alguns dos palestrantes insistirem em assuntos que interpretavam como “ultrapassados” ou superados pelas recentes descobertas da ciência ou mesmo pelos costumes.

Concluído esse levantamento inicial ficou caracterizado de modo preliminar que a visão de mundo dos noivos quando chegam ao curso e mesmo dias ou meses depois de ter passado por ele é orientada por uma forma de racionalidade que trata o casamento e a conjugalidade como uma experiên-

4 - Esta temporalidade no relacionamento dos casais também foi observada por Thales de Azevedo em seus estudos sobre as regras do namoro na sociedade brasileira da primeira metade do século XX (AZEVEDO, 1986), o que revela uma continuidade na manifestação do fenômeno.

cia pessoal e afetiva, mas pautada numa ideologia utilitária, bem diferente daquilo que, também segundo os noivos, orienta suas escolhas pelo parceiro como cônjuge⁵. Prevalece neste caso uma escolha desinteressada, baseada em valores como honra, honestidade, sinceridade, carisma, ou em representações afetivas ou simbólicas, como o amor romântico, a sensação de complementariedade ou o reconhecimento do outro como um sujeito “puro”, “objetivo”, “tranquilo”, “confiável”, etc.

Diante deste cenário a pergunta que inevitavelmente fiz foi: “Qual o papel da religiosidade ou a função que o Curso de Noivos exerce na construção das representações sobre casamento e conjugalidade frente a esses noivos?” Em outras palavras, para que serve o curso e como podemos avaliar se o que os seus organizadores fazem reverbera ou faz sentido na vida dos casais que estão a poucos meses ou dias de conviver como casal?

Partindo dessas questões o passo seguinte foi procurar os organizadores do Curso de Noivos da paróquia da Santíssima Trindade. Tal como feito anteriormente utilizei o “quadrante” para entrar em contato com eles. Após ser gentilmente atendido marquei um encontro no apartamento do casal coordenador, localizado em um bairro nobre. Prevendo uma possível desconfiança sobre minha curiosidade acerca do assunto, resolvi levar minha esposa nesse primeiro encontro e nos que se sucederam. Esse primeiro contato teve como objetivo elucidar, por meio de uma entrevista semiestruturada, a visão que eles tinham sobre o noivado, o casamento, o Curso de Noivos e as implicações da religiosidade na construção da identidade conjugal moderna. Os resultados desses encontros foram discutidos em trabalho anterior (ALENCAR, 2014). Conforme ficou demonstrado nessa primeira abordagem,

5 - É importante distinguir a escolha de um parceiro para um relacionamento curto ou duradouro da escolha direcionada à formação de um par conjugal. Isto porque em relação a este último os indivíduos que usufruem do poder de escolher com quem querem casar o fazem por meio de um sistema classificatório que leva em conta crenças, valores e representações sobre o efeito da aliança na construção de sua própria identidade social (ver ALENCAR, 2011).

os coordenadores do curso entendem que o seu papel é levar os noivos a refletirem sobre a escolha pelo casamento (e particularmente pelo casamento religioso) como parte de sua socialização conjugal. Advertem com isso que por ser uma instituição que busca preservar a harmonia conjugal e garantir a manutenção da família como ordem simbólica, a Pastoral Familiar, como mão invisível da Igreja Católica, atua para que os casais reconheçam o significado espiritual e teológico da aliança que pretendem formalizar. Daí a necessidade de uma formação para conjugalidade, na qual o Curso de Noivos insere-se como um recurso de evangelização, cuja finalidade é a maturação e o aprofundamento dos casais na fé cristã.

A série de encontros e de entrevistas realizadas que me possibilitaram chegar a essa conclusão parcial favoreceu uma troca amistosa de informações que terminou por produzir uma relação de amizade com os coordenadores da Pastoral Familiar. Isso deve-se, em parte, a minha iniciativa de não fazer desses encontros simplesmente uma estratégia de pesquisa (ainda que o fosse), mas trocar informações, conhecimentos e experiências, bem como ampliar a rede de sociabilidade que passei a manter depois que participei do Curso de Noivos - uma vez que acreditava na possibilidade de usá-las como amostra para um projeto de pesquisa sobre a temática.

Como consequência da amizade surgiu o convite para participar do 44º Encontro de Casais com Cristo da Paróquia da Santíssima Trindade. Segundo os coordenadores da Pastoral, que também eram membros da equipe dirigente do Encontro de Casais, estes convites são feitos para casais que demonstram aptidão para o trabalho de evangelização das pastorais que constituem a paróquia. Suspeitando que eles acreditavam que minha pesquisa, de caráter eminentemente exploratório, poderia se converter em fonte de informação para as atividades da pastoral, comecei a notar que surgia entre nós além de uma amizade uma negociação, em que as informações que estava buscando poderiam ser compartilhadas, mas desde que eu também

pudesse dar algo em troca. Vislumbrei nessa troca a possibilidade de compreender a partir “de dentro” o que chamo aqui de “pedagogia da conjugalidade”, esta forma encontrada pela Igreja Católica de se aproximar dos casais e das famílias por meio da pastoral familiar tentando ensiná-los e orientá-los a como ser, exatamente, casais e famílias, segundo o imaginário presente nesta instituição e em particular presente na paróquia em análise.

Eu e minha esposa participamos do 44º Encontro de Casais com Cristo em setembro de 2014. É um encontro de três dias que possui uma estrutura semelhante a do Curso de Noivos. Há palestras e testemunhos sobre variados temas relativos à família e conjugalidade. O Encontro de Casais com Cristo da Santíssima Trindade, ou simplesmente ECC da Trindade, nasce nos fins da década de 70 como consequência da formação de líderes prevista nas atividades pós Concílio Vaticano II, que buscavam realizar uma evangelização “remota, próxima e imediata”, conforme orientação do Guia de Preparação para a Vida Matrimonial elaborado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Essa característica aliada à relativa liberdade que os leigos possuem na paróquia torna esse evento uma atividade de grandes proporções, visto que se tem consolidado como o principal mobilizador das atividades paroquiais⁶. Na oportunidade em que estive presente pude notar uma quantidade significativa de pessoas distribuídas em diferentes funções, que vão desde a limpeza dos ambientes, preparação das palestras, higienização dos automóveis dos participantes, visitação às suas residências, etc. Acredito que se possa chegar a um total de mais de 200 pessoas reunidas em torno dessas atividades, que têm sua continuidade assegurada através dos “círculos”, quatro grupos formados por um casal coordenador de círculo mais dez casais que possuem em comum a localização geográfica em relação à paróquia da

6 -Monsenhor Geraldo Menezes e o casal responsável pela fundação do ECC na Trindade chegam mesmo a afirmar que a função desse Encontro é atrair pessoas para fazer a igreja “funcionar”, querendo dizer com isso que é através dele que são incorporados os paroquianos que atuam nas diferentes frentes de mobilização da paróquia.

Trindade.

Após a participação no Encontro e frequência nas atividades dos círculos eu e minha esposa nos apresentamos diante da Pastoral Familiar em fevereiro de 2015 para exercer atividades voluntárias. Na oportunidade da primeira reunião em que participamos fomos anunciados como um “fruto do ECC”, que tem como principal objetivo levar os casais que, mesmo frequentando a igreja, estão afastados da “missão evangelizadora”, ou seja, do engajamento em atividades pastorais. As reuniões que se seguiram foram de preparação para o 298º Curso de Noivos ocorrido no final de fevereiro. Nestas reuniões e mesmo no encontro fomos tratados como observadores, tendo sido sugerido que desempenhássemos apenas a função de “imitar” o que os membros do grupo estavam fazendo. Após este período de experiência passamos a ocupar um papel determinado na preparação do encontro. A descrição que segue abarca, portanto, minha experiência no interior desta pastoral.

No Curso de Noivos

Os cursos de noivos ou encontros de preparação para o matrimônio, como preferem seus organizadores, são movimentos da Igreja Católica e desempenham a função de socializar os casais que pretendem realizar o casamento religioso na mesma. De acordo com os coordenadores para casar nas igrejas de Belém é obrigatório fazer este curso. Segundo pesquisa realizada por Miranda (1982) em cursos de noivos da arquidiocese de Brasília, o primeiro Curso de Noivos realizado no Brasil ocorreu em 1943 na paróquia de Nossa Senhora do Cenáculo, bairro das Laranjeiras, Rio de Janeiro. De acordo com um dos interlocutores formado nesse curso, “já eram comuns os retiros espirituais, mas misturar noivos e noivas durante uma semana para assistirem a palestras inclusive sobre sexo foi considerado uma imoralidade!” (Id., s.p.)

Por sua vez, o Curso de Noivos da Trindade, como é conhecido pela comunidade paroquial e pelos habitantes da cidade de Belém, nasce no início da década de 1980 como consequência do sucesso alcançado pelo ECC. É realizado no último final de semana de cada mês no Auditório São Pedro, localizado no primeiro andar da Casa Paroquial Mons. Geraldo Menezes, situado na Rua Presidente Pernambuco no centro do quarteirão lateral à igreja da Santíssima Trindade.

A despeito das divergências sobre sua fundação, os principais responsáveis por sua organização foram o pároco à época, o hoje Monsenhor Geraldo Menezes – filho de um iminente escritor local (Bruno de Menezes) -, e os casais Azevedo e Barata. Em entrevista realizada na residência do casal Barata obtive a informação de que o curso fora uma consequência dos concílios que se seguiram ao Concílio Vaticano II.

O curso teve início em abril de 1984 com um formato muito parecido com o do ECC: dois dias de encontro, reunião de círculos para debater os assuntos abordados pelos palestrantes e uma proposta de pós-encontro. Porém, se por um lado o ECC era realizado anualmente (e, em alguns anos, a cada semestre), levar a cabo o mesmo formato em uma atividade que era mensal fez o grupo desistir da ideia nos anos seguintes.

Com base no acesso às fichas de inscrição e no relato do casal Azevedo cerca mais de 5600 casais foram “certificados” pela pastoral ao longo dos 306 encontros realizados até o final de 2015, o que dá uma média de 18 casais por encontro, o que o coloca numa posição privilegiada tanto na paróquia, pela tradição e o reconhecimento que o curso tem diante dos paroquianos, como perante a arquidiocese, por se tratar de uma das ações pastorais mais ostensivas na cidade de Belém.

Antes e depois dos encontros são realizadas reuniões de preparação e avaliação. Atualmente elas ocorrem em uma das 4 salas com nomes bíblicos (José, Jacó, Abraão e Moisés) que compõem o piso térreo do Centro Pa-

roquial. Antes de minha entrada para o grupo as reuniões ocorriam todas as terças-feiras, às 19h. Semanas depois, em função da mudança de coordenação, as reuniões passaram para a quinta-feira no mesmo horário, mas com regularidade diferente. Uma reunião na semana que antecede o curso, voltado para sua preparação e outra na semana posterior, destinado à sua avaliação.

Às reuniões comparecem os casais que compõem as “equipes de trabalho”. Cada equipe é formada por um ou mais casais, que são identificadas pelas funções a serem desempenhadas ao longo do encontro. Há, no entanto, um casal apresentador que aparentemente não está ligado a nenhuma equipe, mas que pode exercer as funções da equipe “sala” ou “boa vontade”. Este casal fica responsável pela dinâmica do encontro, acolhendo os noivos e apresentando os palestrantes. As equipes propriamente ditas são as seguintes:

- Equipe finanças⁷: formada por um casal, responsável por administrar os recursos oriundos do pagamento da taxa de inscrição no curso;

- Equipe secretaria: formada por dois casais, ela é responsável pela matrícula dos noivos, por sua recepção e registro fotográfico e pela sistematização das informações que serão entregues aos mesmos em “quadrantes”, um termo nativo para se referir à memória do encontro;

- Equipe compras: responsável pela compra dos itens de alimentação, de higiene e de recursos utilizados para a realização do encontro, como velas, pilhas, papel, etc.;

- Equipe de áudio e vídeo: formada por dois casais, responsável por gerenciar as mídias de apresentação dos palestrantes e os recursos de áudio, como caixa amplificada e microfones;

- Equipe minimercado: formada por dois casais, responsável pela comer-

7 - Todas as equipes são formadas por casais, e havendo apenas um casal em uma equipe ele pode ser substituído por um casal de outra equipe sem maiores formalidades. Portanto, o uso da terminologia “equipe x” ou “casal x” dispensa diferenciações.

cialização de itens religiosos, como terços, bíblias, livros voltados para relacionamento e família, bem como gêneros alimentícios, como balas, bombons e pipoca;

- Equipe palestra: formado por dois casais, responsável pela seleção e convite dos palestrantes bem como pelo controle do tempo de apresentação dos mesmos;

- Equipe liturgia: formada por um casal responsável por preparar o espaço do encontro para a realização da missa ocorrida ao meio-dia do domingo;

- Equipe sala ou boa vontade: formada por dois casais, responsável por prestar assistência aos noivos, atendendo seus pedidos de café, água ou remédio, evitando assim que eles se desloquem durante a realização das atividades;

- Equipe cozinha ou lanche: formada por duas viúvas e um casal de idosos que se responsabilizam pela conservação de alimentos e preparo de bebidas como café e chocolate e dos lanches que são servidos nos intervalos do curso.

Apesar de serem lideradas normalmente por um ou dois casais, cada uma dessas funções pode ser exercida por vários casais ao mesmo tempo – à exceção do casal sala e casal apresentador –, que ora os substituem em alguma eventualidade, ora atuam junto com eles prestando auxílio num mesmo encontro. É o caso do casal coordenador, que durante a preparação do 45º ECC designou um casal interino para substituí-lo na preparação do encontro, ou o caso da função do casal boa-vontade que normalmente é realizada por todos os casais que se encontrarem disponíveis na ocasião em que os noivos solicitam algum tipo de serviço. Prevalece nestes casos um voluntarismo desinteressado, no qual se espera que as pessoas se doem ao exercício das funções sem serem obrigadas ou cobradas por isso. Há, porém, um sentimento comum entre os membros que algumas funções devem ser exercidas por casais com mais anos de experiência ou com vocação para tal, como no caso

das funções de coordenação e apresentação.

Após distribuídas as funções cada casal ou grupo de casais deve adotar medidas para promover sua ação no encontro. São valorizadas entre os membros as ações voluntárias que promovam algum tipo de qualificação do serviço prestado no encontro. Podemos observar isso quando um membro toma a iniciativa de doar algum bem ou um item religioso, como uma bíblia. Quando fui incorporado ao grupo e passei a ficar responsável pelo minimercado tomei a iniciativa de listar uma série de livros que considerava mais atualizados sobre relacionamento, casamento e família. Segundo meu julgamento, estes livros dialogavam com a religiosidade e poderiam interessar aos noivos. A lista que fiz foi muito bem acolhida e elogiada. Notei que apesar de não possuir uma leitura refinada sobre os temas do encontro, essa atitude representou um passo decisivo para minha aceitação no grupo. Cumpridas as atribuições das equipes o encontro ganha forma.

O curso começa no sábado por volta das 14 horas e tem duração de cerca de cinco horas. É retomado no domingo às sete horas e segue até o meio dia quando é encerrado com uma missa. Durante sua realização os noivos sentam-se em cadeiras dispostas lateralmente e de frente para um pequeno palco/altar onde são proferidas palestras que duram entre 40 e 60 minutos sobre “Amor conjugal e conhecimento de si e do outro” “Diálogo”, “Sexualidade humana e planejamento familiar”, “Ser família no mundo de hoje”, “Testemunho do Casal Cristão”, “Aspectos Jurídicos e Canônicos do Matrimônio”, “Planejamento financeiro e administração do lar” e “Sacramento do matrimônio”.

Os noivos que frequentam o curso o procuram porque já marcaram a data do casamento na igreja. Frequentá-lo é considerado obrigatório pela arquidiocese de Belém.



Local onde foi realizado o 300º Encontro, 21.06.2015. Fonte: arquivo do autor

O perfil dos noivos é muito variado. Conforme dados obtidos junto à análise das fichas de inscrição no curso, a maioria possui uma faixa etária que varia entre 20 e 30 anos e pertence a diferentes regiões da cidade e do interior do Estado. Eles afirmam o que eu testemunhei pessoalmente, isto é, que tinham preferência pelo curso por sua popularidade ou porque em suas respectivas paróquias não foi formado o número suficiente para a realização do curso. Há casos ainda de paróquias onde os cursos de noivos sofrem com a ausência de palestrantes e até mesmo de membros para sua organização⁸.

A relação dos noivos com a pastoral dá-se inicialmente indiretamente por meio das palestras, mas ao longo do encontro alguns deles se familiarizam

8 - Uma interlocutora interessada na pesquisa relatou nos dias que antecederam este trabalho que apesar da popularidade do curso de noivos da Trindade ele não é “muito auspicioso” pois conheceu muitos casais que passaram por ele e depois se separaram. Não disponho de dados para avaliar essa afirmação, mas conheci ao longo da pesquisa um dos noivos que passou pelo curso: o meu corretor de imóveis. Segundo sua confiança, o curso fora muito bom e uma das coisas que mais lhe chamou a atenção fora o cuidado que um casal deve ter com seu planejamento financeiro, tanto prova que ele se separou, mas continuava casado. Isto porque, no intuito de driblar a legislação do financiamento imobiliário brasileiro – que associa os créditos dos cônjuges na hora de celebrar um contrato – o meu corretor se separou da mulher para que ela, que, diferentemente dele, não tinha o “nome sujo na praça”, pudesse celebrar o contrato que permitiu ao “casal” comprar a residência que habitavam até aquele momento.

com os membros da pastoral passando a trocar informações significativas sobre seus pontos de vista acerca do casamento, família e relacionamento. Em linhas gerais consideram que o curso desempenha a função de reaproximá-los da religiosidade, o que acreditam ser favorável para o propósito conjugal que reivindicam deve ser abençoado por meio do casamento religioso. Isto, no entanto, não os impede de fazer breves declarações avaliando o propósito do curso e os tópicos abordados nas palestras como de tendo um caráter doutrinário e conservador.

Sou levado a crer que uma boa parte dessa impressão que os noivos têm do curso e dos temas está na forma como estes são apresentados a eles. Há uma tentativa muito evidente, conforme pode ser notado nos discursos produzidos pelos sujeitos que compõe a pastoral familiar, de criticar os valores modernos e individualistas diante das crenças, valores e ideologias morais predominantes no imaginário do catolicismo. Em oposição ao “mundo que aí está” ou “ao mundo de hoje” as narrativas produzidas pelos membros da pastoral familiar enfatizam uma reflexão sobre a dualidade da experiência humana, que se divide entre mundana ou fora de propósito (em desordem) e sagrada (segundo os propósitos ou planos de Deus). A ênfase que recai sobre o casamento religioso é que se os noivos o perseguem é porque reconhecem nele um valor que tem a função simbólica de “limpar” os pecados ou as máculas de uma trajetória de vida afastada de Deus e voltadas para a obtenção de prazer e satisfação pessoal.

À limpeza moral segue uma experiência de sacrifício, na qual muitos noivos sentem que aquilo que estão vivendo é um mal necessário, fruto de uma “burocracia imposta pela Igreja” (PEREIRA, 2012) que pretende passar seus ensinamentos buscando atingir a intimidade e o lar dos casais (SOUZA, 2002).

Mas o que significa afirmar que o curso tenta impor uma doutrina que atinja a intimidade do casal ou do lar? Há de fato uma dualidade na experiência de socialização para o casamento? Quais são as narrativas constru-

ídas pela pastoral que levantam a hipótese entre os noivos de que há uma oposição entre uma experiência de vida profana e uma preparação para a conjugalidade segundo os valores, crenças e representações do imaginário católico?

A espiritualização da conjugalidade

Para os católicos engajados nas ações da pastoral familiar as famílias cristãs representam “igrejas domésticas” e conforme estabelecido nas Orientações Pastorais sobre o matrimônio (CNBB, 1978) sua evangelização é uma “missão” permanente da Igreja Católica. Nesta perspectiva a preparação para o matrimônio é um processo abrangente e globalizante, devendo constituir-se numa educação permanente que pode ser dividida em duas etapas: preparação remota e preparação próxima.

A preparação remota diz respeito à socialização no âmbito familiar. Segundo as Orientações

É no seio da família que as crianças, na sua primeira convivência com os outros, aprendem as leis básicas do comportamento social e da vida cristã e despertam para a compreensão e para a vivência do amor concreto que devem experimentar na vivência dos próprios pais [...] Na atmosfera da vivência familiar das crianças e decididamente marcadas por ela, é que se delinham as primeiras orientações profundas de sua afetividade, bem como começam a definir-se os rumos de sua sexualidade (CNBB, 1978, p. 2).

De acordo com esta visão a sociabilidade religiosa no seio familiar é contínua e constitui-se na primeira etapa do processo de construção de uma subjetividade calcada em valores católicos. O amor orientado para o outro, porém, não se ampara em práticas exclusivamente voltadas para a conjugalidade, mas deve ser experimentado como aspecto indissociável de sua

própria formação como sujeito relacional. Os pais e o círculo familiar assumem nesse processo a responsabilidade por moldar moral e subjetivamente o sujeito devendo isto atravessar e permear as diferentes instituições e as diferentes formas de sociabilidade que nelas se manifesta.

A preparação remota, como o próprio termo demonstra, é indireta e, como consequência, pode ser influenciada por visões de mundo que competem com ela pelo significado simbólico e afetivo que desempenham na construção da subjetividade dos indivíduos. Na visão dos membros da pastoral familiar seria no percurso entre o batismo e a escolha do cônjuge que o católico não engajado (que não pode ser confundido com o não praticante)⁹ se perde no “mundo”.

O mundo, nesta perspectiva, é representado como o conjunto de eventos e fenômenos que simbolizam um afastamento do ideal cristão. Diz-se no interior da pastoral que a função desta é corrigir as distorções que o mundo provoca na visão dos noivos, que passam a encarar o matrimônio e a conjugalidade como uma realização pessoal, uma busca pela satisfação sexual ou uma convenção social orientada para fins utilitários. Uma socialização sem fulcro na “palavra” (Bíblia) e vivida na “ignorância” (desconhecimento) dos valores cristãos compromete, portanto, a possibilidade dos casais serem “felizes no casamento”.

Como efeito dessa interpretação do “mundo moderno”, como vivendo um processo de densa e difusa secularização¹⁰, a igreja deve reabilitar os ca-

9 - O católico não engajado é aquele que frequenta eventos religiosos católicos, mas não participa de ações pastorais. O católico não praticante é um termo que se generalizou nos últimos anos e se refere às pessoas que, apesar de serem batizadas e se autodeclararem católicas, não praticam a religião e não frequentam eventos religiosos católicos, principalmente missa e procissões.

10 - Originalmente associado às Guerras de Religião, onde refletia a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas, hoje se entende que o conceito de secularização representa uma mudança cultural caracterizada pela combinação da urbanização, massificação dos meios de comunicação e do desenvolvimento de um “ateísmo antropocêntrico” com o declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular do mundo (PANTOJA, 2011). Esse enten-

sais que fazem do casamento um símbolo de exposição social ou um evento social imposto pela cultura do espetáculo¹¹. Os membros da pastoral familiar consideram, portanto, que têm a função de orientar, evangelizar e resgatar os indivíduos que a procuram para seguir o caminho, se não o mais correto, pelo menos o mais ajustado aos ideais cristãos. Nesse sentido, eles praticam a “preparação próxima” que se constitui num(a) a) aprofundamento da compreensão e vivência do amor; b) conscientização a respeito das próprias responsabilidades frente ao sacramento do matrimônio; c) identificação dos meios que disporão para viver a vida matrimonial segundo o ideal evangélico. O esforço é no sentido de levar os pretendentes a cônjuge à reflexão sobre suas escolhas e a natureza do vínculo que pretendem estabelecer. Frente a este objetivo, muitos membros da pastoral argumentam que o curso tenta “separar os casais”. Isto porque, na tentativa de conscientizá-los sobre o significado da decisão que estão tomando e a natureza do matrimônio católico (que é indissolúvel, salvo em algumas exceções), acreditam que estarão impedindo eventuais conflitos e até separações que acarretarão prejuízos emocionais e financeiros.

A preparação próxima é portanto a característica do Curso de Noivos, que na função de reabilitar católicos não engajados e também os não praticantes desempenham um papel evangelizador pois buscam, através de uma aproximação pelo discurso, integrar ou reintegrar os participantes na comunidade paroquial incutindo neles representações sobre o papel de si como

dimento é reforçado por Willaime (2012) que vê na secularização uma emancipação das representações sociais que possibilita a constituição de saberes independentes da religião capazes de mudar as condições de vida do homem.

11 - Compreendemos a noção de espetáculo tal como Debord (1997), que vê na modernidade o desenvolvimento de relações dominadas pela contemplação e consumo de imagens. A história do cinema, o papel da publicidade, o glamour criado pelas empresas que produzem cerimônias e festas de casamento e o próprio costume são favorecidos nessa análise, na medida em que ajudam compõem um imaginário de enorme valorização da exposição imagética dos protagonistas deste evento. Só para se ter uma ideia, enquanto no Brasil a receita gerada pelo mercado de casamentos varia entre 15 a 20 bilhões/ano de dólares. Nos Estados Unidos essa receita alcança cerca de 200 bilhões/ano de dólares.

cristãos e membros da igreja, sobre os ideais de família, de relacionamento conjugal, sobre o exercício da conjugalidade e da própria sociabilidade no contexto da modernidade. A proposta, porém, é um tanto quanto tímida quando notamos que esse conjunto de representações e valores são apresentados e discutidos em um total de oito horas de palestras dividido em dois dias. Interessa-nos, porém, saber como a pastoral elabora e expressa através das palestras, entendidas como narrativas, o imaginário predominante na doutrina sobre a socialização para a conjugalidade.

O mecanismo para isto é o convencimento através da linguagem e do exemplo pelo testemunho. O casal palestra ocupa-se, portanto, de selecionar casais que podem ou não pertencer à paróquia, mas que obrigatoriamente são reconhecidos como tendo uma reputação que os torna aptos a desempenhar a função de testemunhar aquilo que está previsto no Guia de Preparação para a Vida Matrimonial, um manual que orienta os membros da pastoral a organizar e desenvolver as atividades relativas ao Curso de Noivos.

O encontro começa com as orações iniciais seguida de uma apresentação individual dos noivos, ambos coordenados pelo casal apresentador. A apresentação dos noivos é caracterizada pela resposta a questões referentes ao local e o contexto em que eles conheceram e porque pretendem casar na igreja. Essa apresentação gera tensão, levando os primeiros casais a darem respostas curtas e diretas. O casal apresentador aproveita para descontraí-los realizando perguntas mais íntimas o que produz muitas gargalhadas. Poucas ou raríssimas vezes durante a apresentação os noivos abordam os aspectos religiosos ou espirituais como motivação para o casamento religioso, o que é um indicativo do nível de familiaridade dos mesmos com a visão de mundo católica, e que muitas das vezes serve para que a equipe selecione aqueles casos que consideram mais representativos ou que eventualmente demonstram estarem potencialmente fadados ao fracasso, uma vez que apresentam uma visão “equivocada” ou “distorcida” sobre o significado do casamento.

Como consequência, o casal apresentador passa a fazer referência a estes casais no decorrer do curso apontando eventuais distorções na sua motivação para casar. Isto é feito de maneira jocosa, mas quase sempre a reação é de constrangimento por parte dos casais¹².

Em algumas apresentações os noivos cometem, no juízo dos membros da pastoral, falhas como dizer “essa/e é o meu/minha noivo/a”. Segundo Sandro quando um noivo ou noiva diz isso está inconscientemente querendo falar que “possui outro/a parceiro/a”. Na apresentação, normalmente os casais afirmam que estão ali em busca das bênçãos de Deus, mas Sandro avalia que dá para perceber que alguns noivos (homens principalmente) são “malandros” ou “estão escondendo o jogo” como relacionamentos extra-nupciais, ou que estão casando para ter acesso a relações sexuais ou simplesmente porque querem obter o certificado.

No 301º encontro essa percepção de Sandro ficou ainda mais evidente quando durante a dinâmica que ocorre no primeiro dia do encontro ele percebeu que um dos noivos, Marcos, estava escondendo a verdadeira razão de ter pedido a mão de sua noiva em casamento. Como a noiva na oportunidade afirmou que só aceitou o pedido depois que Marcos aceitou arrepender-se de suas “fugidas”, supomos que ele fez o pedido com receio de ser “largado”.

A traição ou infidelidade é sempre um tema tabu entre membros da pastoral e noivos. Falar sobre este assunto é causa de desconforto e constrangimento. E o assunto é geralmente levantado junto aos noivos quando serve de requisito para avaliar a capacidade em se perdoar o outro. Quando um palestrante como Flávio, responsável pelo tema “Aspectos Jurídicos e Canônicos do Matrimônio”, pergunta “Você já traiu o seu parceiro?” ou “Você seria capaz de perdoar a traição de seu parceiro?”, alguns sorriem e outros

12 - Esse constrangimento se manifesta quando eles estão de pé através de olhares furtivos e em direção ao solo, sorrisos breves e contidos, contração corporal em direção ao parceiro, fala baixa e engasgada, aproximação constante e repetitiva das mãos ao rosto. Quando sentados eles tendem a cruzar os braços e balançar, suave, mas negativamente a cabeça.

e respondem um “não” sem muita convicção (os homens mais visivelmente que as mulheres).

No caso da palestra de Ricardo e Fernanda, o tema gera mais polêmica, pois o casal dá seu testemunho de perdão diante da infidelidade do marido no início da década de 1990. A racionalidade entorno da questão é a de que se o casamento for suficientemente sólido e Deus estiver presente no relacionamento a traição deve ser perdoada, pois ela demonstra que a unidade conjugal está acima das convenções sociais. Porém, observo que essa ideia é válida apenas para as mulheres que aparentemente são mais condescendentes que os homens, uma vez que até o presente momento não havia testemunhado o “perdão” dos noivos ou maridos em casos de infidelidade de suas noivas ou esposas.

Em certas ocasiões o questionamento sobre as motivações dos noivos para casar sugere que eles se deixam orientar por razões mais pragmáticas, sendo constantemente repreendidos pelos coordenadores do curso. No 300º encontro um casal manifestou que após uma festa de aparelhagem se conheceu e que dali a três meses resolveram casar porque “já estava na hora. Eu estou velha [noiva] e ele [noivo] está bem empregado”. As perguntas realizadas em seguida foram: “Mas vocês acham que já estão preparados para casar? Vocês já brigaram? Você acha que conhece bem o seu parceiro? E se ele engordar, você ficar grávida e recusar suas investidas logo nos primeiros meses do casamento? Vocês têm certeza que estão no lugar certo?” Feitas em tom jocoso, mas desafiador por Sandro, cada uma dessas perguntas foi respondida com insegurança e constrangimento, como se o casal tivesse realizado alguma descoberta.

Após a apresentação dos noivos é convidado o primeiro casal de palestrantes a abordar o tema “Amor Conjugal”. Em alguns casos esta palestra pode ser fundida com o tema “Diálogo e conhecimento de si mesmo e do outro”. Isto eventualmente acontece quando não há palestrantes para cada um

dos temas. De qualquer modo ambos os palestrantes abordam desde as fases que constituem o processo de socialização do casal até o significado do amor.

Esta palestra tem como ênfase a teoria de que a conjugalidade é construída pelo diálogo, pois consideram que o bom ou verdadeiro casamento é aquele onde a relação é marcada por renúncias, respeito mútuo, fidelidade, confiança, compreensão, cumplicidade e oração. O diálogo, como recurso para expressar a si mesmo, deve ser utilizado como mecanismo de cultivo do amor, o que aponta para uma introdução dos noivos no contexto do sistema de valores que caracteriza o casamento no imaginário desta pastoral: um cultivo permanente do amor. Este amor, porém, é reconhecido sob diferentes intensidades na maneira como se manifesta. Assim, o amor conjugal é caracterizado por ser ao mesmo tempo uma paixão (amor *Eros*), uma amizade (amor *filos*) e uma relação de caridade ou de doação (amor *ágape*), onde os indivíduos só são capazes de reconhecer o verdadeiro sentido do que pensam estar fazendo e do que sentem pelo outro por meio de um aprendizado centrado no reconhecimento, através da conscientização, de que o matrimônio é um sacramento de natureza mística, no qual os verdadeiros motivos para sua busca não estão na superfície das motivações ditas, baseadas em percepções humanas falhas, mas na profundidade das motivações ocultas, cuja agência é divina.

Assim, ao decidir pela oficialização da relação, os noivos deveriam considerar como motivação principal não a atração pelo outro, mas o plano que Deus tem para o casal. Isto significa que o amor deve ser tratado não como um sentimento, mas como um dom cujo objetivo é expressar a vontade de Deus em seu projeto de construção de uma conjugalidade ligada a uma comunidade imaginária de valores. Nesse sentido, ele deve ser compartilhado e não usado em benefício próprio. Em suas apresentações Ricardo afirma que os noivos decidem casar movidos apenas pelo “gostar”, na procura do “prazer” como forma de satisfazer interesses pessoais. “Isso pode causar da-

nos à outra pessoa que, não se sentindo amada, mas apenas usada, reserva-se, tornando o relacionamento desagradável e até conflitivo, deixando ambos insatisfeitos, podendo levar o casal a um fracasso matrimonial.” (Slide de Apresentação “Amor Conjugal”, p. 6).

Os temas “Amor conjugal” e “Diálogo e Conhecimento de si e do outro” transforma-se, assim, num mecanismo do curso que visa a disciplinar os sujeitos para a reflexividade sobre o significado do sentimento que orienta tanto a sua escolha pelo parceiro como pelo casamento religioso. O objetivo é demonstrar que em oposição a uma racionalidade instrumental que afirma ser o casamento uma instituição social caracterizada por determinados padrões culturais, os noivos devem considerar que sabem muito pouco sobre a natureza das motivações que os levaram até ali. Ignorantes diante deste mistério eles necessitam de orientação, isto é, serem ensinados a se conhecerem, a conhecerem o outro e a compreender a natureza do projeto que estão perseguindo.

Após as palestras sobre estes dois temas é realizado um intervalo e os noivos são convidados a participar de um lanche que reúne salgadinhos feitos pela equipe lanche ou comprados em confeitarias pela equipe compras, sucos industrializados, refrigerantes, café, chocolate e água. Sandro aproveita a oportunidade para perguntar de onde vem o lanche, ao que alguns membros da pastoral situados ao fundo do auditório respondem que são provenientes de hotéis da cidade. O período do lanche é o principal momento de sociabilidade do encontro, pois noivos e membros da pastoral trocam considerações sobre o conteúdo das palestras bem como começam a se conhecer melhor. O intervalo dura cerca de 20 minutos. Em seguida são entregues aos noivos questionários contendo perguntas sobre os temas abordados até aquele momento. Segundo os coordenadores da pastoral, estes questionários servem de autoavaliação das atividades empreendidas durante o curso¹³.

13 - Estes questionários ficam arquivados na secretaria do salão paroquial; outra parte

Após a avaliação são convidados os palestrantes que abordam o tema “Sexualidade humana e planejamento familiar”, de longe o assunto que desperta mais curiosidade e gera o maior número de polêmicas durante o encontro, uma vez que, por se situar na fronteira entre a intimidade e a religião, é considerado um assunto tabu. Por ter essa característica, a equipe palestra procura selecionar casais que reúnam não só a capacidade de expor o tema, mas competência para abordá-lo com uma linguagem mais “moderna”, ou seja, capaz de dialogar com práticas nem sempre aprovadas pela doutrina católica. Por essa razão, há uma grande preocupação por parte da pastoral em manter na grade de palestras paroquianos especializados na área da saúde, como enfermeiros e médicos especializados em biomedicina, endocrinologia, reprodução humana e ginecologia.

Partindo da questão “O exercício da Sexualidade na sociedade atual ocorre de forma cristã?”, demonstra-se que no contexto atual da sociedade predomina a busca constante pelo êxito e autonomia pessoal, o que produz uma dificuldade em “olhar o outro”, cultivar afeto e solidariedade. Expresso como uma manifestação do individualismo moderno, isso tende a afetar as relações afetivas, pois ao mesmo tempo em que mina a capacidade dos indivíduos se doarem os leva a reconhecerem no outro apenas um valor utilitário. Logo, desenvolve-se uma cultura do descarte em que idosos são mandados para asilos e embriões são abortados pois nos dois casos os indivíduos sujeitos a ambos podem ter seu êxito pessoal e profissional afetado.

Em geral, os responsáveis por abordar este tema tomam o cuidado de associar o que dizem a respeito das práticas modernas às teorias científicas que confirmam o prejuízo dessas mesmas práticas, como no caso do uso das diferentes modalidades de anticoncepcionais que ao desempenharem a função abortiva também podem provocar infertilidade e câncer. Em alguns casos se recorre aos domínios da ética para provocar nos indivíduos uma reflexão

fica sob a posse da coordenadora da pastoral.

sobre as contradições das práticas consideradas modernas, como no caso do aborto seletivo cujo uso de técnicas de reprodução assistida podem, eventualmente, rejeitar (“matar”) embriões por não atenderem às expectativas estéticas dos pais; ou também quando a fertilização produz mais embriões que o necessário (gestão múltipla) e o casal vê-se na obrigação de descartar (“matar”) os embriões excedentes.

Interpretadas como “vidas não nascidas”, estas formas de aborto são interpretadas como um desajuste entre a vontade de ter filhos, como representação da ideologia ainda predominante sobre a maternidade como realização pessoal, e um projeto que não está sob o domínio da racionalidade humana. Vertida sobre a ideia de que os filhos pertencem a Deus, tentar controlar a sua produção e geração por métodos considerados não-naturais, é considerado uma anormalidade frente ao plano divino. Como é muito comum se ouvir entre os membros da pastoral, “se Deus não te abençoa com um filho é porque ele tem um outro plano para tua vida. Então pare de perguntar porque isso aconteceu e passe a pensar no ‘pra quê’ isso aconteceu”. De acordo com essa mentalidade, tentar se opor ao que Deus quer pode produzir consequências espirituais desagradáveis.

Um dos principais pontos de discussão e que podem gerar até debates acalorados é exatamente sobre os mecanismos de controle da reprodução. A pastoral defende a ideia de que ele deve ser natural e o meio mais adequado para isso é o método Billings, baseado na observação do muco cervical. A principal dúvida que os noivos levantam sobre ele está no seu grau de confiabilidade, uma vez que segundo a literatura consultada pelos palestrantes depende do nível de conhecimento que as mulheres têm sobre seu próprio corpo. Ora, como a fecundidade é considerada um bem, um dom, um fim do casamento, os palestrantes tendem a apoiar sua visão sobre os métodos naturais de reprodução, mas num contexto que tenta dialogar com sujeitos oriundos de uma classe determinada, cujo horizonte cognitivo e as condições

financeiras são suficientemente satisfatórias para afirmar que eles têm acesso a outros métodos socialmente aceitos para deliberar sobre essa questão. O desafio pedagógico neste caso é mais do que somente de método de convencimento, mas também de legitimidade do discurso, uma vez que pertencendo a grupos com razoável ou alto nível de instrução, os noivos recusam adotar práticas que os levariam a compartilhar o cuidado de si com outras instituições além do seu próprio eu.

Após a palestra sobre sexualidade, os noivos participam de um tipo de brincadeira que é chamada de dinâmica pela pastoral e que tem como objetivo aliviar a tensão criada pelas discussões levantadas até ali. Trata-se de uma atividade em que os noivos fazem uma bola de plástico colorida circular ao som de uma música regional. Nas mãos em que a bola para, o noivo ou noiva são convidados como casal a subirem no palco para “pagar uma prenda” que na verdade se dá respondendo uma das seguintes perguntas: a) como se conheceram?; b) qual o fato mais pitoresco do relacionamento?; c) como foi o pedido de casamento?; d) vocês já brigaram após o noivado? Se sim, conte para nós; e) qual a música que mais lembra o amor de vocês?

A passagem da bola é realizada entre os noivos e deveria seguir a ordem em que eles se encontram sentados. Porém, à medida que ela circula e a música toca a tendência é que os casais fiquem mais eufóricos e temerosos de serem “convidados” a subir ao palco¹⁴. Como resultado, em algumas ocasiões os noivos jogam a bola para o alto, para os lados ou empurram com a ponta dos dedos para a frente, sendo logo em seguida advertidos por Sandro que os

14 - Em pelo menos duas das vezes em que a dinâmica ocorreria, curiosamente a terceira pergunta (“como foi feito o pedido de casamento”) era feita para um casal que admitia não ter havido pedido de casamento. Nestas ocasiões, como eles ficavam no centro do palco e à frente do crucifixo utilizado por ocasião das celebrações litúrgicas, os membros da equipe eram instados por Sandro a reverenciar o casal afirmando que aquilo não era coincidência, mas “que se Deus escolheu vocês para responder essa pergunta na frente do seu filho é porque o espírito santo quer abençoar essa união”. Muitos ficavam emocionados e diante da situação os noivos se ajoelhavam, retiravam as alianças e realizavam o pedido ali mesmo, à frente de todos. Saía de onde estivesse para filmar ou fotografar esses acontecimentos e no caminho de volta via muitos casais rindo, chorando e se abraçando.

ameaça chamando aqueles que não realizam a atividade da maneira correta. Essa tentativa de evitar a bola expressa a vontade dos noivos em não serem vistos, pois a condição para a realização da dinâmica é que eles exponham suas experiências mais íntimas.

Durante as exposições que os casais realizam, o casal apresentador realiza perguntas que estimulam os noivos a se aprofundarem na reflexão sobre suas motivações e intenções ou mesmo com o propósito de revelar detalhes ocultos no processo de socialização nupcial. Curiosamente os noivos tendem a “confessar” o que fizeram para estar juntos ou mesmo para justificar a união, como no caso de noivas que forçaram o parceiro a tomar a decisão de casar sob a ameaça de romperem o relacionamento. Em alguns casos confessam também que estão sofrendo oposição da família por ter tomado a decisão de casar.

Ao fim das exposições o casal que despertou maior comoção ou arrancou mais gargalhadas é convidado pelo casal apresentador a substituí-lo anunciando a próxima palestra: “Ser família no mundo de hoje”. O casal convidado para abordar este tema tem necessariamente que se aproximar dos casais de forma que seu discurso não seja interpretado como catequização. Devem, segundo as orientações do Guia, “explicar a preocupação da Igreja em elucidar pontos que estrangulam o relacionamento a dois, muitas vezes levando ao colapso familiar”, ou seja, sua narrativa deve situar o casamento e família num contexto de desarranjo social onde a rede de relações que constituem a família é a unidade que justifica a existência de uma “crise moral”. Tal como na palestra sobre sexualidade, esta opõe o modelo ideal preconizado pela igreja à realidade da modernidade. Desenvolve-se a partir disso uma dura crítica à alienação familiar em virtude do progresso, uma vez que as novas tecnologias tendem a diminuir os vínculos entre as pessoas; a independência feminina associada à criação independente, consideradas as principais causas do desarranjo familiar observado nos dias atuais; a ausência do diá-

logo que afeta o senso de compromisso entre o casal; o individualismo, que encerra na família uma disputa de poder que subverte a posição do homem como sujeito dominante; e, principalmente, a ausência da dimensão divina como norteadora das práticas. Essa visão está apoiada numa literatura que vê a família ameaçada

[...] pela “praga” do divórcio, das “uniões livres”, do aborto, do chamado “amor livre”, do “sexo seguro”, da “produção independente”, dos “casamentos” de pessoas do mesmo sexo, dos preservativos, etc. Tudo isso é fruto de uma sociedade mergulhada no consumismo e no utilitarismo, que fez uma opção pela “cultura do prazer” e, em consequência, pela “cultura da morte”. (“Ser Família no Mundo de Hoje”, Slide de Apresentação n. 18).

Portanto, em alternativa a essa imagem desarranjada do mundo, a igreja, por meio de um curso com oito horas de duração, oferece o modelo da família cristã, vertido sobre uma outra imagem, a da sagrada família, isto é, a família “legítima”, no julgamento dos paroquianos, formada por um homem e uma mulher unidos através do sacramento do matrimônio, tendo seus filhos como fruto dessa relação, e assentado num projeto divino que prevê a heterossexualidade como norma, a reprodução segundo meios naturais, a vivência da sexualidade não como um fim em si mesmo e a transmissão de valores cristãos aos descendentes em harmonia com os verdadeiros ideais católicos. Esse entendimento caracteriza, portanto, todo um sistema de crenças que muito mais do que convencer os noivos a seguir o modelo atualiza um imaginário que predomina na sociedade brasileira, a ideologia da família tradicional, que se não existe de fato ajusta as relações de parentesco e aliança em diferentes formas de arranjo. Em todo caso, os palestrantes desenvolvem uma narrativa que tenta reespiritualizar o significado e o sentido de família, que supondo uma escolha livre e sem os constrangimentos de normas externas, rompe continuamente com um projeto de ordem social, fa-

bricando uma série de patologias que estão na origem de todos os problemas enfrentados pela sociedade.

O primeiro dia do curso é encerrado próximo às 18h com o testemunho de uma família que, revisitando os principais elementos abordados pelos palestrantes que a precederam, procura explorar nas suas vivências a experiência conjugal segundo os princípios da socialização evangelizadora. O testemunho mais recorrente é o de um casal cujo filho fora baleado por uma assaltante na altura do pescoço e correu sério risco de morte. Entre os diversos problemas enfrentados pela família durante a ocasião, o pai relata que se viu diante da conveniente possibilidade de vingar a tentativa de homicídio do filho reunindo pessoal e recursos para encontrar e matar o suspeito do crime. Ele afirma que não só havia reunido os recursos, como havia encontrado o suspeito e recebido apoio de amigos e familiares para dar cabo deste. Porém, numa visita de rotina, após algumas semanas em coma, o filho esboçou sua primeira reação, escrevendo numa folha de papel (que durante o testemunho é exibida no slide de apresentação), o seguinte texto: “O cara que atirou em mim merece perdão”.

Nas vezes em que o casal dá esse testemunho é comum ver alguns dos presentes chorando e uma outra parte agoniada aguardando o sinal para sair do local. A proposta, assim, é também inserir uma dimensão mística na experiência de socialização, pois nesse testemunho o casal afirma continuamente que forma uma família que segue os princípios cristãos, mas que eventualmente Deus os colocou a prova para testar sua fé nesses mesmos princípios. O casal interpreta que a tentação para vingar a tentativa de homicídio do filho foi uma demonstração de como eles estavam sujeitos à crise de valores presente no mundo de hoje, “que não vê nas pessoas uma expressão da vontade de Deus, e procura nas suas ações um ‘porque’ sem se dar conta de que na verdade há em tudo que fazemos um ‘para que’ que está longe de nossa capacidade de discernimento”.

Se nas primeiras horas do curso uma parte dos noivos age de maneira tensa e sobressaltada, em grande medida porque procuram encontrar formas de resistir à expectativa de serem “contaminados” com valores considerados conservadores e tradicionais, ao longo dos momentos de sociabilidade, como no lanche e nas conversas paralelas que mantêm com algum membro da pastoral, eles acabam por se familiarizarem com o ambiente, o que dá lugar a um conjunto de performances mais serenas e confiantes. De algum modo eles percebem que, apesar da proposta doutrinária, não há discursos radicais ou de manifesta intolerância às práticas indesejadas como o aborto, sexo sem compromisso ou o recasamento. Em virtude dessa familiarização que se produz ao longo do encontro Sandro desenvolve uma estratégia bastante curiosa de preencher com curiosidade a expectativa dos noivos sobre as atividades do dia seguinte. Por mais de uma vez ele repete a expressão “Se vão sair hoje à noite e pretendem acordar cedo, podem até vir de óculos escuros, mas não falem e cheguem a tempo de acompanhar a primeira palestra que é... Como é mesmo Augusta? [Augusta responde] É a palestra sobre os ‘Aspectos jurídicos e canônicos do matrimônio’”. O segundo dia ganha assim um caráter normativo e utilitarista, pois se volta para temas que afetam não só a vida psíquica e espiritual do casal, mas a própria dimensão econômica e institucional da relação conjugal.

Tenho notado que a palestra sobre os aspectos jurídicos e canônicos do matrimônio é a que apresenta a maior variedade de palestrantes. Desde quando integrei a pastoral, um diácono, o casal que fora coordenador até a minha chegada e um paroquiano vinculado a um cartório da cidade já a apresentaram. É muito provável que essa irregularidade se deva ao fato de que nela a importância do testemunho é menos significativa, pois a palestra se volta para os elementos normativos que configuram a formalização do laço conjugal.

De um modo geral o casamento é interpretado pelos palestrantes como

uma instituição natural que só acontece por uma livre decisão e adesão, por meio de um pacto de amor que é legalmente chamado de contrato. Esse contrato, porém, pode ser contraído de duas formas: o casamento civil, realizado em um cartório e perante um juiz, sendo tratado como um “contrato de aluguel de corpos”, e o casamento religioso ou matrimônio, visto como sagrado já que admite em sua natureza uma dimensão sobrenatural.

Apesar da visão que desqualifica o casamento civil, ele é definido como um “contrato de características especiais, pelo qual o homem e a mulher se unem legalmente, sob o compromisso de procriação, de fidelidade e de assistência mútua, com deveres específicos e comuns quanto à criação, manutenção e educação dos filhos” (“Definição de casamento”. Aspectos Jurídicos e Canônicos do Matrimônio, Slide de Apresentação, n. 1). Essa definição guarda consigo uma função bem definida, que é acionada para advertir que apesar de ser desvalorizado no âmbito do curso ele garante a preservação do patrimônio dos cônjuges. Mesmo assim preserva-se a crítica de que se ele é uma garantia é porque pressupõe que os relacionamentos estão sempre sujeitos a serem rompidos ao sabor das conveniências, o que o coloca no centro da crítica à cultura dos relacionamentos descartáveis implantado pela modernidade.

Por sua vez o matrimônio, ou casamento religioso, é abordado como sendo um vínculo de natureza solene, caracterizado pelo consentimento mútuo, pelo ideal de felicidade compartilhada, por presumir a unidade e ser indissolúvel. Há nesta distinção uma tentativa declarada de sugerir que a escolha pelo casamento religioso é mais “séria” que a escolha pelo casamento civil, e que se os noivos pretendem construir um relacionamento duradouro devem reconsiderar a ideia de que estão se casando para se tornarem felizes, pois uma aliança que se pretende duradoura se satisfaz com a proposta de tornar o outro feliz, uma recomendação que tende a se repetir continuamente ao longo do encontro. Neste sentido, o casamento religioso guarda um simbolis-

mo de natureza cognitiva, pois dando a certeza de que é uma escolha dirigida para um relacionamento *ad infinitum*, opõe-se à simples intenção de estabelecer um vínculo sem maiores compromissos.

O caráter jurídico e institucional que acompanha o discurso sobre o casamento ao longo dessa última palestra é sempre favorecido pelas inúmeras dúvidas que os casais manifestam ao longo da exposição. Em suas perguntas predomina o interesse pela tramitação do processo, pelas possibilidades de anulação, invalidação ou mesmo pelo regime de distribuição dos bens, questões práticas que estão na ordem do dia, uma vez que, apesar de razoavelmente instruídos, muitos casais desconhecem a série de componentes legais que estão envolvidos em sua decisão de casar.

Essa perspectiva encontra continuidade também no tema sobre “Administração do lar”, palestra que encerra o conteúdo voltado para as questões de caráter relacional ou de natureza “terrena”. Esta palestra tem sido realizada por um casal de aposentados que já idosos encontra alguma dificuldade para frequentar o encontro. A esposa, por exemplo, dificilmente acompanha o marido que justifica sua ausência pela dificuldade que ela possui em subir escadas. Em virtude disso Macedo, o marido, tem se apresentado sozinho e é o único que não usa microfone por achar que para ser compreendido não precisa de muitos recursos, já que o tema interessa a todos.

Apesar de recusar o microfone ele não abre mão da apresentação em slides e de um texto de apoio intitulado “O segredo do casamento” (VEJA, 14/09/2005, p. 24), que versa sobre as inúmeras dificuldades para manter a relação e sugere que os casais se renovem casando continuamente com seus próprios esposos. Nas entrelinhas ele também revela que a separação gera despesas que eventualmente poderão ser contraídas quando o indivíduo se lança numa nova relação. No verso da página ele disponibiliza uma planilha com um modelo de “Orçamento Familiar” que orienta os noivos a como administrar a relação entre receita e despesa. No slide são apresentadas in-

formações sobre os tipos de despesas que um casal normalmente possui em seu orçamento doméstico, como alimentação, habitação, vestuário, higiene e transporte. Esclarecendo os noivos de que um lar se faz com amor, mas precisa ser sustentado com dinheiro, Macedo aproveita para dizer que um bom casamento precisa de equilíbrio e planejamento. Citando Dom Fernando Gomes, Arcebispo de Goiânia, ele afirma que: “Cometeriam uma grave imprudência os que pretendessem casar-se sem um mínimo de condições financeiras que assegurassem a subsistência da família a constituir-se.” Com esse intuito ele adverte que os casais devem evitar ou ter muito cuidado com o “cheque especial”, o “cheque pré-datado”, o pagamento com “cartão de crédito”, com empréstimos e financiamentos e “Promoções”. Ao estilo dos manuais de economistas que abordam despesas pessoais, como Samy Dana (2013) e Gustavo Cerbasi (2014), orienta os casais a planejarem suas compras, não comprarem por impulso e quando o fizerem, pesquisar antes.

Macedo termina sua palestra contando sempre o curioso caso de um amigo que comprou um aparador de grama para compor o ambiente de grama sintética do seu jardim de inverno, tentando demonstrar que quando as pessoas se deixam levar pelo exibicionismo das aparências muitas das vezes podem comprometer o orçamento e conseqüentemente o próprio relacionamento conjugal.

Por sua aproximação com a ordem econômica, essa tende a ser a palestra cujo caráter religioso é menos evidente, mas ainda assim predomina nela uma disciplinarização dos comportamentos segundo o pressuposto de que para uma boa harmonia conjugal é necessário que haja um autodomínio de si e das práticas que podem afetar a espiritualidade do casal.

Antes de chegar à última palestra do encontro faz-se um intervalo para o lanche que repete o cardápio do dia anterior. Nele podemos observar uma maior familiaridade entre os casais e os membros da pastoral que conversam, riem e manifestam interesse pelas ações da paróquia. Durante o inter-

valo, que tem duração de cerca de 20 minutos, os aniversariantes do mês são convidados a se aproximarem da mesa onde é servido o lanche e junto com todos os presentes cantam parabéns e recebem orações.

De volta aos seus lugares os noivos recebem o mesmo formulário do dia anterior e passam a responder às questões sobre as palestras que viram até então. Preparam-se assim para a última parte do curso que é normalmente realizada por um sacerdote.

A palestra de encerramento é sobre o “Sacramento do Matrimônio” e versa normalmente sobre a doutrina que a igreja reserva para o casamento. Nela se dá ênfase ao conceito de sacramento e sua origem litúrgica, onde predomina o discurso de que o matrimônio “é o instrumento de Deus para unir no amor um homem e uma mulher e que ele confere ao casal todas as bênçãos e graças, para que consigam ser fiéis e cumprir diante da Igreja, da comunidade e principalmente de Deus essa aliança conjugal”. (“Sacramento”, Slide de apresentação, n. 3). Com essa definição o palestrante tenta dissolver a ideia de que o casamento é uma ação passional, pois ao invés de paixão os pretendentes devem reconhecer que para se casar na verdade eles devem estar na Graça de Deus e em comunhão com a Igreja. Para isso eles precisam, entre outras coisas, de um amadurecimento pessoal, do conhecimento de si mesmo e do outro, de um planejamento financeiro que se adeque à realidade econômica do casal, de uma preparação psicológica e espiritual e o mais importante, que estejam prontos para se amar independente dos obstáculos que atravessem ao longo do relacionamento.

Caracterizado por ser uma exposição que remete insistentemente a passagens bíblicas, o conteúdo da palestra tenta disciplinar os noivos a adotarem ações espiritualizadas levando-os a crer que sua busca pela chancela religiosa não representa apenas uma decisão de foro íntimo e pessoal, mas um reconhecimento do papel exercido pelo divino e pelo sagrado na construção de sua identidade como sujeito pertencente a uma comunidade de

fé. Espera-se que eles saiam relativamente convertidos, possibilitando que o pensamento religioso penetre suas vidas e os afastem de um horizonte cognitivo exclusivamente racional, individualista e utilitarista.

Após essa palestra o curso passa por um intervalo de cerca de 20 minutos em que a equipe de liturgia se ocupa de preparar o ambiente para a missa, trazendo cadeiras de plástico para ocupar os espaços vazios no interior do ambiente, limpando o palco onde é colocada uma mesa utilizada como altar, distribuindo folhetos com o conteúdo da missa, acendendo as velas, posicionando o missal, preparando o ofertório, etc. É nesse momento que o casal apresentador convida os membros da pastoral responsável por organizar o curso para se apresentarem à plateia, de acordo como o modelo “Eu sou o fulano, eu sou a ciclana. Estamos há tantos anos casados e temos (ou não) n filhos.” Nessa apresentação mesmo os casais casados no civil devem considerar que o tempo de casado válido é o realizado na igreja. Em seguida tem início a missa baseada no evangelho do dia que se encerra por volta das 13h. Ao final da missa os membros da pastoral se reúnem no térreo e esperam os noivos descerem para entoarem uma canção de despedida.

Considerações finais

Encontros de Preparação para a vida matrimonial ou Cursos de Noivos são eventos coordenados por pastorais familiares no âmbito da Igreja Católica e exigidos para que um casal realize o matrimônio ou casamento religioso. Seu objetivo é levar os casais a refletirem sobre as características e tensões da vida conjugal. Baseados no discurso de orientação religiosa seus organizadores tentam dissuadir os pretendentes a cônjuge de práticas consideradas profanas ou alheias à órbita da ideologia cristã de vertente católica. Procuram, assim, convencê-los por meio do recurso à linguagem e do exemplo pelo testemunho a seguirem modelos orientados para o verdadeiro casamento,

aquele inspirado na sagrada família.

A intenção deste estudo foi demonstrar que o discurso orientado pela visão de mundo religiosa é desenvolvido através de uma pedagogia que reúne tanto elementos da doutrina católica, como elementos extraídos das representações sobre o mundo voltado para a realização afetiva. Pretendendo evangelizar, o curso que foi objeto deste estudo, utiliza desse recurso para tentar “re”-socializar os casais instruindo-os a perseguirem um projeto de conjugalidade protegido da imoralidade, da infidelidade e do individualismo.

Provisoriamente, é possível considerar que a experiência da socialização conjugal encontra neste evento um cenário ideológico que disciplina o casamento e tenta extrair dele uma reflexividade simbólica. Seja qual for a motivação daqueles que pretendem casar no religioso, ao se depararem com os discursos sobre casamento, família e conjugalidade presente no imaginário do catolicismo, os noivos identificam, reconhecem e tomam nota dos valores e crenças que estão na base de suas representações sobre o sentido do que estão perseguindo quando decidem subir ao altar. A questão em aberto passa a ser, então, saber se o que os noivos escutam e observam afeta suas representações, altera suas práticas ou, de fato, os faz refletir sobre o que estão objetivamente fazendo quando decidiram realizar o sonho de casar.

Referências bibliográficas

ALENCAR, B. **Entre o sagrado e o profano: práticas rituais contemporâneas em contextos de socialização pré-nupcial**. 2015. Projeto de Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. IFCH/UFGA, Belém, 2015.

ALENCAR, B. **Entre a regra e as estratégias: uma abordagem antropológica do processo de escolha do cônjuge**. 2011, 259 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2011.

AZEVEDO, T. **As regras do namoro à antiga: aproximações socioculturais**. São Paulo: Ática, 1986.

BAUMAN, Z. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BOURDIEU, P. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (Org.) **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983. p. 82-12.

CAMURÇA, M. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. **BIB**, São Paulo, n. 56, p. 55-69, 2003.

CERBASI, G. **Casais inteligentes enriquecem juntos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2014.

CNBB. Orientações pastorais sobre o matrimônio (Documentos da CNBB, nº 12). São Paulo: Paulinas, 1978.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA EM LISBOA. **Documentos Pastorais: Normas Relativas ao Processo Pré-Matrimonial e ao Registo ou Assento do Casamento**. Lisboa: Secretariado-geral do Episcopado, 1984.

DANA, S; SOUSA F. **Como passar de devedor para investidor: um guia de finanças pessoais**. São Paulo: Cengage Learning, 2013.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

Hall, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HAROCHE, C. Maneiras de ser, maneiras de sentir do indivíduo hipermoderno. **Agora. Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. VII, p. 221-234, dez. 2000.

HERVIEU-LÉGER, D. Renouveaux émotionnels contemporains. ¿Fin de la sécularisation ou fin de la religion? In: CHAMPION, F.; HERVIEU-LÉGER, D. (Éds.). **De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions**. Paris: Centurion, 1990. p. 217-248.

KANITZ, S. O segredo do casamento. **Veja**. Rio de Janeiro, ed. 1922, ano 38, nº 37, p. 24, 14/09/2005.

LEVY, M. S. A escolha do cônjuge. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, Rio de Janeiro, v. 26, no 1, p. 117-133, jan/jun. 2009.

MIRANDA, H. S. **Aliança partida: um estudo da dissolução do casamento**. 1982. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, 1982

PANTOJA, V. **Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia marajoara**. 2011, 223 f. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2011.

PARKER, C. La sociología de la región y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. **Sociedad y religión**. n. 13, p. 120-151, 1995.

SIMMEL, G. O indivíduo e a liberdade. In: SOUZA, J.; OËLZE, B. (Orgs.). **Simmel e a Modernidade**. Brasília: Editora UNB, 1998. p. 109-117.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLAIME, J. **Sociologia das religiões**. São Paulo: UNESP, 2012.

La espiritualización de la conyugalidad: una etnografía sobre cursos de preparación para el matrimonio en Belém do Pará.

Breno Rodrigo de Alencar

Introducción

“Un sueño”. Es así como muchas parejas experimentan el deseo de celebrar su unión matrimonial. Esa definición, sin embargo, obtuvo mayor atención en mayo de 2015 cuando el noticiero brasileño señaló el caso de 35 novias del Distrito Federal que habían denunciado a un empresario que realizaba bodas, luego de que éste desapareció sin prestar el servicio ceremonial para el cual había sido contratado¹. Al ser cuestionada en una entrevista televisiva sobre cómo se sentía frente a esta situación, una de las novias respondió al reportero que el empresario no sólo se comprometió con un momento importante de su vida, sino que destruyó “su sueño”. El tema llamó mi atención y despertó mi interés en la discusión sobre el significado del matrimonio en la actualidad. Después de todo, ¿Por qué el casamiento es tratado como un sueño? ¿Quiénes atribuyen ese significado al casamiento? ¿En qué contexto ese significado es elaborado?

Estos cuestionamientos, sin embargo, actualizaron una reflexión que venía siendo abordada desde la maestría, al final de la década pasada cuando fui sorprendido con la existencia de cursos de preparación para la vida matrimonial². El tema, por ende, fue abordado ligeramente en uno de los capítulos de ese tra-

1 - De acuerdo con la indagación policial de la Delegación de Cruzeiro en el Distrito Federal, el empresario argumentó que estaba en banca rota y huyó a París a “desestresarse”.

2 - Conocidos como Cursos de Novios, estos eventos reúnen a los novios que desean llevar a cabo su matrimonio religioso en una iglesia católica.

bajo (ALENCAR, 2011, p. 186-192) pero demostró que soñar con el casamiento correspondía a un código cultural importante, usado, principalmente por un universo femenino para expresar la dimensión simbólica sobre el casamiento religioso. Luego de conjuntar las nociones sobre los términos de alianza y parentesco, el entendimiento sobre la naturaleza sagrada del matrimonio, hace que éste sea distinguido ante la diversidad de maneras de introducirnos a la vida conyugal, exactamente porque no se trata de un asunto que forme parte “de ese mundo”.

Luego de la conclusión de la disertación el asunto pasó a centrar nuestra atención, pues abrió la posibilidad para discutir una forma de interpretación de las convenciones sociales cuya implicación más importante es la reproducción del imaginario social que combina tanto características afectivo-ideológicas como mágico-religiosas, y resiste, por decirlo así, las transformaciones protagonizadas por la modernidad, que avanza secularizando prácticas e desacralizando las representaciones. Estamos entonces, ante un contexto donde las ideologías románticas y la religiosidad subsisten a los ataques de los sectores más progresistas de la sociedad y que consideran que la relación entre matrimonio y religiosidad fundamenta la última frontera a vencer del patriarcado brasileño. Contrario a ello, se intenta a toda costa, deconstruir el imaginario del cuento de hadas explorando un creciente aumento en el número de divorcios, la desigualdad de géneros, los índices de violencia doméstica y, principalmente, el carácter conservador del catolicismo que considera el matrimonio un lazo indisoluble.

El objetivo de este ensayo, es por lo tanto, explorar el sentido que el pensamiento religioso asume frente a la voluntad (o el sueño) de contraer nupcias, y analizar cómo esto se ve reflejado en los discursos de aquellos que protagonizan las experiencias conyugales como una experiencia de socialización religiosa. Para este propósito, reunimos y analizamos la información obtenida a través de la experiencia etnográfica a través de los cursos de novios de la

parroquia de la Santísima Trinidad en Belém, capital del estado de Pará.

La religión frente a la reflexividad moderna

Como se dijo con anterioridad, el enterarme que para casarse era necesario realizar un curso, generó en mí una serie de cuestionamientos. Lo más importante para mí era saber si alguien que pretendiera casarse necesitaba “estudiar” o “aprender” algo sobre eso. ¿No se trata de un asunto personal o suficientemente íntimo para no depender de la intromisión ajena?

Como observa Haroche (2004) vivimos una era de “fragmentación”, donde la idea de comunidad y de autoridad de las instituciones ha sido paulatinamente erosionada por el avance del individualismo. Así, en un ambiente fluido, flexible, dominado por la inmediatez, ¿Cómo podríamos comprender los esfuerzos realizados por algunos sectores sociales, por ejemplo la iglesia, que insiste en retroalimentar los valores más apreciados frente a la ética individualista?

En primer lugar, al hablar de la existencia de una ética individualista en la modernidad occidental, quisiéramos enfatizar el desarrollo de un comportamiento caracterizado por la elección personal, el ejercicio del libre albedrío, la primacía del yo, del autoconocimiento, de la valorización de la intimidad (CAMURÇA 2003, p.56) junto con un profundo reconocimiento de la racionalidad weberiana como movilizador de la acción social (WEBER, 2004). Junto a ello, consideramos que la modernidad es al mismo tiempo un reflejo y escenario para el desarrollo, pues la combinación de los elementos históricos y económicos de las fuerzas sociales en ascenso, han sido los responsables del declive de la religión en su condición estructurante de la sociedad.

El efecto de esta combinación, por lo tanto, no generó un periodo de ateísmo, sino como observa Hervieu-Léger (1990), resultó una apropiación racionalizada de las funciones simbólicas presentes en la religión, que se caracterizan

por la resignificación de las narrativas, mitos y rituales religiosos que sobre la perspectiva moderna-individualista traducen la valorización de la subjetividad, de la libertad individual, esto es, la selección pragmática de aquello que en la tradición religiosa conviene a sus necesidades particulares. Esta apropiación, por tanto, advierte Parker (1995) no se da exclusivamente por motivaciones racionales o intencionales. Ella es reflexiva, pues admite que los sujetos sociales, invadidos por temores y certezas, transformen el proceso de modernización en una regeneración creativa de los sentimientos religiosos por medio de grupos y rituales religiosos expresivos.

El casamiento religioso se apropia de un significado especial, pues permite combinar de manera reflexiva el carácter íntimo que pasó a asumir con el advenimiento de la elección basada en el amor y su relación con las convenciones del cristianismo tradicional. Giddens (1991) argumenta que en las sociedades tradicionales, el pasado es venerado, y los símbolos son valorados porque contienen y perpetúan la experiencia generacional. La tradición es un medio de lidiar con el tiempo y el espacio, insertando cualquier actividad o experiencia particular en la continuidad del pasado, presente y futuro, los cuales a su vez, son estructurados por recurrentes prácticas sociales. En contraste, Stuart Hall argumenta que la modernidad no sólo se define como la experiencia de la convivencia en una transformación rápida, completa y continua, sino como una forma altamente reflexiva de la vida, en la cual “las prácticas sociales son constantemente examinadas y reformadas a la luz de las informaciones recibidas sobre aquellas prácticas propias, que alteran así esencialmente, su carácter” (HALL, 2014, p. 12-13).

Estas consideraciones se combinan con la dimensión afectiva que transforma la representación de lo tradicional en un símbolo de continuidad o el sostenimiento de un orden original. Una vez que el sueño de “casarse con velo y guirnalda” o de “formar una familia” expresan valores socialmente contruidos, su manifestación es dada mediante la expresión sentimental, lo

que constituye los performances que reúnen expresiones corporales, estados de ánimo y disposiciones somáticas que activan relaciones sociales y hacer emerger una gramática de códigos culturales.

La interpretación de la experiencia, es en razón de su polisemia, un recurso indispensable en la comprensión de esa gramática. Sugerimos que ésta puede darse en diferentes niveles, partiendo del episodio y llegando a lo estructural por medio de la observación y de la descripción. Con esa finalidad recorrí mi propio itinerario biográfico para percibir y analizar la interlocución del imaginario religioso con el contexto individualista.

En este sentido tomo como marco inicial mi propia experiencia como novio en el año 2010, cuando mi prometida y yo decidimos compartir nuestro proyecto de alianza matrimonial. En ese entonces no pasaba por nuestras mentes ni tampoco formaba parte de nuestras discusiones, la idea de seguir un modelo que considerábamos “tradicional”. Esto es, basado en la solemnidad de una boda religiosa que exigiría de ambos, un tiempo razonablemente largo para recolectar medios financieros con un casamiento en las proporciones en que éste es realizado en Belém, la ciudad donde vivíamos.

Nótese que la representación de la boda religiosa fue, en este contexto, orientada por la idea socialmente difundida de que se derogan grandes gastos en su realización. Para tener una idea, de acuerdo con los especialistas consultados de manera informal por mi esposa, el gasto promedio en ese año era de 80 a 200 mil reales. En los momentos en que discutíamos esto, considerábamos que era más acertado destinar este dinero a la compra de un inmueble o un terreno.

Luego de un año de noviazgo decidimos que era el momento de vivir juntos. Después de oficializar nuestra unión, no gastamos en ello y en reunir los documentos oficiales más de 200 mil reales.

A partir de entonces, nuestra rutina como pareja implicó una planeación permanente a pesar de que nuestra luna de miel sería celebrada meses

después de nuestro enlace civil. Y así también actuamos en relación a la compra de nuestra casa y el nacimiento de nuestro primer hijo. En todas las ocasiones donde el tema del hijo aparecía en nuestras conversaciones, estuvimos envueltos en una reflexividad intensa. Por el hecho de provenir de padres divorciados, imaginábamos que el tener un hijo era un asunto relevante que no podría ocurrir sin una evaluación seria de su significado, pues lo que teníamos hasta entonces eran premisas sobre la crianza de los hijos, basadas en nuestras propias experiencias, como la autodeterminación afectiva, la autonomía del pensamiento y acción, el valor de los estudios y de la vida profesional. Pero todo eso era muy “impersonal” y por demás “moderno” y no contenía la magia que la representación sobre una vida nueva trae la convivencia de una pareja. Nuestra duda residía entonces en cómo tomar esa decisión y juzgamos que ello debería tener sentido. Fue entonces que fuimos inspirados en el pensamiento religioso.

Nascidos en familias de origen cristiano, atravesamos por todas las etapas formales que orientan la trayectoria de un adepto al catolicismo oficial, apenas lo suficiente como para asistir a las misas, hacer oración y participar en eventos festivos de carácter religioso, como bodas, bautizos y procesiones. El catolicismo aparecía ante mí en particular como una identidad de filiación, caracterizada por ser perfectamente coherente con el lugar que representa el imaginario donde fui socializado. Hacer la señal de la cruz o pasar por una iglesia, usar la palabra “Dios” como intersección, ayunar en la pascua o celebrar la Navidad serían las manifestaciones de esa identidad. Sin embargo, al tiempo que esto era un reflejo habitual condicionado por la repetición, no me sentía impedido de dudar, cuestionar y criticar las actitudes y opiniones más fundamentalistas llegando incluso a apartarme de la “fe” en los años anteriores a la época en que se desarrolló en mí el deseo de tener un hijo.

Fue entonces, dentro de un contexto de reflexión sobre el significado de la reproducción biológica que la dimensión religiosa ocupó un espacio im-

portante en la ritualidad de la vida conyugal. A groso modo compartíamos la idea que aun viviendo en un proyecto de socialización moderna no podíamos – o no debíamos – tener un hijo sin estar “bendecidos”. Ese pensamiento nació en parte, por una ideología que reúne la creencia en la religión como un campo moral donde la continuidad entre las generaciones es asegurada por la reproducción de determinadas normas, principios y visiones del mundo (GEERTZ, 2008) así como la noción de pertenencia en que la filiación a una determinada creencia o institución exige que se obtenga el permiso para hacer aquello que se espera de un adepto. Fue en ese contexto que decidimos casarnos por la vía religiosa.

Decidimos realizar nuestra ceremonia de manera sencilla con la presencia de pocos familiares. Mientras tanto para alcanzar ese fin sería necesario pasar por el Curso de Novios. Buscamos entonces, la parroquia más cercana de nuestra residencia en Belém, la de Santa Cruz, sin embargo, fuimos informados que en el mes de junio de 2013, el curso no había reunido el mínimo necesario de parejas para su realización. Buscamos entonces, la parroquia que es considerada la que mayormente atrae a los novios de la ciudad, la Parroquia de la Santísima Trinidad, localizada en el área comercial de Belém.

En una tarde caliente de sábado nos dirigimos al Centro Parroquial Monseñor Geraldo Menezes. Pagamos una cuota, llenamos algunos datos en una ficha de inscripción y fuimos invitados a tomarnos una foto, abrazados y sonrientes. En el resto de la tarde e inicio de la noche, nos reunimos 17 parejas que pasamos aquel periodo y la mañana del día siguiente escuchando discursos y testimonios de parejas, observando el comportamiento de otros novios, participando en actividades recreativas y socializando. Al final, no podemos decir que salimos de aquel local de la misma manera en que entramos, quizá más escépticos sobre nuestra intimidad de lo que imaginábamos ser.

Participar del curso fue una experiencia extraña, curiosa, pero reveladora, pues llegamos pensando que iríamos a escuchar discursos sobre la

doctrina del matrimonio y cómo nos deberíamos portar ante esta institución que era considerada sagrada. Sin embargo, lo que obtuvimos fue una mezcla de visiones del mundo, donde las narrativas sobre cuestiones muy comunes a la cotidianidad conyugal se mezclaban con un propósito evangelizador que intentaba, tal vez aun sin éxito, reunir a católicos en torno a una comunidad de valores. La infidelidad era un tema común, como también lo eran las crisis provocadas por la falta de diálogo, el tabú de la sexualidad, ocultar los ingresos, el perdón, la renuncia, a donación. En otras palabras, era como si hubiésemos salido de casa para abordar nuestra propia realidad. Pero no todo son flores. También notamos que en esa experiencia, algunas incoherencias parecían naturalizadas, como la desigualdad de género en las relaciones conyugales, el intento deliberado de empujar o “forzar” sus propias convenciones – sin que algunas veces fuésemos convencidos de que realmente ellas se ejercitaban en su intimidad – y , principalmente, la guerra santa contra “el mundo de hoy”, una expresión general que afirma que los católicos comprometidos observan con desconfianza la modernidad y los comportamientos que suponen serán estimulados por ella.

De ahí en adelante, como si mi cabeza se descubriera después de estar algún tiempo sumergida en un océano de familiaridades, me encontré con dudas, cuestionamientos, curiosidades, y por fin, una certidumbre: era necesario abordar ese tema.

El contenido de este planteamiento será discutido en las páginas siguientes. Este procura señalar la existencia de una espiritualidad del matrimonio a partir de un contexto institucional cuya socialización en los individuos se caracteriza por el performance religioso, donde los discursos, testimonios y representaciones intentan generar modelos de acción y con eso incentivar la construcción de una nueva identidad. De modo general, intentamos identificar los significados atribuidos por el catolicismo brasileño y los conceptos que participan de la socialización nupcial, evaluando las implicaciones de ese

proceso en la formulación de una agenda que busca resistir los avances de la modernidad.

Preparando el camino...

Luego de participar en el curso como novio, movido por la curiosidad de saber cómo los otros novios habían reaccionado ante aquella experiencia, tomé la iniciativa de ponerme en contacto con cada uno de ellos usando un instrumento que estaba disponible por el equipo organizador del curso, el “padrón” una especie de lista que contenía los nombres, direcciones y teléfono de los miembros de la pastoral y de los participantes. Ese procedimiento fue hecho en agosto de 2013 y alcanzó un total de 17 parejas de un total de 23 que habían participado en el encuentro. La idea principal era preparar el camino para un trabajo más amplio que comenzaba con el mapeo del perfil social de los participantes así como el análisis de sus percepciones sobre el contenido de los diálogos y testimonios, y obtener a partir de aquí una visión general sobre la recepción que ellos hacen de la ideas y de los valores aprendidos a lo largo del curso.

El estudio arrojó que la mayor parte son cristianos, algunos practicantes del catolicismo, otros no, como en los casos de parejas ligados a las iglesias protestantes. Cerca de dos quintas partes de los novios ya vivían juntos antes de casarse y en algunos casos tenían hijos y eran casados por el civil. Esas parejas afirmaron en su totalidad, que a pesar de estar casados “en papel pasado”³ deseaban el matrimonio religioso porque sentían que “algo les hacía falta”, lo que podría significar “las bendiciones de Dios”, “un sentido simbólico” o “una forma de atender las expectativas familiares”. El sentimiento de que algo falta en la relación es un fenómeno común a las parejas que participaron en el curso, y también entre aquellos que aún no están listos para casarse. En las

3 - Expresión en Portugués utilizada para referirse al matrimonio en el registro civil.

entrevistas que continuaron pude notar que “noviar” significaba “prepararse para el matrimonio”.

Esta preparación, sin embargo, está orientada hacia la administración de los recursos financieros que posibilitan la adquisición de bienes y la compra de servicios enfocados para la boda – principalmente para quien se casará por la vía religiosa – para la luna de miel y para la compra o alquiler del salón, principalmente entre aquellos que poseen recursos suficientes para salir de la casa de sus padres o de sus parientes. Eso significa que el matrimonio puede darse cuando se cuenta con recursos que garantizan una vida conyugal independiente, aunque también puede ser aplazado cuando no se cuenta con suficientes recursos. En todo caso, a pesar de que son creadas innumerables estrategias⁴ para contraer nupcias bajo las mejores condiciones monetarias, este es un ideal que se encuentra frecuentemente en el discurso de los novios, de sus parientes, así como en los testimonios y discursos ofrecidos en el Curso de Novios. La máxima parece ser, la bien conocida frase “el casado casa quiere”.

Por constituirse como una finalidad de la relación conyugal, la autonomía financiera de la pareja se encuentra delante de los valores espirituales o religiosos que orientan la acción de los novios. En este sentido, los novios que se preparan para el casamiento tienen como característica principal la búsqueda de una estabilidad económica influenciada por la representación del empleo fijo e bien remunerado. Los novios que participaron en el 283° Encuentro junto conmigo, eran en su mayoría profesionistas o servidores públicos con un posgrado o estaban a punto de concluir estudios de enseñanza superior. Por consiguiente, considerando la noción de proyecto discutida por Gilberto Velho en su estudio sobre las clases medias cariocas, donde afirma que el noviazgo implica una valorización de medios y fines vinculada, al mismo tiempo, a una

⁴ - Los novios relatan que tuvieron como motivación el sentimiento del amor, el embarazo, el desplazamiento del trabajo hacia otro lugar, o la realización de estudios – con el regreso previsto- de uno de los compañeros, el miedo de ser “emplazado (a)” en referencia a las relaciones de larga duración cuya pareja emplaza la unión formal por diferentes motivos, y el interés en acceder a las relaciones sexuales con su pareja.

realidad objetiva y externa y a una valorización consciente de las condiciones subjetivas de la realización individual. Como si fuera un portafolio de oportunidades, los novios elaborarán planes de vida, y con esto proyectos personales, tendiendo como parámetro las posibilidades de alcanzar tales o cuales objetivos. Tales posibilidades se harían presentes porque serían gestadas dentro de campos de acción, no como un fenómeno interno y subjetivo, sino formulado y elaborado en términos de la propia noción del individuo así como de los temas, prioridades y paradigmas culturales existentes. En diálogo con Dumont (1993) esta perspectiva nos enseña que cada individuo es un locus (espacio) de tensión entre los límites de la cultura que piden el acato a las normas y otras restricciones que exigen al individuo autonomía y singularidad.

Otra dimensión que no escapa a este proceso es donde el noviazgo refleja una representación de clase y en ese sentido puede ser visto como un estilo de vida, esto es, como un conjunto de prácticas asociadas a diferentes posiciones ocupadas por los grupos en el espacio social (BOURDIEU, 1983) cuya perspectiva teórica nos permite rastrear los horizontes ideológicos que orientan el modus operandi de los agentes en su proceso de construcción de la identidad social (SIMMEL, 1998). Ser cristiano, católico e alimentar el deseo de casarse en la iglesia, se vuelve pues, un estilo de vida condicionado por la reflexión sobre los criterios internos de la socialización al pertenecer a una clase social y no a una relación de parentesco, deber social u obligación moral. Nos referimos así, a la posibilidad de entender el noviazgo como un marcador social, cuya práctica entre los diferentes sectores, refleja el acceso a ciertos bienes de consumo, patrones de comportamiento considerados pertinentes a cierta clase social, pues teniendo como base un rango salarial que oscila entre 2 a 10 salarios mínimos o más, podemos considerar que los novios poseen un poder adquisitivo que les otorga el acceso a bienes simbólicos asociados al casamiento religioso.

Otro dato significativo es el hecho que las parejas que no están casa-

das se conocieron hace unos cuatro años y su noviazgo ha durado cerca de un año (considerando que muchos se casaron como máximo, en 4 meses⁵) lo que podría demostrar que este es un periodo de valoración y juicio recíproco al mismo tiempo que señala una socialización ritualizada. Esto es porque en este periodo muchas parejas mantienen una mayor intimidad familiar, donde la tolerancia como el hecho de “dormir juntos”, los viajes en la compañía de la pareja y las “veladas de la pareja fuera de la vigilancia del hogar” así como los eventos festivos como la Navidad, Círio⁶ y los cumpleaños, favorecen una mayor interacción e integración de los novios hacia el grupo de parentesco del compañero.

En cuanto al juicio que los novios hacen sobre el entorno, todos admiten que el evento es muy interesante, pero una buena parte, principalmente los hombres, lo consideraban “aburrido” y “agotador”. Lo consideraban también interesante porque les llamaba la atención sobre problemas y cuestiones que hasta entonces no habían pensado, o porque lo desconocían o bien porque no simpatizaban con la “ideología religiosa”. Su opinión sobre lo “aburrido y agotador” surgía del hecho de que ellos consideraban que el tiempo destinado al encuentro, cerca de ocho horas durante dos días, era bastante, y algunos de los capacitadores insistían en temas que les parecían “pasados de moda” o superados por los recientes descubrimientos de la ciencia o por las costumbres.

Esta fase inicial, cuando los novios llegan por primera vez al curso o incluso días o meses después de haberlo tomado, se caracteriza porque su visión del mundo ha sido orientada hacia una forma de racionalidad que aborda el matrimonio y la conyugalidad como una experiencia personal y afectiva, aunque contextualizada en una ideología utilitaria, muy diferente a aquello, que tam-

5 - Esta temporalidad en la relación de las parejas también fue observada por Thales de Azevedo en sus estudios sobre las reglas del enamoramiento en la sociedad brasileña de la primera mitad del siglo XX (AZEVEDO, 1986) lo cual revela una continuidad en la manifestación del fenómeno.

6 - El Círio en Belém se refiere a una procesión donde se llevan velas en honor a Nuestra Señora de Nazaret.

bién según los novios, orienta las elecciones de su compañero como cónyuge⁷. En este caso, prevalece una elección desinteresada, basada en valores como la honradez, honestidad, sinceridad, el carisma, o en representaciones afectivas o simbólicas, como el amor romántico, la sensación de complementariedad o el reconocimiento del otro como sujeto “puro”, “objetivo”, “tranquilo”, “confiable”, etc.

Ante este escenario la pregunta que inevitablemente hice, fue: “¿cuál es el papel de la religiosidad o la función que el Curso de Novios, ejerce en la construcción de las representaciones sobre el matrimonio y la conyugalidad en estas parejas?” En otras palabras, ¿para qué sirve el curso y cómo lo podemos evaluar, si lo que sus organizadores hacen impacta o tiene sentido en la vida de las parejas que están a pocos meses o días de convivir como pareja?

Partiendo de estos cuestionamientos el paso siguiente fue buscar a los organizadores de los cursos de novios de la parroquia de la Santísima Trinidad. Tal y como lo hice con anterioridad, utilicé el padrón para ponerme en contacto con ellos. Después de ser atendido gentilmente realicé una visita al apartamento de la pareja que coordinó el encuentro, localizado en un barrio de clase acomodada. Previendo una posible desconfianza sobre mi curiosidad acerca del tema, decidí llevar a mi esposa en esa primera cita y en las subsecuentes. Ese primer contacto tuvo como objetivo dilucidar, mediante una entrevista semiestructurada, la visión de ellos acerca del compromiso, el matrimonio, el Curso de Novios y las implicaciones de la religiosidad en la construcción de la identidad conyugal moderna. El resultado de esos encuentros fueron discutidos en un trabajo anterior (ALENCAR, 2014). Conforme quedó demostrado en ese primer abordaje, los coordinadores del curso entienden

7 - Es importante distinguir dos cosas: la elección de una pareja para una relación corta o duradera o la elección destinada a la construcción de una pareja conyugal. Pues en relación a esto último los individuos que disfrutan del poder de elegir con quien se quieren casar lo hacen por medio de un sistema de clasificación que toma en cuenta las creencias, los valores y las representaciones sobre el efecto de la alianza en la construcción de su propia identidad social (ver ALENCAR, 2011).

que el papel del mismo es llevar a que los novios reflexionen sobre la elección del matrimonio (y particularmente por el matrimonio religioso) como parte de su socialización conyugal. Advierten con ello, que por ser una institución que busca preservar la armonía conyugal y garantizar el mantenimiento de la familia como orden simbólico, la Pastoral Familiar, como mano invisible de la iglesia católica, actúa para que las parejas reconozcan el significado espiritual y teológico de la alianza que pretenden formalizar. De ahí, la necesidad de una formación para la conyugalidad, donde el Curso de Novios, interesa como un recurso de la evangelización, cuya finalidad es la maduración y la profundización de las parejas en la fe cristiana.

La serie de encuentros y entrevistas realizadas, me posibilitaron llegar a esa conclusión parcial, al mismo tiempo favoreció un intercambio amistoso de informaciones que terminó por entablar una relación de amistad con los coordinadores de la Pastoral Familiar. Eso se debe, en parte, a mi iniciativa de no hacer de esos encuentros una simple estrategia de investigación (aun cuando lo era) sino un intercambio de informaciones, conocimientos y experiencias, que a su vez amplió la red de socialización, que pasé a mantener después de haber participado en el Curso de Novios, y una vez que les planteé la posibilidad de utilizar la información recabada para un proyecto de investigación sobre este tema.

A consecuencia de esa amistad surgió la invitación para participar en el 44° Encontro de Casais com Cristo en la Parroquia de la Santísima Trinidad. De acuerdo a los coordinadores de la Pastoral, quienes también eran miembros del equipo que dirigía el Encuentro de Parejas, estas invitaciones son hechas a parejas que han demostrado aptitud para el trabajo de evangelización de las pastorales que constituyen la parroquia. Sospechando que ellos podían creer que mi investigación, de carácter eminentemente exploratoria, podría convertirse en una fuente de información para las actividades de la pastoral, comencé a notar que surgía entre nosotros además de una amistad, una negociación,

donde la información que estaba buscando podría ser compartida, con la salvedad que yo también daría algo a cambio. En ese intercambio vislumbré la posibilidad de comprender, desde “adentro” lo que aquí llamo “la pedagogía de la conyugalidad”, es decir, esta forma que tiene la iglesia católica de aproximarse a las parejas y a las familias por medio de la pastoral familiar, intentando enseñar y orientarlos a cómo ser, exactamente, parejas y familias, de acuerdo al imaginario presente en esta institución y en particular en esta parroquia.

Mi esposa y yo participamos dentro del 44° Encontro de Casais com Cristo en septiembre del 2014. Fue un encuentro de tres días que posee una estructura similar a la del Curso de Novios. Hubo discursos y testimonios sobre temas variados relativos a la familia y la conyugalidad. El Encontro de Casais com Cristo de la Santísima Trinidad, o también llamado ECC de la Trinidad, nace al final de la década de los setenta como consecuencia de la formación de líderes, prevista en las actividades del Concilio Vaticano II, que buscaba realizar una evangelización “remota, próxima e inmediata” conforme a la orientación de la Guía de Preparación para la Vida Matrimonial elaborada por la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil. Esa característica relativa a la libertad que los laicos poseen en la parroquia, hacer de este evento una actividad de grandes proporciones, pues se ha consolidado como el principal movilizador de las actividades parroquiales⁸. En la ocasión en que estuve presente, pude notar una cantidad significativa de personas distribuidas en diferentes funciones, que van desde la limpieza de los ambientes, la preparación de las conferencias, la limpiezas de los autos de quienes participaban, visitas a sus residencias, etc. Es probable que existan más de 200 personas colaborando en tales actividades, mismas que tienen su continuidad asegurada a través de los “círculos”, 4 que son formados por una pareja que funge como coordinadora de éste, y otras 10

8 - Monseñor Geraldo Menezes y la pareja responsable de la fundación del ECC en la Trinidad, llegan incluso a afirmar que la función de este encuentro es atraer a personas para hacer funcionar a la iglesia, queriendo decir con eso que es a través de ellos que son incorporados los parroquianos, que actúan en los diversos frentes de movilización de la parroquia.

parejas que poseen en común la ubicación geográfica en relación a la parroquia de la Trinidad.

Después de nuestra participación en el Encuentro así como en las actividades de los círculos, mi esposa y yo acudimos a la Pastoral Familiar en febrero de 2015 en donde realizamos actividades de voluntariado. En el marco de la primera reunión fuimos anunciados como un “fruto del ECC”, que tiene como objetivo principal acompañar a las parejas, que aun cuando acudan a la iglesia, se encuentran alejados de la “misión evangelizadora”, es decir del compromiso en actividades pastorales. Las reuniones subsecuentes fueron básicamente para organizar el 298° Curso de Novios que tuvo lugar a finales de febrero. En éstas y otras reuniones fuimos tratados como observadores, y hubo la sugerencia para que desempeñáramos las mismas labores que el resto de los miembros. Luego de este periodo de prueba, pasamos a ocupar un papel determinante en la preparación del encuentro. La siguiente descripción narra mi experiencia al interior de la pastoral.

En el Curso de Novios

Los cursos de novios o encuentros de preparación para el matrimonio, como prefieren llamarlos sus organizadores, son movimientos de la iglesia católica que tienen la función de socializar a las parejas que pretenden llevar a cabo su boda religiosa. De acuerdo con los coordinadores, para poder casarse en las parroquias de Belém, es obligatorio hacer un curso. De acuerdo a la investigación sobre cursos de novios de la arquidiócesis de Brasilia realizada por Miranda (1982), el primer curso de este tipo tuvo lugar en Brasil en la parroquia de Nuestra Señora del Cenáculo, Barrio de las Naranjas, en Rio de Janeiro en 1943. De acuerdo con uno de los interlocutores formado en ese curso “ya eran comunes los retiros espirituales, sin embargo, juntar a los novios y las novias durante una semana para asistir a las pláticas, que hablaban inclusive

de sexo, fue considerado ¡una inmoralidad!” (Id., s.p)

Por su parte, el Curso de Novios de la Trinidad, como es llamado por la comunidad parroquial y por la ciudad de Belém, nació al inicio de la década de los ochenta a consecuencia del éxito obtenido por el ECC. El curso, se realiza en la última semana de cada mes en el auditorio San Pedro, localizado en el primer piso de la Casa Parroquial Monseñor Geraldo Menezes, situado en la calle Presidente Pernambuco en el centro de la cuadra lateral de la Iglesia de la Santísima Trinidad.

A pesar de las divergencias sobre su fundación, los responsables principales de su organización fueron tanto el párroco de ese entonces, Monseñor Geraldo Menezes – hijo de un inminente escritor local (Bruno de Menezes)- como el matrimonio Azevedo y Barata. En una entrevista realizada en la vivienda de éste matrimonio, supe que el curso fue una consecuencia de los concilios que siguieron al Concilio Vaticano II.

El curso dio inicio en abril de 1984 con un formato muy semejante al del ECC: dos días de encuentro, reunión de los círculos para debatir los asuntos abordados por los ponentes y una propuesta de post-encuentro. Sin embargo, si por un lado el ECC se realizaba anualmente (y en algunos años cada semestre) llevar a cabo el mismo formato en una actividad que era mensual hizo que el grupo renunciara a la idea para los siguientes años.

En función del acceso a las fichas de inscripción y del relato del matrimonio Azevedo, de esa fecha hacia finales de 2015 han sido “certificados” por la pastoral alrededor de 5600 parejas a lo largo de 306 encuentros, lo que resulta un promedio de 18 parejas por encuentro, situación que lo ubica en una posición de privilegio no sólo al interior de la parroquia y ante los feligreses, sino frente a la arquidiócesis, por tratarse de una de las acciones pastorales más notorias de la ciudad de Belém.

Antes y después de los encuentros son realizadas reuniones de preparación y valoración. Actualmente éstas tienen lugar en una de las cuatro salas que

llevan nombres bíblicos (José, Jacobo, Abraham y Moisés) ubicadas en la planta baja del centro parroquial. Antes de mi entrada al grupo, las juntas se realizaban cada martes a las 7 de la tarde. Después de algunas semanas y en función del cambio de la coordinación, las reuniones son los jueves a la misma hora y se efectúan con cierta regularidad. Generalmente hay una reunión antes del curso que tienen como fin realizar preparativos y se realiza otra en la semana después del curso que se destina a la evaluación del mismo.

A las reuniones asisten las parejas que integran los “equipos de trabajo”. Cada uno está conformado por uno o más matrimonios, y son identificados de acuerdo a las funciones que desempeñan a lo largo del encuentro. Existe, por lo tanto una pareja anfitriona que aparentemente no se encuentra vinculada con ningún equipo, pero puede ejercer funciones del equipo del auditorio. Esta pareja funge como responsable de la dinámica del encuentro, recibiendo a los novios y presentando a los ponentes. Los equipos son los siguientes:

-Equipo de finanzas ⁹: formado por un matrimonio, responsable de administrar los recursos provenientes de la cuota de inscripción del curso.

-Equipo secretarial: formado por dos matrimonios, la mujer es responsable por el registro de los novios, su recepción, la foto y se encarga de sistematizar la información que es entregada en “cuadrantes”, que es un término nativo usado para referirse a la memoria del encuentro.

-Equipo de adquisiciones: es responsable por la compra de productos alimenticios, de limpieza, y de los recursos utilizados para la realización del encuentro como velas, pilas, papel, etc.

-Equipo de audio y video: integrado por dos parejas, responsables de gestionar los medios para la presentación de los ponentes y los recursos de audio así como de los amplificadores y micrófonos.

-Equipo de mercado: formado por dos parejas, responsables de la comer-

9 - Todos los equipos son formados por parejas, y si solo hay una pareja en un equipo, sin mayor formalidad ésta puede ser sustituido por otro de un equipo distinto. Por lo tanto, el uso de la terminología “equipo x” o “pareja x”, exime las diferencias.

cialización de artículos religiosos, como denarios, biblias, libros orientados a las relaciones y a la familia, productos alimenticios como gomas, bombones, palomitas de maíz.

-Equipo de ponentes: integrado por dos parejas, responsable por la selección e invitación de los ponentes así como por el control del tiempo en la presentación de los mismos.

-Equipo de liturgia: formado por una pareja responsable de preparar el espacio del encuentro para la realización de la misa que tiene lugar el domingo al medio día.

-Equipo de sala o buena voluntad: formado por dos matrimonios, responsables de controlar la asistencia de los novios, y atender sus solicitudes en el servicio de café, agua o medicamentos, evitando así que ellos interrumpan sus actividades.

-Equipo de cocina: formado por dos viudas y una pareja de ancianos que se responsabilizan por la conservación de alimentos y preparación de las bebidas como café y chocolate, así como de los lonches que son servidos en los descansos a lo largo del curso.

A pesar de que estas actividades son coordinadas por una o dos parejas, cada una de estas funciones puede ser ejercida por varios matrimonios al mismo tiempo – a excepción de la pareja de la sala y de la pareja coordinadora que algunas veces son sustituidos por alguna eventualidad o colaboran ayudando en otras tareas dentro del mismo encuentro. Este es el caso de la pareja coordinadora, que durante la preparación del 45° ECCC designó a una pareja interina para sustituirlo en la preparación del encuentro, o el caso de la función de la pareja de buena voluntad que normalmente se realiza por todas las parejas disponibles para cuando los novios solicitan algún tipo de servicio. Se mantiene en estos casos una actitud voluntariosa y desinteresada pues se espera que se colabore en las funciones sin sentirse forzados a hacerlo. Existe, sin embargo, un sentimiento común entre los miembros de que algunas funciones

deber ser realizadas por parejas con más años de experiencia o con vocación, como en el caso de las funciones de la coordinación y de presentación.

Luego de que las funciones son distribuidas cada pareja o grupo de parejas debe adoptar medidas para promover su acción en el encuentro. Son valoradas todas las acciones voluntarias entre los miembros que promuevan algún tipo de calificación del servicio ofrecido en el encuentro. Esto puede ser observado cuando un integrante toma la iniciativa de donar algún bien o un artículo religioso, como una biblia. Cuando fui incorporado al grupo pasé a ser responsable del equipo de mercadotecnia y tomé la iniciativa de hacer una lista de libros que consideraba más recientes en los temas sobre las relaciones, el matrimonio y la familia. De acuerdo a mi criterio, estos libros dialogaban con la religiosidad y podrían interesar a los novios. La lista fue muy bien recibida y elogiada. Me di cuenta que a pesar de no contar con una lectura puntual sobre los temas del encuentro, esa postura representó un paso decisivo para mi aceptación en el grupo. Cumplidas las atribuciones de los equipos el encuentro fue tomando forma.

El curso da comienzo el sábado a las 14 horas y tiene una duración de cerca de cinco horas. Continúa el domingo a las 7 de la mañana y sigue hasta el mediodía concluyendo con una misa. Durante su realización los novios se sientan en sillas dispuestas lateralmente y de frente a un pequeño palco/altar donde son efectuadas las ponencias que duran entre 40 y 60 minutos sobre diversos temas: “Amor conyugal y conocimiento de sí mismo y del otro”, “Diálogos”, “Sexualidad humana y planeación familiar”, “Ser familia en el mundo de hoy”, “Testimonios del matrimonio cristiano”, “Aspectos jurídicos y canónicos del matrimonio”, “Planeación financiera y administración del hogar” y “El sacramento del matrimonio”.

Los novios que asisten al curso ya tienen planeada una fecha para la boda en la iglesia. Hacerlo es considerado como obligatorio por la arquidiócesis de Belém. El perfil de los novios es bastante diverso. De acuerdo a los datos ob-

tenidos junto al análisis de los registros de inscripción del curso, la mayoría oscila entre un rango etario entre los 20 y 30 años y proviene de varias zonas de la ciudad e del interior del estado. Afirman lo que yo también puedo testimoniar, esto es, que tenían una preferencia por el curso debido a su popularidad o porque en sus respectivas parroquias no se completó el número de parejas para la realización de éste. Existen casos de algunas parroquias que incluso no cuentan con ponentes y carecen de personal para su organización¹⁰.

La relación de los novios con la pastoral se gesta inicialmente mediante las conferencias, pero a lo largo del encuentro algunos de ellos se acercan con los miembros de la pastoral para intercambiar información significativa sobre sus puntos de vista acerca del matrimonio, la familia y las relaciones. En términos generales, consideran que el curso desempeña la función de aproximarlos a la religiosidad, y piensan que esto favorece a los fines conyugales, que reivindican y que debe ser bendecido mediante el matrimonio religioso. Esto, sin embargo, no les impide expresar sus opiniones, evaluando así el propósito del curso en cuanto a los temas abordados en las ponencias, expresando que mantienen un carácter doctrinario y conservador.

Pienso que una razón sobre la opinión que los novios tienen en cuanto a los temas del curso, tiene que ver con la forma en que éstos les son presentados. Existe una tendencia muy evidente en los discursos producidos por los integrantes de la pastoral, que tiende a criticar los valores modernos e individuales frente a las creencias, valores e ideologías morales que predominan en

10 -Una interlocutora interesada en la investigación relató que a pesar de la popularidad del Curso de Novios de la Trinidad, él no es “muy prometedor” pues conoció muchas parejas que lo tomaron y después se separaron. Por mi parte, no dispongo de datos para valorar esa afirmación, pero conocí a lo largo de la investigación a un novio que tomó el curso: mi corredor inmobiliario. De acuerdo a lo que él me platicó, el curso le pareció muy bueno, y una de las cosas que más le llamaron su atención fue el cuidado que una pareja debe tener con la planeación financiera y la prueba era que él se separó aunque continuaba casado. En el intento de desviar la legislación del financiamiento inmobiliario brasileño – que asocia los créditos de los cónyuges cuando se casan- mi corredor inmobiliario se separó de su mujer para que ella, que a diferencia de él, no tenía “mala fama crediticia”, pudiera celebrar el contrato que permitió a la pareja comprar la vivienda en la que habitaban en aquel momento.

el imaginario católico. En contraste con un mundo que está ahí y el mundo de hoy, las narrativas de los cursos enfatizan una reflexión sobre la dualidad de la experiencia humana, que se divide entre mundana o desordenada y sagrada (de acuerdo a los propios planes de Dios). El énfasis que recae sobre el matrimonio religioso es que si los novios lo buscan, es porque reconocen en él un valor que tiene la función simbólica de “limpiar” los pecados o las manchas de una trayectoria de vida alejada de Dios y enfocada a obtener placer y satisfacción personal.

La limpieza moral contiene una experiencia de sacrificio, donde muchos novios sienten que aquello que están viviendo es un mal necesario, fruto de una “burocracia impuesta por la Iglesia” (PEREIRA, 2012) que pretende transmitir sus enseñanzas buscando entrometerse en la intimidad y el hogar de las parejas (SOUZA, 2002).

Pensemos entonces en lo que significa que el curso intente imponer una doctrina que atente sobre la intimidad de la pareja y de su hogar. ¿Cuáles son las narrativas construidas por la pastoral, que generan en los novios un dilema donde se opone una experiencia de vida profana frente a una preparación para la conyugalidad de acuerdo a los valores, creencias y representaciones del imaginario católico?

La espiritualización de la conyugalidad

Para los católicos comprometidos en las actividades de la pastoral familiar, las familias cristianas representan “iglesias domésticas” y conforme a lo establecido en las Orientaciones Pastorales sobre el matrimonio (CNBB, 1978) su evangelización es una “misión” permanente de la iglesia católica. Desde esta perspectiva la preparación para el matrimonio es un proceso exhaustivo y global, que debe constituirse en una educación permanente y puede ser dividida en dos etapas: la preparación a distancia y la preparación inmediata.

Respecto a la socialización en el ámbito familiar, la preparación a distancia dice, según las Orientaciones:

Es en el seno de la familia que los niños, inician su primer convivencia con los otros y aprenden las leyes básicas del comportamiento social y de la vida cristiana, despertando así, una comprensión y la vivencia del amor que deben experimentar en el comportamiento que los propios padres tienen [...] Es en la atmósfera de las vivencias familiares de los niños, que en definitiva son marcadas por éstas, donde se delinean las primeras y más profundas orientaciones de su afectividad así como el comienzo en la definición de su sexualidad (CNBB, 1978, p.2) .

De acuerdo con esta visión, la socialización religiosa en el seno familiar es continua y se constituye dentro de la primera etapa del proceso de construcción de una subjetividad que remarca los valores católicos. El amor orientado hacia los semejantes, sin embargo, no se ampara en las prácticas enfocadas solo en la conyugalidad, sino que debe ser experimentado como un aspecto indisoluble de su propia formación como sujeto relacional. En este proceso, los padres asumen la responsabilidad de moldear subjetiva y moralmente al sujeto, debiendo así, atravesar y permear todas las instituciones y las diferentes formas de socialización que en ellas sea manifestada.

La preparación a distancia, como lo denota el propio término es directa y como consecuencia puede ser influenciada por visiones de mundo que compiten con ella por el significado simbólico y efectivo que desempeñan en la construcción de la subjetividad en los individuos. En la perspectiva de los miembros de la pastoral familiar, es en el trayecto ocurrido entre el bautismo y la elección del cónyuge donde el católico no comprometido (no confundirlo con quien no es practicante¹¹) que se pierde en el “mundo”.

¹¹ - El católico que no está comprometido es aquel que frecuenta los eventos religiosos católicos, pero no participa de las acciones pastorales. El católico no practicante es un término generalizado en los últimos años y se refiere a las personas que, a pesar de que son bautizados y se auto adscriben como católicos, no practican la religión y no asisten a eventos religiosos católicos, principalmente a misa y a procesiones.

El mundo, desde esta perspectiva, es representado como el conjunto de eventos y fenómenos que simbolizan un alejamiento del ideal cristiano. En el interior de la pastoral se piensa que la función de ésta, es corregir las distorsiones que el mundo provoca en la visión de los contrayentes, que contemplan el matrimonio y la conyugalidad como una realización personal y una búsqueda por la satisfacción sexual o una convención social orientada a fines utilitarios. Una socialización sin el elemento central de “la palabra” (Biblia) y vivida en la ignorancia (desconocimiento) de los valores cristianos, compromete, por lo tanto la posibilidad para que las parejas sean “felices en el matrimonio”.

Como efecto de esta interpretación del “mundo moderno” donde se está viviendo un proceso de secularización¹² densa y difusa, la iglesia entonces, debe rehabilitar a las parejas que han entendido al matrimonio como un evento social impuesto por la cultura del espectáculo¹³. Los miembros de la pastoral familiar consideran, por lo tanto, que su función es orientar, evangelizar y rescatar a los individuos que buscan seguir en el camino, que si bien no es el más correcto, por lo menos es el más ajustado a los ideales cristianos. En este sentido es que ellos practican la “preparación cercana” que se constituye: a) como una profundización en la comprensión y en la vivencia del amor; b)

12 - El concepto de secularización está asociado originalmente a las Guerras de Religión, y se refería a la pérdida de control de los territorios o propiedades de las autoridades eclesiásticas. Actualmente el concepto representa un cambio cultural caracterizado por la combinación de la urbanidad, la masificación de los medios de comunicación, el desarrollo de un “ateísmo antropocéntrico” y con el declive de los contenidos religiosos en las artes, en la filosofía, la literatura y sobre todo, por el ascenso de la ciencia con una perspectiva autónoma y completamente secular del mundo (PANTOJA, 2011). Ese entendimiento es reforzado por Willaime (2012) que ve en la secularización una emancipación de las representaciones sociales que posibilita la aparición de saberes independientes de la religión y capaces de cambiar las condiciones de vida del hombre.

13 - Entenderemos la noción de espectáculo como lo hace Debord (1997) que ve en la modernidad el desarrollo de relaciones dominadas por la contemplación y el consumo de imágenes. La historia del cine, el papel de la publicidad, el glamour creado por las empresas que realizan ceremonias y bodas, así como la misma costumbre son quienes favorecen ese análisis, en la medida en que ayudan a construir un imaginario con un enorme valor sobre la exposición imaginaria de los protagonistas del festejo. Sólo para tener una idea, en lo que refiere a Brasil, los ingresos generados por este tipo de bodas en el mercado, son entre 15 a 20 billones de dólares al año. En los Estados Unidos ese ingreso es de alrededor de 200 billones de dólares por año.

una concientización y respeto de las responsabilidades frente al sacramento del matrimonio; c) una identificación de los medios que estarán disponibles en su vida matrimonial de acuerdo al ideal evangélico. El esfuerzo está, en el sentido de encaminar a los contrayentes hacia una reflexión sobre su elección y la naturaleza del vínculo que pretender entablar. Frente a este objetivo, muchos miembros de la pastoral argumentan que el curso intenta “separar a las parejas”. Debido a que, en el intento por generar una consciencia en ellos sobre el significado de la decisión que están tomando y la naturaleza del matrimonio católico (que es indisoluble, salvo en algunas excepciones) creen que estarán impidiendo posibles conflictos y hasta separaciones que provocaran problemas emocionales y financieros.

La preparación cercana es por lo tanto la característica el Curso de Novios, que en su intento por rehabilitar a los católicos no comprometidos y también no practicantes , desempeñan un papel evangelizador pues buscan, a través de una aproximación al curso, integrar o reintegrar a los participantes en la comunidad parroquial inculcando en ellos las representaciones sobre el papel de sí mismo como cristianos y miembros de la iglesia, sobre los ideales de la familia, la relación conyugal, sobre el ejercicio de la conyugalidad y de la propia sociabilidad en el contexto de la modernidad. La propuesta, sin embargo es un poco tímida en tanto que notamos que ese conjunto de representaciones y valores son presentados y discutidos en un plazo de ocho horas de ponencias durante dos días. Nos interesa, sin embargo, saber cómo la pastoral elabora y expresa a través de las ponencias, entendidas como narrativas, el imaginario de la doctrina sobre la socialización para la conyugalidad.

El mecanismo para ello, es el convencimiento mediante el lenguaje y los testimonios. El ponente se ocupa entonces de seleccionar a las parejas que pertenecen o no a la iglesia, pero forzosamente son reconocidos por su reputación, que los vuelve aptos para desempeñar la función de ofrecer su testimonio en aquello que viene ya previsto en la Guía de preparación para la vida matri-

monial, un manual que orienta a los miembros de la pastoral a organizar y desarrollar actividades relacionadas con el Curso de Novios.

El encuentro inicia con las oraciones iniciales seguido de una presentación individual de los novios, ambos coordinados por la pareja anfitriona. Las presentaciones de los novios se caracterizan por la respuesta a los cuestionamientos referentes al contexto en que ellos se conocieron y por qué pretenden casarse por la iglesia. Esa primera presentación genera tensión, y lleva a las primeras parejas a dar respuestas cortas y directas. La pareja anfitriona aprovecha para relajarlos haciéndoles preguntas más íntimas lo que produce muchas risas. Durante su presentación, raras veces los novios abordan aspectos religiosos o espirituales como motivadores de su casamiento religioso, lo cual es un indicador de su nivel de familiaridad con la visión del mundo católico, y que muchas veces sirve para que el equipo seleccione aquellos casos que considera más representativos o que eventualmente demuestran estar potencialmente encaminados al fracaso, una vez que presentan una visión “equivocada” o “distorsionada” sobre el significado del matrimonio. A consecuencia de ello, la pareja anfitriona hace una referencia a estas parejas señalando posibles problemáticas en su motivación para casarse. Esto es realizado de manera graciosa, sin embargo casi siempre ello provoca una reacción de consternación en las parejas¹⁴.

En algunas presentaciones los novios cometen, a juicio de los miembros de la pastoral, algunas fallas como cuando dicen: “esa/ese, o mi novia/novio”. De acuerdo a Sandro (el expositor) cuando un novio o novia dice eso, inconscientemente habla de “poseer a otro/otra/ pareja”. En la presentación normalmente las parejas afirman que han llegado allí en busca de las bendiciones de Dios, pero Sandro intuye que algunos novios (principalmente hom-

14 - Esta consternación se manifiesta cuando ellos están de pie frente a miradas furtivas con sonrisas breves y contracción corporal en dirección a la pareja, hablar bajo, aproximarse las manos al rostro de manera constante. Cuando están sentados la pareja tiende a cruzar los brazos y moverse suave, y haciendo una negativa con la cabeza.

bres) son “malos” o “esconden algún juego” como puede ser una relación extra marital, o que se están casando para tener acceso a las relaciones sexuales o simplemente porque quieren obtener el certificado.

En el encuentro no. 301 la percepción de Sandro quedó más evidente cuando durante una dinámica ocurrida en el primer día del encuentro, él percibió que uno de los novios, Marcos, estaba escondiendo la verdadera razón de haber pedido la mano de su novia para casarse. La novia afirmó que sólo aceptó el compromiso luego de que Marcos se arrepintiera por sus constantes “escapadas” y suponemos que él hizo el pedimento por temor a que ella lo dejara.

La traición o la infidelidad es siempre un tema tabú entre los miembros de la pastoral y los novios. Platicar sobre este asunto es causa de inconformidades y tensiones. Y el asunto es generalmente planteado a los novios, cuando sirve de requisito para evaluar la capacidad de perdonarse el uno al otro. Cuando un ponente como Flavio, quien es responsable del tema sobre “Aspectos jurídicos y canónicos del matrimonio”, pregunta: ¿Has traicionado a tu pareja? o ¿serías capaz de perdonar una traición de tu pareja?, los novios sonríen y responden un “no” sin mucha convicción (sobre todo los hombres más que las mujeres).

En el caso de la ponencia de Ricardo y Fernando, el tema genera mayor polémica, pues la pareja ofrece su testimonio sobre el perdón a una infidelidad del marido al inicio de la década de los noventa. La racionalidad en torno a este asunto es que si el matrimonio es suficientemente sólido y Dios se encuentra presente en la relación de la pareja, la traición debe ser perdonada, pues se demuestra que la unidad conyugal se encuentra por encima de las convenciones sociales. Sin embargo, creo que esa idea es válida solo para las mujeres que son más condescendientes que los hombres, toda vez que hasta ahora no tengo registros de testimonios del “perdón” de los novios o los maridos en los casos de infidelidad de sus novias o esposas.

En ciertas ocasiones el cuestionamiento sobre las motivaciones de los novios para casarse sugiere que ellos se dejan llevar por razones prácticas, siendo por ello constantemente reprendidos por los coordinadores del curso. En el encuentro no. 300 una pareja manifestó que luego de una fiesta se conocieron y de allí en tres meses decidieron casarse porque “ya era tiempo. Yo estoy vieja (novia) y el (novio) tiene un muy buen empleo”. Las preguntas realizadas en seguida fueron: “¿ustedes creen que ya están preparados para casarse?”, ¿ustedes ya han peleado?, ¿crees que conoces bien a tu pareja?, ¿y si el engorda, y usted queda embarazada y la rechaza luego de los primeros meses del matrimonio? ¿Ustedes tienen seguridad que están en el lugar correcto? Hechas en tono gracioso pero desafiante, las preguntas de Sandro fueron respondidas con inseguridad y consternación, como si la pareja hubiese hecho algún descubrimiento.

Después de la presentación de los novios, la primera pareja de ponentes aborda el tema del “amor conyugal”. En algunos casos esta ponencia puede llegar a confundirse como el tema sobre el “Diálogo y conocimiento de sí mismo y del otro”. Esto ocurre cuando no existen ponentes para todos los temas. De todas formas, en ambas, los ponentes abordan todas las etapas que constituyen el proceso de socialización de la pareja hasta el significado del amor.

Este tema enfatiza la teoría de que la conyugalidad es construida por el diálogo, pues se considera que el verdadero matrimonio es aquel donde la relación se encuentra marcada por las renunciaciones, el respeto mutuo, la fidelidad, la confianza, la comprensión, la complicidad y la oración. El diálogo, como un recurso que expresa el sentir, debe ser utilizado como mecanismo para cultivar el amor, lo cual introduce a los novios en el sistema de valores que caracteriza el matrimonio en el imaginario de esta pastoral: el cultivo permanente del amor. Dicho amor, sin embargo, es reconocido bajo diferentes intensidades sobre la manera como se manifiesta. Así, el amor conyugal se distingue por ser al mismo tiempo una pasión (amor Eros), una amistad (amor filos) y una rela-

ción caritativa o de dar (amor ágape) donde los individuos solo son capaces de reconocer el verdadero sentido de lo que piensan , hacen y sienten por el otro, a través de un aprendizaje centrado en el reconocimiento, dado a través de la concientización de que el matrimonio es un sacramento de naturaleza mística, en el cual, los verdaderos motivos para su búsqueda no se encuentran en la superficie de los motivos ya expresados, y basados en percepciones humanas fallidas, sino en la profundidad de las motivaciones que permanecen ocultas y cuya agencia es divina.

Así, cuando se decide por oficializar la relación, los novios deben considerar como motivo principal, no la atracción por el otro, sino el plan que Dios tiene para la pareja. Esto significa que el amor no debe ser tratado como un sentimiento, sino como un don cuyo objetivo es expresar la voluntad de Dios en su proyecto de construcción de una conyugalidad vinculada a una comunidad imaginaria de valores. En este sentido, esto debe ser compartido y no utilizado en beneficio propio. En sus conferencias Ricardo afirma que los novios deciden casarse motivados por el “gustarse”, en la búsqueda del “placer” como manera de satisfacer sus intereses personales. “Esto puede causar daños a la otra persona que no sintiéndose amada, sino utilizada, se reserva, y la relación se vuelve desagradable y hasta conflictiva, dejando a ambos insatisfechos, y llevando a la pareja al fracaso matrimonial.” (Diapositivas de la presentación sobre “Amor conyugal” p.6)

Los temas sobre el “Amor conyugal” y “Diálogo y conocimiento de sí mismo y del otro” se convierten así, en un mecanismo del curso que busca disciplinar a los sujetos hacia la reflexión sobre el significado del sentimiento que orienta tanto a su elección de pareja como al matrimonio religioso. El objetivo es demostrar que contrario a una racionalidad instrumental que afirma que el matrimonio es una institución social caracterizada por patrones culturales, los novios deben considerar que conocen muy poco sobre los verdaderos motivos que los trajeron hasta allí. Ignorantes ante este misterio, ellos necesitan de

la orientación, es decir, ser guiados para que realmente se conozcan a sí mismos y al otro, para que comprendan la naturaleza del sacramento que están persiguiendo.

Después de estas charlas, se realiza un receso y los novios son invitados a participar de un refrigerio con bocadillos hechos por el equipo respectivo y también se les ofrece bebidas como jugos, refrescos, café, chocolate y agua. En ese momento Sandro aprovecha la oportunidad para preguntar de dónde viene el lonche, a lo que algunos miembros de la pastoral ubicados al fondo del auditorio, responden que son de los hoteles de la ciudad. El momento del refrigerio es el momento principal de socialización en el encuentro, pues los novios y miembros de la pastoral intercambian opiniones sobre el contenido de las pláticas y comienzan a conocerse mejor. El receso dura cerca de 20 minutos. A continuación, se les entregan unos cuestionarios a los novios sobre preguntas de los temas abordados hasta ese momento. De acuerdo a los coordinadores de la pastoral, estos cuestionarios sirven como una auto evaluación de las actividades realizadas en el curso¹⁵.

Luego de esta evaluación, se aborda el tema sobre la “Sexualidad humana y planeación familiar”, éste tema es el que genera mayor curiosidad y polémica durante el encuentro, pues al situarlo en la frontera entre intimidad y religión, es considerado un tema tabú. Debido a esa característica, el equipo procura seleccionar a las parejas que tengan la habilidad para exponer el tema, sino la competencia para hacerlo con un lenguaje “moderno”, es decir, capaz de dialogar con prácticas que no siempre son aprobadas por la doctrina católica. Debido a ello, la pastoral muestra una gran preocupación por contar con un grupo de conferencistas especializados en la salud: enfermeros, médicos especializados en biomedicina, endocrinología, reproducción humana y ginecología.

Se parte del siguiente planteamiento: ¿“En la sociedad actual el ejercicio

¹⁵ - Los cuestionarios permanecen archivados en la secretaría del salón parroquial y otra parte se queda con la coordinadora de la pastoral.

de la sexualidad ocurre de manera cristiana?” Aquí se demuestra que en la sociedad actual predomina la búsqueda constante por el éxito y la autonomía personal, lo que genera una dificultad para “mirar al otro”, para cultivar el afecto y la solidaridad. Expresado como una manifestación del individualismo moderno, esto tiende a afectar las relaciones afectivas, pues al mismo tiempo, aminora la capacidad de entrega entre las personas, lo que conlleva a que se reconozcan a partir de un valor utilitario. Posteriormente se desarrolla una cultura del abandono, donde ancianos son enviados a los asilos, y los embriones son abortados, pues en ambos casos los sujetos ven afectado su éxito personal y profesional.

En general, los responsables de este tema procuran asociar las prácticas modernas a las teorías científicas que confirman el prejuicio en torno a esas prácticas, como en el caso del uso de diferentes métodos anticonceptivos que al desempeñar su labor abortiva también pueden provocar la infertilidad y el cáncer. En otros casos se recurre a la cuestión ética, con el fin de provocar en las personas una reflexión sobre las contradicciones en las prácticas modernas, como en el caso del aborto selectivo cuyo uso en las técnicas de reproducción asistida pueden, eventualmente, rechazar (“matar”) los embriones, por no atender las expectativas de belleza por parte de los padres; o por ejemplo cuando la fertilización genera más embriones de lo necesario (gestión múltiple) y la pareja se ve en la obligación de descartar (“matar”) los embriones excedentes.

Al ser interpretadas como “vidas no nacidas”, estas formas de aborto son vistas como un desajuste entre la voluntad de tener hijos, como representación de la ideología aun predominante sobre la maternidad como realización personal, y un proyecto que no se encuentra bajo el dominio de la racionalidad humana. Tomando en cuenta la idea que los hijos pertenecen a Dios, el intento de controlar su reproducción y generación por métodos no naturales, se considera una anormalidad frente al plan divino. Es muy común escuchar entre los miembros de la pastoral decir, “si Dios no te bendice con un hijo es porque

tiene otro plan para tu vida. Entonces, deja de preguntar por qué sucede eso y empieza a preguntarte para qué sucede". En razón de esa mentalidad, el intentar oponerse a lo que Dios quiere, puede producir consecuencias espirituales no gratas.

Uno de los principales puntos de discusión que llega a producir debates acalorados es exactamente el de los mecanismos sobre control reproductivo. La pastoral defiende la idea que esto debe ser natural y el medio más adecuado es el método Billings, basado en la observación del flujo cervical. La duda más común observada entre los novios se encuentra en el grado de confiabilidad, toda vez que de acuerdo a la literatura consultada por los expositores depende del nivel de conocimiento que las mujeres tienen sobre su propio cuerpo. Ahora bien, debido a que la fecundidad se considera como un bien, un don y un objetivo del matrimonio, los ponentes se muestran a favor de los métodos naturales de reproducción, sin embargo, se encuentran en un contexto que busca dialogar con personas provenientes de una clase específica cuyos horizontes cognitivo y financiero, son suficientemente satisfactorios para afirmar que tienen acceso a otros métodos socialmente aceptados para deliberar este asunto. En este caso, el desafío pedagógico se encuentra no sólo en el método de convencimiento, sino también en la legitimidad que pueda otorgarse al discurso, pues una vez que los sujetos cuentan con un nivel de instrucción razonable, los novios se muestran renuentes en la adopción de las prácticas que los llevarían a compartir con otras instituciones el cuidado de sí mismos.

Después de esta charla, los novios participan en una especie de juego o dinámica que tiene como objetivo disminuir la tensión generada en estas discusiones. En esta actividad los novios hacen una bola de plástico de colores, al son de una música regional. Cuando la bola se queda en las manos de una pareja entonces son invitados a subir al pódium para "intercambiar un regalo" que en realidad se da solo con responder a las preguntas siguientes: a) ¿cómo se conocieron?; b) ¿cuál ha sido el acto más gracioso en la relación?; c) ¿cómo fue

el pedimento?; d) ¿han peleado después del compromiso?, si es así, cuéntenos; y e) ¿cuál es la música que les hace recordar el amor entre ustedes?

El juego de la bola se realiza entre los novios y debería seguir el orden de acuerdo a como se encuentran sentados. Sin embargo, en la medida en que la bola circula y la música se escucha, la tendencia va siendo que las parejas estén más eufóricas y temerosas de ser “invitados” a subir al pódium¹⁶. Como resultado, en algunas ocasiones los novios juegan con la bola hacia lo alto y para los lados o la empujan con la punta de los dedos hacia el frente, siendo advertidos por Sandro que los amenaza llamando a aquellos que no hacen de manera correcta la actividad. El intento de evitar la bola expresa la voluntad que tienen los novios para no ser visibles, pues la condición de la dinámica es que ellos expongan sus experiencias más íntimas.

Durante las exposiciones que las parejas realizan, los presentadores hacen preguntas que estimulan a los novios a que profundicen sobre sus motivos e intenciones así como para que revelen detalles del proceso de socialización nupcial. Curiosamente los novios tienden a “confesar” lo que han hecho para estar juntos y para justificar su unión, como en el caso de las novias que forzaron a su pareja a que tomara la decisión de casarse bajo la amenaza de concluir la relación. En algunos casos confiesan también que sufren por la oposición de la familia debido a que tomaron la decisión de casarse.

Al final de las exposiciones la pareja que generó más alboroto y carcajadas, es invitada para anunciar el tema siguiente: “Ser familia en el mundo de hoy”. La pareja que aborda este tema tiene necesariamente que aproximarse

¹⁶ - Al menos en dos veces durante el tiempo de la dinámica, curiosamente la tercera pregunta (¿Cómo se realizó el pedimento?) fue hecha para una pareja que admitió no haber tenido el pedimento. En estas ocasiones, dado que ellos se encontraban en el centro del escenario y frente al crucifijo utilizado en las celebraciones litúrgicas, los miembros del equipo eran llamados por Sandro para reverenciar a la pareja, afirmando que no era una coincidencia, porque “si Dios los eligió para responder esa pregunta frente a su hijo es porque el espíritu santo quiere bendecir su unión”. Muchos estaban emocionados y frente a todos, los novios se arrodillaban, se quitaban los anillos y ahí mismo realizaban el pedimento. Yo, salía de donde estuviera para fotografiar y filmar esos sucesos y en el camino de regreso varias parejas sonreían, lloraban y se abrazaban.

al asunto de modo que su discurso no sea interpretado como catequización. Deben, de acuerdo a la Guía, “explicar la preocupación de la iglesia por dilucidar los puntos que impiden la relación, muchas veces llevándola hacia el colapso familiar”, es decir, su narrativa debe ubicar el matrimonio y la familia en un contexto de desarraigo social donde la red de relaciones que conforman la familia es la unidad que justifica la existencia de una “crisis moral”. Al igual que en la charla sobre sexualidad, ésta opone el modelo ideal pregonado por la iglesia a la realidad moderna. Se desarrolla a partir de ello, una dura crítica a la enajenación familiar en virtud del progreso, toda vez que las nuevas tecnologías tienden a disminuir los vínculos entre las personas, la independencia femenina asociada a la creación independiente, consideradas las principales causas de la descomposición familiar en la actualidad; la ausencia del diálogo que afecta el sentido de compromiso en la pareja; el individualismo que genera en la familia una disputa de poder que revierte la posición del hombre como sujeto dominante; y principalmente, la ausencia de una dimensión divina como eje de las prácticas. Esa visión se apoya en una literatura que muestra a la familia amenazada:

[...] por la “plaga” del divorcio, de las “uniones libres”, del aborto del llamado “amor libre”, del “sexo seguro”, de la “producción independiente”, de “los matrimonios” con personas del mismo sexo, de los preservativos, etc. Todo eso es fruto de una sociedad sumida en el consumismo y en el utilitarismo, que representa una opción a “la cultura del placer”, y en consecuencia por la “cultura de la muerte”. (“Ser Familia en el mundo de hoy”, (diapositivas de la presentación no. 18).

Por lo que , como alternativa a esa imagen desarraigada del mundo, la iglesia, mediante un curso de 8 horas, ofrece el modelo de la familia cristiana, vertida sobre otra imagen, la de la sagrada familia, esto es, la familia “legítima”, a juicio de los parroquianos, formada por un hombre y una mujer unidos a través del sacramento del matrimonio, teniendo hijos como frutos de esa

relación y basado en un proyecto divino que prevé la heterosexualidad como norma, la reproducción de acuerdo a medios naturales, la vivencia de la sexualidad no como un fin en sí mismo y la transmisión de valores cristianos a su descendencia en armonía con los ideales verdaderamente católicos. Tal entendimiento constituye por lo tanto, un sistema de creencias que más allá de generar el convencimiento del modelo para que los novios lo perpetúen, actualiza un imaginario que predomina en la sociedad brasileña, es decir, la ideología de la familia tradicional, que si bien no existe de facto, ajusta las relaciones de parentesco y alianza hacia diferentes formas de arreglo. Así, los expositores desarrollan una narrativa que intenta re-espiritualizar el significado y el sentido de la familia, que suponiendo una elección libre y sin las restricciones de las normas externas, rompe continuamente con un proyecto de orden social, fabricando un conjunto de patologías que están en el origen de todos los problemas enfrentados por la sociedad.

El primer día del curso se finaliza cerca de las 6 de la tarde con el testimonio de una familia, que resume los elementos principales de las charlas y procuran explorar su vivencia y experiencia matrimonial de acuerdo a los principios de la socialización evangelizadora. El testimonio más común es el de una pareja cuyo hijo fue baleado en el cuello por un asaltante y estuvo al borde de la muerte. Entre los diversos problemas enfrentados por la familia en este suceso, el padre relata que se vio ante la posibilidad de vengar la tentativa de homicidio de su hijo, pues podía reunir gente y recursos para matar al sospechoso. Afirma que no sólo había reunido los recursos sino que contaba con el apoyo de familiares para ejecutar al sospechoso. Sin embargo, luego de una visita al hospital y después de unas semanas en coma, su hijo tuvo una primera reacción y escribió en una hoja (la cual es exhibida durante la charla) el siguiente texto: “El tipo que me disparó merece el perdón”.

Cuando esta pareja ofrece su testimonio, es común que los presentes lloren o aguarden la primera oportunidad para salir del salón. La propuesta enton-

ces, es introducir una dimensión mística en la experiencia de socialización, pues en este testimonio, la pareja afirma continuamente que forman una familia que sigue los principios cristianos, donde Dios les dio una prueba para someter su fe a esos principios. La pareja interpreta que la tentación para vengar este crimen fue una demostración para ver cómo ellos se comportaban ante una crisis de valores presente hoy en el mundo, que “que no ve en las personas una expresión de la voluntad de Dios, y busca en sus acciones un “por qué” sin darse cuenta que en todo lo que hacemos existe un “para qué” lo cual está lejos de nuestra capacidad de discernimiento”.

Si en las primeras horas del curso una parte de los novios actúa de manera tensa y sobresaltada es en gran medida porque quieren encontrar formas de resistir la tentativa de ser “contaminados” con valores que se consideran conservadores y tradicionales. A lo largo de los momentos de receso, como en la merienda y en las conversaciones paralelas que mantienen con algún miembro de la pastoral, acaban por familiarizarse con el ambiente, lo que da lugar a un conjunto de actuaciones más serenas y confiables. De alguna manera, perciben que a pesar de ser una propuesta doctrinaria, no existen en ella discursos radicales o intolerantes a las prácticas no deseadas como el aborto, la castidad o al casarse por segunda vez. En virtud de esa familiaridad, Sandro desarrolla una estrategia bastante curiosa en torno a las actividades del día siguiente, pues más de una vez, él repite la expresión “Si hoy por la noche van a salir y pretenden despertarse temprano, pueden incluso venir con gafas oscuras, pero no falten, lleguen a tiempo para estar presentes en la primera charla que es... ¿Cómo se llama Augusta? Y Augusta responde: la charla será sobre los “Aspectos jurídicos y canónicos del matrimonio”. El segundo día tiene un tinte de carácter normativo y utilitario, pues se centra en los temas que no solo afectan la vida psicológica y espiritual de la pareja, sino la dimensión económica de la relación conyugal.

Es notable que la charla sobre los temas jurídicos del matrimonio es la

que presente una mayor variedad de expositores, pues ya desde que me integré a la pastoral, la exponían tanto un diácono, una pareja y un parroquiano. Es probable que esa irregularidad se deba al hecho de que en ésta, la importancia del testimonio es mucho menos significativa, pues la charla se centra en los elementos normativos que rigen la formalización del lazo conyugal.

En general el matrimonio es interpretado por los oradores como una intuición natural que solo ocurre por medio de una decisión libre y de adhesión, por medio de un pacto de amor que es legalmente llamado un contrato. Este contrato, puede ser dado en dos formas: el casamiento por el civil, realizado en el registro civil ante un juez, el cual es visto como un “contrato de alquiler de cuerpos”; y el matrimonio religioso tratado como algo sagrado pues admite en su esencia una dimensión sobrenatural.

Pese a la visión que descalifica el casamiento por el civil, éste es definido como un “contrato con características especiales, por el cual tanto el hombre como la mujer se unen legalmente, con el compromiso de procrear, ser fieles y ayudarse mutuamente con obligaciones comunes en cuanto a la crianza, manutención y educación de los hijos” (“Definición de matrimonio”. Aspectos jurídicos y canónicos del matrimonio, diapositivas de la presentación, no. 1). Tal definición tiene consigo una función definida, que es accionada para advertir que a pesar de no ser valorizado en el contexto del curso, garantiza la preservación del patrimonio entre los cónyuges. Asimismo, se mantiene la crítica de que si él representa una garantía es porque se presupone que las relaciones de pareja están siempre sujetas a romperse por la naturaleza misma de la convivencia, lo que coloca en el centro de la crítica a la cultura de las relaciones desechables implantadas en la modernidad.

A su vez, el matrimonio o el casamiento religioso, es abordado como un vínculo de naturaleza solemne, caracterizado por el consentimiento mutuo, por un ideal de felicidad compartida y por suponer la unidad y el ser indisoluble. Existe en esta distinción el intento declarado para sugerir que la elección

del matrimonio religioso es mucho más “seria” que la elección por el matrimonio civil, y que si los novios pretenden construir un matrimonio duradero, deben reconsiderar la idea que se casan para ser felices, pues una alianza que pretende ser duradera, se satisface con la propuesta de hacer feliz al otro, lo cual es una recomendación que tiende a repetirse continuamente a lo largo del encuentro. En este sentido, el matrimonio religioso guarda un simbolismo de naturaleza cognitiva, pues si se da la certeza de que se constituye como una elección dirigida hacia una relación ad infinitum, se opone a una simple intención de establecer un vínculo sin mayores compromisos.

El carácter jurídico e institucional que acompaña el discurso sobre el matrimonio a lo largo de esta última charla, siempre es favorecido por las incontables dudas que las parejas manifiestan a lo largo de la exposición. En sus preguntas predomina el interés por los trámites del proceso, la posibilidad de la anulación, la invalidez del matrimonio o el régimen de distribución de bienes, o cuestiones prácticas que están a la orden del día pues a pesar de que son instruidas, muchas parejas desconocen una serie de elementos legales que envuelven su decisión de casarse.

Esa perspectiva tiene continuidad en el tema sobre la “Administración del hogar”, pues encierra un contenido enfocado a las cuestiones de carácter “terrenal”. Esta charla es realizada por una pareja de ancianos jubilados que tienen dificultades para asistir al encuentro. Por ejemplo, su esposa no suele acompañarlo y él comenta que se debe a la dificultad que ella tiene para subir las escaleras. En virtud de eso, Macedo, el marido, acude solo y es el único expositor que no usa micrófono pues cree que para ser comprendido no necesita de muchos recursos pues el tema interesa a todos.

A pesar de que se rehúsa a usar el micrófono no suele contar con una presentación digital de su texto llamado: “El Secreto del matrimonio” (VEJA, 14/09/2005, p.24) que trata sobre las incontables dificultades para sostener la relación y les sugiere a las parejas renovarse con el hecho de casarse continu-

amente con sus propios esposos. El expositor también revela entre líneas que la separación puede generar gastos que se transforman en obligaciones si la persona tiene una nueva relación. En el reverso de la página se dispone de una hoja de trabajo con un modelo sobre el “Presupuesto Familiar” que orienta a los novios sobre cómo administrar la relación entre gasto e ingreso. En sus diapositivas presenta información sobre los tipos de gastos que una pareja tiene en presupuesto doméstico normalmente, como lo es la alimentación, vivienda, higiene y transporte. El expositor aclara a los novios que un hogar se construye con amor pero necesita sostenerse con dinero. Macedo les dice que un buen matrimonio necesita de equilibrio y planeación. Citando a don Fernando Gomes, Arzobispo de Goiana, afirma que: “comenten una imprudencia muy grave quienes pretenden casarse sin un mínimo de recursos económicos que aseguren la subsistencia de la familia para constituirse”. Con ese propósito, él advierte que las parejas deben tener mucho cuidado con el “cheque en blanco”, o el “cheque con fecha previa” o el pago a la “tarjeta de crédito”, con los préstamos, financiamientos y las “ofertas”. Al puro estilo de los manuales economistas que tratan sobre los gastos personales como Samy Dana (2013) y Gustavo Cerbasi (2014), Macedo orienta a las parejas para que planeen sus compras y no hacerlo por impulso, y si lo hacen investigarlo antes.

Macedo termina su exposición narrando el caso curioso de un amigo que compro una podadora de césped para arreglar el pasto sintético de su jardín durante el invierno, con lo cual demuestra que cuando las personas se dejan llevar por el exhibicionismo de las apariencias, muchas veces comprometen el presupuesto y la misma relación con la pareja.

Debido a su relación con el aspecto económico, esta charla es la que cuenta con un tinte menos religioso, no obstante, predomina en ella la disciplina en las conductas, de acuerdo al supuesto que para tener una buena armonía marital es necesario que exista autocontrol de sí mismo y de las practicas que pueden afectar la espiritualidad de la pareja.

Antes de comenzar la última plática, se realiza un descanso para la merienda, donde se repite el menú del día anterior. En ese momento se observa una mayor familiaridad entre las parejas y los miembros de la pastoral que conversan, sonríen y manifiestan su interés por las actividades de la parroquia. Durante el receso, que dura unos 20 minutos, quienes cumplen años en ese mes son invitados a la mesa donde se les sirve el refrigerio y todos les cantan las mañanitas y les ofrecen sus oraciones.

De regreso a sus lugares los novios reciben el mismo formulario del día anterior y responden a las preguntas que les hacen sobre las pláticas que han escuchado hasta ese momento. Se preparan así, para la última parte del curso que es realizada normalmente por un sacerdote.

La conferencia de la clausura trata sobre el “Sacramento del matrimonio” y aborda regularmente la doctrina que la iglesia mantiene sobre el matrimonio. En ella se enfatiza el concepto del sacramento y su origen litúrgico y predomina el discurso que define al matrimonio como un “instrumento de Dios para unir el amor de un hombre y una mujer, que además otorga a la pareja todas las bendiciones y gracias para que puedan ser fieles de esa alianza conyugal ante la iglesia, la comunidad y ante Dios”. (“Sacramento”, diapositivas de la presentación, n.3). Con esa definición el orador intenta disolver la idea que el matrimonio es un acto pasional, pues en lugar de la pasión, los novios deben reconocer que para casarse en la verdad deben estar en gracia con Dios y en comunión con la iglesia. Para esto, necesitan, entre otras cosas, de una maduración personal, de un conocimiento sobre sí mismos y del otro, de la planeación financiera que se adecué a la realidad económica de la pareja, de una preparación psicológica y espiritual y lo más importante, que se encuentren listos para amarse independientemente de los obstáculos que puedan atravesar a lo largo de su relación.

En esta plática se alude constantemente a los pasajes bíblicos y su contenido intenta que los novios se disciplinen en la adopción de acciones espirituales

y conduciéndolos a pensar que su búsqueda por la opción religiosa no solo representa una decisión de carácter íntima y personal, sino un reconocimiento al papel que ha ejercido lo divino y lo sagrado en la construcción de su identidad como sujeto adscrito a una comunidad de fe. Se espera que ellos se conviertan, posibilitando así que este pensamiento penetre en sus vidas y los aparte de un horizonte racional, individual y utilitario.

Luego de que concluye la charla, se cuenta con un receso de 20 minutos donde un equipo litúrgico realiza los preparativos para la misa, trayendo sillas de plástico para ocupar los espacios vacíos, además limpian el espacio donde será puesta una mesa para el altar, distribuyen las ofrendas, etc. En ese momento la pareja anfitriona convida a los miembros de la pastoral responsables de organizar el curso para que se presenten ante el público con el lema: “Yo soy fulano, yo soy sutana”. Tenemos tantos años de casados y tenemos (o no) tantos hijos”. En esta presentación las parejas casadas por el civil deben considerar que el tiempo válido como esposos es cuando se casaron por la iglesia. Posteriormente inicia la misa basada en el evangelio del día y concluye alrededor de la una de la tarde. Al final de la misa los miembros de la pastoral se reúnen y esperan a los novios para entonar una canción de despedida.

Consideraciones finales

Los encuentros de preparación para la vida matrimonial o cursos de novios son eventos coordinados por las pastorales familiares de la iglesia católica y son exigidos para que una pareja realice su boda religiosa. Su objetivo es llevar a reflexionar a las parejas sobre las características y tensiones de la vida conyugal. Basándose en un discurso de orientación religiosa, sus organizadores intentan disuadir a los cónyuges sobre las prácticas profanas o ajenas al ámbito de la ideología cristiana católica. Buscan así, convencerlos mediante el lenguaje y los testimonios, de seguir los modelos orientados por el verdadero

matrimonio, es decir, aquel que está inspirado en la sagrada familia.

La intención de este estudio fue demostrar que el discurso orientado por la visión del mundo religiosa es desarrollado mediante una pedagogía que conjunta elementos de la doctrina católica como elementos tomados de las representaciones del mundo orientado hacia lo afectivo. Con el objetivo de evangelizar, el curso que ha sido analizado, utiliza ese recurso para “re” socializar a las parejas instruyéndolos para que persigan un proyecto de conyugalidad protegido de la inmoralidad, la infidelidad y el individualismo.

Provisionalmente, es posible considerar que la experiencia de socialización conyugal encuentra en ese evento un panorama ideológico que disciplina al matrimonio e intenta extraer de él una reflexión simbólica. Sea cual fuere la motivación de aquellos que pretenden casarse, al encontrarse con los discursos sobre el matrimonio, familia y conyugalidad presentes en el imaginario del catolicismo, los novios identifican, reconocen y toman notas de los valores y creencias que están en la base de sus representaciones sobre el sentido de lo que están persiguiendo cuando deciden llegar al altar. La cuestión abiertamente, es saber si lo que los novios escuchan y observan, afecta sus representaciones, altera sus prácticas o de hecho, los hace reflexionar sobre lo que objetivamente están haciendo cuando decidieron realizar el sueño de casarse.

Referências bibliográficas

ALENCAR, B. *Entre o sagrado e o profano: práticas rituais contemporâneas em contextos de socialização pré-nupcial*. 2015. Projeto de Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. IFCH/UFGA, Belém, 2015.

ALENCAR, B. *Entre a regra e as estratégias: uma abordagem antropológica do processo de escolha do cônjuge*. 2011, 259 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2011.

AZEVEDO, T. *As regras do namoro à antiga: aproximações socioculturais*. São Paulo: Ática, 1986.

BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BOURDIEU, P. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (Org.) **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983. p. 82-12.

CAMURÇA, M. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. **BIB**, São Paulo, n. 56, p. 55-69, 2003.

CERBASI, G. *Casais inteligentes enriquecem juntos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2014.

CNBB. *Orientações pastorais sobre o matrimônio (Documentos da CNBB, nº 12)*. São Paulo: Paulinas, 1978.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA EM LISBOA. *Documentos Pastorais: Normas Relativas ao Processo Pré-Matrimonial e ao Registo ou Assento do Casamento*. Lisboa: Secretariado-geral do Episcopado, 1984.

DANA, S; SOUSA F. *Como passar de devedor para investidor: um guia de finanças pessoais*. São Paulo: Cengage Learning, 2013.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HAROCHE, C. *Maneiras de ser, maneiras de sentir do indivíduo hipermoderno*. **Agora. Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. VII, p. 221-234, dez. 2000.

HERVIEU-LÉGER, D. *Renouveaux émotionnels contemporains. ¿Fin de la sécularisation ou fin de la religion?* In: CHAMPION, F.; HERVIEU-LÉGER, D. (Éds.). **De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions**. Paris: Centurion, 1990. p. 217-248.

KANITZ, S. *O segredo do casamento*. **Veja**. Rio de Janeiro, ed. 1922, ano 38, nº 37, p. 24, 14/09/2005.

LEVY, M. S. *A escolha do cônjuge*. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, Rio de Janeiro, v. 26, no 1, p. 117-133, jan/jun. 2009.

MIRANDA, H. S. **Aliança partida: um estudo da dissolução do casamento**. 1982. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, 1982.

PANTOJA, V. **Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia marajoara**. 2011, 223 f. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2011.

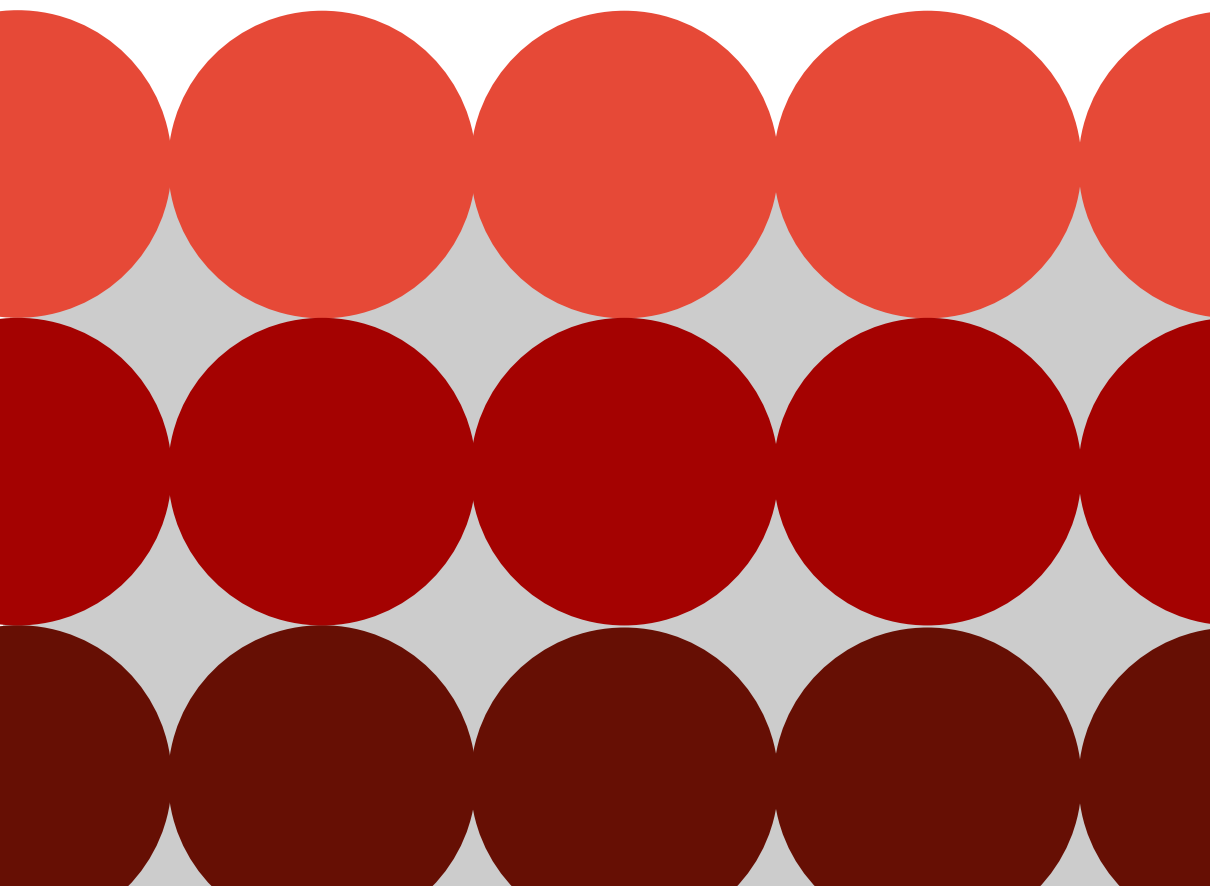
PARKER, C. *La sociología de la región y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina*. **Sociedad y religión**. n. 13, p. 120-151, 1995.

*SIMMEL, G. O indivíduo e a liberdade. In: SOUZA, J.; OËLZE, B. (Orgs.). **Simmel e a Modernidade**. Brasília: Editora UNB, 1998. p. 109-117.*

*WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.*

*WILLAIME, J. **Sociologia das religiões**. São Paulo: UNESP, 2012.*

Capítulo 7



Algumas reflexões sobre permanências e transformações dos ritos matrimoniais

Cristina Teixeira Marins

Decerto, o capítulo que apresento a seguir possui claras feições de um trabalho ainda em andamento. Se, por um lado, ele decorre de uma pesquisa já concluída – refiro-me aqui a minha dissertação de mestrado, defendida no Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense em abril de 2014 e publicada sob forma de livro dois anos mais tarde (MARINS, 2016), ele também é escrito no momento em que venho me ocupando de delinear os primeiros contornos de uma tese que trata de ritos matrimoniais. Ao longo deste percurso investigativo, atualmente em curso, tenho voltado minhas atenções para o evento de celebração de casamento, isto é, a cerimônia (religiosa ou não) que marca a união entre duas pessoas (seja ela legitimada pelo Estado ou não) e os festejos que lhe dizem respeito.

Embora meus interesses de pesquisa se voltem para o casamento enquanto evento que marca a união em matrimônio de duas pessoas – e não para os aspectos da conjugalidade marcada pela coabitação conforme o termo, polissêmico, pode sugerir – encontrei motivação para o estudo neste entrecruzamento entre o ritual e a instituição que lhe serve de alicerce. Considerada dimensão estruturante da vida social, a instituição do casamento tem sido largamente investigada no campo das ciências humanas nas últimas décadas. Tomando como pano de fundo profundas mudanças sociais, econômicas e culturais ocorridas no século XXI, diversos autores se debruçaram

sobre a assim denominada “crise da família e do casamento”.

Tratando das transformações no casamento e na família na segunda metade do século XX, Jeni Vaitsman (1994) aponta os anos finais da década de 1960 como decisivos para a transformação dos significados atribuídos a práticas afetivo-sexuais, quando o início da vida adulta coincidiu, para alguns, “com um momento em que o projeto de autonomia se integrava ao de militância política” (p. 120). A autora sublinha que a geração da década de 1960 rompeu com duas importantes normas então vigentes – a virgindade feminina até o casamento e o ritual religioso e/ou civil do casamento. A autora defende ainda que o olhar crítico lançado sobre a família enquanto instituição social produziu implicações no ritual que culminava o ciclo típico-ideal que

(...)começava com um namoro sob as vistas da família da moça, prosseguia com o noivado sob o mesmo controle e, após alguns anos, desembocava no casamento civil e religioso, com véu, grinalda, festa e convidados” (VAITSMAN, 1994, p. 112).

Em outra publicação, esta assinada por Roque de Barros Laraia e Maria Zaira de Mello (1980), consta que o ritual de casamento “de certa forma perdeu muito de sua antiga importância” (p. 142). Neste sentido, conforme esclarecem os autores em nota, tal prejuízo ligava-se “à diminuição do fausto do ritual do casamento, mas também à perda de sua importância como determinador de status” (idem). Embora Laraia e Mello não tenham propriamente mencionado no artigo a noção de “rito de passagem” (VAN GENNEP, 2011), creio não ser enganoso ponderar que ela estava em jogo ali. Afinal, considerando as transformações ocorridas no campo dos costumes e da vida privada – em especial os avanços conquistados pelo movimento feminista, a progressão das uniões livres e a chegada da mulher ao mundo do trabalho – parece razoável constatar que os casamentos deixavam de marcar, ao menos de forma tão pronunciada como o faziam outrora, a passagem dos noivos ao mundo dos adultos, inaugurando formalmente os direitos à sexualidade e à

procriação. E embora eu não tenha encontrado trabalhos que me permitam relacionar com precisão a queda nos registros civis de casamentos a uma perda de importância do ritual de casamento (sobretudo a partir do final da década de 60), devo afirmar que percepção semelhante àquelas expostas tanto por Laraia e Mello quanto por Vaitsman tem emergido de modo recorrente entre meus interlocutores ao longo da pesquisa que venho realizando.

Surge com o passar dos anos, entretanto, uma nova direção nessa lógica instalada naqueles estudos sobre família e casamento. Isto porque, mesmo com a difusão de novos arranjos familiares somada com o significativo aumento das uniões consensuais e taxas de divórcio, os eventos que marcam a celebração do casamento passaram a ganhar força considerável (MARINS, 2016). Recentemente, os casamentos parecem ocupar lugar de destaque no imaginário cultural brasileiro, e tornaram-se fruto de crescentes investimentos financeiros e de energia.

Como explicar então este reflorescimento do ritual de casamento em nossa sociedade? Ou ainda, tomando de empréstimo a indagação de Mirian Moreira Leite (1993):

Como se explica que com o aumento das uniões consensuais, com a equiparação dos papéis e as novas formas de solidariedade conjugal, mantenham-se e estejam mesmo se desenvolvendo o comércio de vestido de noiva e de trajes de cerimônias, as alianças, as lojas e listas de presentes, e os véus continuem a ser exibidos em vitrinas, cortejos e fotografias? (LEITE, 1993, P. 113).

À guisa de explicação capaz de dar conta deste impasse, supus que os sentidos do ritual de casamento tivessem sido reformulados e me incumbi, em um primeiro momento de tentar compreender o modo como o casamento contemporâneo é planejado, percebido e lembrado por diferentes atores sociais nele envolvidos. Ao longo de minha pesquisa de mestrado, minha in-

quietação fez par com a de Michel Bozon (1992) que, analisando estatísticas sobre nupcialidade na França, refutou a hipótese de que o casamento teria sofrido um simples processo de esvaziamento do ritual para defender que elementos rituais tradicionais foram preenchidos de novo conteúdo simbólico. Seguindo esta mesma linha de raciocínio, compartilhei da visão de Martine Segalen (2002) para quem os sentidos investidos nos ritos matrimoniais no contexto contemporâneo das relações familiares e conjugais vêm sendo atualizados.

Nos parágrafos que seguem, apresento ao leitor algumas reflexões, ainda de caráter bastante incipiente, a respeito das permanências e transformações verificadas nos ritos matrimoniais. A fim de introduzir ao leitor tais reflexões, sugiro um olhar de sobrevôo por uma certa produção cinematográfica.

O filme dirigido por de Damián Szifron e lançado no Brasil em 2014, *Relatos Selvagens*, foi aclamado por crítica e público em diversos países, dentre eles o Brasil. O longa-metragem é dividido em seis episódios sendo o último intitulado *“Hasta que la muerte nos separe”*, este protagonizado pela atriz argentina Érica Rivas que faz o papel de Romina – uma noiva que descobre, durante os festejos de seu próprio casamento, que seu companheiro, Ariel, a traiu com uma colega de trabalho.

Não pretendo tratar neste texto da trama propriamente dita, mas gostaria de chamar atenção para a sequência inicial do episódio que dura menos de três minutos. A primeira cena consiste em uma série de fotografias projetadas sobre um telão. Nele, alternam-se imagens de duas crianças sorridentes – um menino e uma menina. À medida que a câmera abre, revela-se ao espectador o cenário da exibição de fotos: um salão de festas repleto de mesas de jantar cuidadosamente postas, ornamentadas com flores. As imagens continuam sendo projetadas: um corte de cabelo típico dos anos 80 provoca risos, um menino belisca o nariz do pai. Em uma das mesas é focalizado o pai

do noivo que une as mãos sobre a cabeça em sinal de vitória e ri com o misto de satisfação e embaraço. Fotos algo esmaecidas de família seguem exibidas na sequência: nelas os noivos, ainda crianças, e suas famílias sorriem na praia, no campo, na festa de aniversário, diante do velho carro.

Das fotos de infância, passa-se à exibição de imagens do jovem casal. Sob aplausos são exibidas imagens dos noivos praticando esportes, sorrindo com a Torre Eiffel iluminada ao fundo, relaxando na piscina enquanto saboreiam coquetéis coloridos. O DJ, ao microfone, anuncia ter chegado a hora de receber os noivos e pede que, para tal, todos se ponham de pé. Romina e Ariel adentram o salão sob aplausos e gritos dos convidados.

De mãos dadas, aparecem a noiva – radiante, chacoalhando no ar seu buquê de flores – e o noivo. Ambos saúdam alegremente aqueles que encontram pelo caminho e andam em direção aos seus pais. Ao encontro com os respectivos progenitores e sogros, são trocados abraços fortes e algumas rápidas palavras: “ - Cuida bem dela!” – diz o pai de Romina ao noivo, “ -Você está linda!” – diz a mãe de Ariel à noiva. Um caminho se abre entre os convidados para que Ariel chegue até sua avó, a quem cumprimenta com um beijo carinhoso enquanto aqueles que estão em volta aplaudem o gesto. Romina e suas amigas se cumprimentam com gritos e abraços entusiasmados. Um grupo numeroso de jovens agora toma conta do centro do salão e pula ao som de uma canção do francês David Guetta, que atingiu o topo de paradas musicais de diversos países entre os anos de 2011 e 2012. Diante do cinegrafista contratado para fazer o registro audiovisual do casamento, o noivo beija a noiva.

Gostaria de chamar atenção para a familiaridade que a cena inspira. Embora eu não tenha mencionado na descrição acima, arriscaria afirmar, com certa segurança, que o leitor seria capaz de adivinhar, sem grandes dificuldades, a cor do vestido usado pela noiva em questão. Creio também que ele não se espantaria em saber que, em algum momento da festa, um bolo foi cortado. Embora a sequência do casamento cinematográfico esteja relativa-

mente bem situada no tempo e no espaço (no caso, algum lugar na Argentina, na segunda década dos anos 2000), creio que ela seja capaz de provocar identificação em espectadores de contextos os mais diversos. Tomemos, ainda, a título de ilustração, algumas menções aos casamentos retiradas de relatos etnográficos, atentemos para a seguinte passagem:

A importância social do casamento se deixa ver por um grande número de traços. É a cerimônia familiar mais prestigiosa, que reúne o maior número de pessoas e constitui, nos mais diversos níveis sociais, a principal ocasião de reunião de membros da casta e de outras pessoas. É também a mais dispendiosa, e o casamento de uma filha é em particular conhecido como a principal causa de endividamento do camponês indiano, tão imperativas são as exigências do prestígio até mesmo para os pobres. Para inúmeras castas, a celebração do casamento é a ocasião em que o sacerdote Brâmane é indispensável, bem como os serviços do barbeiro, do lavadeiro e de outras castas (serviços, além disso, que devem ser muito bem remunerados). É a ocasião de cerimônias prolíferas e de prestações complicadas. (DUMONT, 2008, p. 163-164).

Ou ainda:

The day of the wedding is the couple's 'brightest day', when they assume their 'finest appearance' — specially the bride, who is said to be at her most beautiful. (EDWARDS, 1989, p.14).

Os trechos acima reproduzidos retratam casamentos em contextos bem distintos: o primeiro deles fora extraído do trabalho de Dumont sobre a estrutura do sistema de castas na Índia antiga. Já o segundo, resulta da etnografia realizada por Edwards no interior do Japão, em meados da década de 1980. Ambos guardam certa similitude com o contexto empírico de minha própria pesquisa sobre casamentos ocorridos em uma cidade brasileira contemporaneamente. Com efeito, também aqui se pode constatar a importância social

do casamento; conclui-se igualmente que é, das festas familiares, provavelmente, a mais dispendiosa, bem como o evento é correntemente classificado como o dia mais importante das vidas dos noivos e a ocasião em que estes, em especial a noiva, é considerada “linda como nunca”.

A disparidade geográfica e temporal entre os dois excertos foi proposital. Em meu percurso investigativo, deparei-me diversas vezes com descrições que muito se assemelham com o contexto que estudei, ainda que estas digam respeito ao estudo de sociedades consideravelmente remotas. Em contextos de pesquisa os mais diversos, os casamentos aparecem como eventos familiares aos quais se atribui grande importância, a ocasião das “cerimônias prolíferas e de prestações complicadas”, para retomar as palavras de Dumont (op. cit.). Não que minha intenção seja defender a existência de um repertório básico universal deste ritual, menos ainda de pregar a homogeneidade dos eventos de celebração de casamento em toda parte. Entretanto, devo enfatizar que ao escolher os casamentos como tema de pesquisa, coloquei-me diante de uma celebração que não apenas possui uma forma específica, “um certo grau de convencionalidade e redundância” (PEIRANO, 2003) que lhe confere a possibilidade de ser analisado como ritual, mas que também compreende padrões que se repetem em um universo muito alargado – tanto se levarmos em conta a extensão temporal quanto a geográfica.

Analisando festas de casamento européias, a antropóloga francesa Martine Segalen (2003) chamou a atenção para a ideia de que a sofisticação e alto grau de elaboração das festas de casamento (características marcantes destes eventos em diversas sociedades em um longo período da história) se relacionam à instituição que se celebra nesta ocasião. Mesmo que o escopo restrito da pesquisa que venho realizando não me permita fazer ponderações de tamanha amplitude (até o momento, minha análise repousa, essencialmente, sobre a observação de eventos de celebração de casamento a partir do trabalho de profissionais conhecidos como cerimonialistas que atuam na cidade

do Rio de Janeiro), devo salientar que, no contexto em que pesquisei, a análise desta autora me pareceu bastante pertinente. Segundo ela:

Transmitindo patrimônios, o casamento organiza a reprodução social, porque ele não é jamais a união de dois indivíduos, mas a aliança de duas famílias pertencentes a grupos sociais de camadas mais ou menos equivalentes. (...) Momento basilar do ciclo de vida, o casamento se inscreve à união na família e na sociedade. Rituais muito elaborados foram desenvolvidos para representar a importância desta passagem social. (SEGALEN, 2003, p. 12-13).

Há ainda um fenômeno verificado nos casamentos, mas também em outros eventos familiares, também apontado por Segalen (op. cit.). Segundo a autora, em especial nos últimos anos, temos testemunhado a mundialização de um modelo de celebração que se convencionou chamar de ocidental. Isto parece ilustrado pelo traje da noiva:

Em todo o mundo as noivas se vestem de branco. (...) Mesmo nas sociedades nas quais uma certa parcela do ritual matrimonial se cumpre em costumes tradicionais, a noiva usa um vestido branco em um dado momento do cenário nupcial. (SEGALEN, 2003, p. 87).

Para além de demonstrar que o evento de celebração de casamento, tal como o conhecemos no Brasil, é produto de influências diversas e se relaciona com a história de uma instituição em transformação (que, por sua vez, é diretamente ligada à família, à Igreja e ao Estado), o vestido branco me parece útil também para pensar na ideia de homogeneidade dos casamentos – ou da falta dela. De certo ponto de vista, creio que ambas as afirmações “todo casamento é igual” e “todo casamento é único” estão corretas. Posto de outro modo: ao mesmo tempo que seria equivocado acreditar na ideia de que eventos de celebração de casamento sejam desprovidos de traços particulares de

acordo com diversas temporalidades, espaços, classes sociais, ou mesmo pertencimentos familiares, também não se pode ignorar que boa parte deles possuem uma espécie de denominador comum: uma série de ritos, símbolos e dispositivos estéticos bastante similares entre si.

O historiador Robert Darnton, em seu “Histórias que os camponeses contam: o significado de Mamãe Ganso”, ao se debruçar sobre o vasto universo dos contos populares do Antigo Regime, demonstra que é possível perceber as linhas gerais do conto e estudá-lo a nível da estrutura, “observando a maneira como a narrativa é organizada e como os temas se combinam, em vez de nos concentrarmos em pequenos detalhes” (DARNTON, 1986, p. 33). De certo modo, baseando-me no trabalho de campo realizado até então, parece-me que este pode ser um caminho analiticamente rentável: embora todos os casamentos observados guardem muitas dessemelhanças entre si, eles também apresentam uma estrutura algo rígida que pode ser acessada após trabalho de campo minucioso.

Eventos de celebração do casamento não são perfeitamente uniformes, mas após ouvir inúmeros relatos e observar eventos em contextos bastante diversos, concluo que é possível apreender uma linha geral dos casamentos, uma espécie de estrutura que se mantém. Assim, variações de detalhes parecem permanecer subordinadas a estruturas estáveis que, por sua vez, têm um poder de conservação considerável.

As noções de estrutura social e de análise estrutural têm sido, já há algum tempo, amplamente debatidas nas ciências sociais e, mais especificamente, no campo antropológico. No contexto da antropologia social britânica, por exemplo, Radcliffe-Brown foi um defensor aguerrido da importância de os antropólogos empreenderem esforços em estudar os mecanismos que mantêm a estrutura. Segundo este autor (1970), para quem o termo “estrutura social” denota uma complexa rede de relações sociais que liga os seres humanos, os fenômenos sociais observados

Em qualquer sociedade humana não são o resultado imediato da natureza dos seres humanos individuais, mas são o resultado da estrutura social pela qual eles estão unidos (RADCLIFFE-BROWN, 1970, p. 158).

Tomando esta visão como ponto de partida, supus que um caminho de pesquisa possível seria o de estudar os eventos de celebração de casamento focalizando sua relação com a estrutura social. Assim, ao invés de me concentrar nos detalhes, nos significados de um ou outro elemento ritual em seu contexto específico, optei por analisá-los em bloco, levando em conta sua posição em um contexto mais amplo. Nesta perspectiva, os eventos de casamento podem ser encarados como parte do mecanismo pelo qual se mantém certa estrutura social.

Uma vez que a estrutura social não é estática, mas está em constante processo de renovação, passemos à discussão travada por Clifford Geertz em “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem” (GEERTZ, 2011). Em primeiro lugar, Geertz complexifica consideravelmente o esquema classificatório formulado por pesquisadores que opõem as noções de “constante” e “variável” na situação humana. Além disso, há uma ideia subjacente à sua argumentação que questiona se no interior das similitudes encontradas, às diversas instituições espalhadas no tempo e no espaço corresponde uma identidade substantiva. De minha parte, em consonância com a visão de Geertz, tendo a pensar que, se observamos que os aspectos estruturais se repetem (tal como chamei atenção a respeito dos eventos de celebração de casamento), por outro lado, é exatamente a dinâmica de transformação que permite que esta estrutura se mantenha.

Ulf Hannerz (1991) é outro autor que trata desta dinâmica, ao abordar a problemática da estrutura social e de sua relação com a cultura. A fim de explicitar a maneira pela qual Hannerz percebe a cultura, ele sugere o uso metafórico de um rio: visto de longe, esclarece ele, o rio parece uma linha

azul imóvel no horizonte. Entretanto, ao aproximarmos nosso olhar, percebemos um movimento constante que ocorre no tempo e possui direção. Tal como um rio, a cultura, mesmo se percebida como estrutura, depende de um processo em curso. Este processo é composto pela contínua externalização de significados que os indivíduos produzem e das interpretações que os indivíduos lhe conferem. Assim, as interpretações sempre dependem das externalizações previamente elaboradas que por sua vez dependem das interpretações. É o que Hannerz chama de “fluxo cultural”.

Em lugar de buscar um denominador comum na estrutura dos relacionamentos sociais, Hannerz se declara mais interessado nas origens da diversidade e em suas consequências. Trata-se de confrontar uma ideia, segundo ele, altamente difundida na antropologia, a saber: a cultura como algo compartilhado homogeneamente distribuído no interior de uma sociedade. A posição assumida por Hannerz é de que o “social” e o “cultural” nutrem uma relação de interdependência uma vez que, ao fazerem contribuições para o fluxo cultural, os indivíduos e os grupos são também construídos como tal. Segundo o autor, em um processo ao mesmo tempo acumulativo e interativo, as pessoas sinalizam, por exemplo, quem elas são, quais são os comportamentos considerados adequados pelo grupo, quais são os objetivos desejáveis em suas vidas, etc. Nesta relação de interdependência, a estrutura social canaliza os fluxos culturais, uma vez que eles a direcionam e também são por ela produzidos.

Sua abordagem distributiva, o autor declara, parte de uma posição teórica interacionista, segundo a qual as pessoas formatam estruturas e significados no contato entre elas e as sociedades e culturas emergem e como resultados da acumulação e agregação destas atividades. Há, portanto, na visão de Hannerz, uma negação dos indivíduos como meros repositórios culturais e da ideia de que a cultura é uniformemente compartilhada pelos indivíduos. Ao contrário, sugere este autor, ao trazer o indivíduo para a análise da cultu-

ra, afasta-se da tendência de tê-la como imóvel, congelada ao invés de líquida, emergente, dinâmica. Na perspectiva de Hannerz, ator e processo devem ser levados a sério e, ao fazê-lo, nota-se que os atores ou rede de atores estão constantemente inventando, mantendo, experimentando a cultura, refletindo a seu respeito. Ao mesmo tempo que o ator age dentro de um esquema cultural, ele também é capaz de manipular os significados. Retomemos, pois, aos escritos de Geertz, para quem os “símbolos significantes” são dados, na sua maioria:

Ele [o indivíduo] os encontra [os símbolos] já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar. Enquanto vive, ele se utiliza deles, às vezes deliberadamente e com cuidado, na maioria das vezes espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: para fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para auto-orientar-se no ‘curso corrente das coisas experimentadas’, tomando de empréstimo uma brilhante expressão de John Dewey. (GEERTZ, 2011, p. 33).

No universo que pesquiso, o aspecto de permanência é geralmente evocado sob a denominação de “tradição”. Com efeito, a ideia de “tradição” ocupa um lugar de centralidade, de modo que as referências e o desejo de conformar-se a ela (ou em alguns casos, de superá-la) estão sempre presentes. Muitos dos elementos que citei na seção introdutória deste trabalho, mas também outros tantos, podem ser encarados como materializações da “tradição”: o traje da noiva, o bolo de casamento, os anéis que recebem o sugestivo nome de aliança, o buquê de flores, todos estes são elementos rituais longevos. Ao longo de minha pesquisa, pude identificar um extenso conjunto de objetos e também de ritos que distinguem os casamentos de outras comemorações familiares, conferindo-lhes características muito próprias. Muito

embora assistamos a uma considerável mudança nos costumes, como bem nos lembra Martine Segalen (2002), os rituais dos quais tratamos apelam frequentemente (e fortemente, eu acrescentaria ainda) para a “tradição”.

Tal como colocou Darnton (1986), ao tratar dos contos que analisa, “as tradições parecem ser tenazes e altamente duráveis” (p.36). De fato, tal colocação tem se mostrado absolutamente pertinente ao universo empírico no qual venho realizando minha pesquisa. Em trabalho anterior (MARINS, 2016) tratei dos eventos que marcam a celebração de casamento a partir da perspectiva do cerimonialista – categoria profissional atualmente em expansão e cuja lista de atribuições é extensa. Dentre suas inúmeras responsabilidades, certamente uma das mais fundamentais se relaciona a certas questões protocolares, isto é, o conjunto de regras e etiquetas que regem o andamento ritual. Ao desempenhar funções desta natureza, o cerimonialista cuida para que sejam observadas as tradições rituais, mas isso não significa que elas sejam seguidas *pari passu*. Assim, cerimonialistas atuantes em contextos sociais distintos, embora façam cumprir o protocolo, também permitem que certos desvios sejam realizados – contanto que tais desvios sejam conscientes e não fruto de desinformação a respeito do “modo correto” de agir.

No curso de minha pesquisa, foi possível apreender que diversos atores de alguma forma envolvidos com o mundo dos casamentos acionam um esquema de classificação segundo o qual os casamentos são categorizados como “tradicionais” ou “alternativos”. Certos cerimonialistas, inclusive, apresentam-se como especializados em uma ou em outra categoria, como ilustra o material promocional de uma das profissionais por mim entrevistadas:

A equipe é especialista em planejar as celebrações fora dos padrões tradicionais: casamentos com número reduzido de convidados, feito em casa, feito à mão, feito às pressas, no meio do mato e, principalmente, os casais que querem comemorar suas uniões reeditando tradições, racionalizando os gastos e, principalmente, sendo autênticos.

Quando indagados a respeito da distinção entre casamentos tradicionais e alternativos, meus interlocutores eram capazes de apresentar um inventário dos elementos tradicionais, deixando claro que o esquema de classificação é contrastivo, de modo que um casamento só é considerado alternativo se levado em consideração o modelo tradicional. Além disso, notei uma relativa fluidez das categorias: certos itens que hoje são considerados alternativos podem vir a se tornar tradicionais (e vice-versa). Para além disso, é importante sublinhar que os dois tipos não são insulares – pelo contrário, é possível que em um mesmo casamento coexistam elementos considerados tradicionais e elementos tidos como alternativos. Tal como sublinha Laurence Hérault (1996) em seu trabalho sobre a primeira comunhão na região da Vendéia, na França, cerimônias “tradicionais” e “modernas” coexistem a despeito do rito em questão ser “gerido por uma instituição cujas tendências normativas sejam bem conhecidas” (p. 134).

Ao tomar como objeto de análise o campo da alta costura em trabalho intitulado “*Le couturier et sa griffe*”, Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut (1975) dedicam atenção especial às “*maisons*” – termo que designa determinados fabricantes de vestuário célebres por ocuparem lugar de destaque no circuito de moda francês (e, porque não dizer, mundial). Para os autores, uma vez que o pesquisador é capaz de apreender o lugar ocupado por cada uma destas “*maisons*” neste campo especializado, lhe é possível delinear a estrutura que as compreende. Desta forma, *rive droite* e *rive gauche* traduzem as posições polarizadas que ocupam tais instituições: à *rive droite* correspondem às “*maisons*” ditas “tradicionais”, “clássicas”, “refinadas”, enquanto às “*maisons*” da *rive gauche* são atribuídos adjetivos como “modernas”, “criativas”, “autênticas”.

Entendo que exercício semelhante pode ser aplicado ao universo das celebrações dos casamentos. A certa altura de minha pesquisa, após haver acompanhado a realização de casamentos em contextos os mais diversos e

a despeito do fato de cada um ser dotado de características próprias, foi possível reconhecer a existência de uma estrutura comum a todos os eventos observados, que pôde, inclusive, ser descrita em linhas gerais. Creio que este enfoque nos aspectos estruturais dos ritos matrimoniais no qual se busca compreender os mecanismos de preservação do ritual (posto que este evento que é transmitido de geração a geração com um corpo sólido que, mesmo modificado em alguns de seus aspectos, possui dimensões que permanecem estáveis ao longo dos anos) é capaz de produzir desdobramentos interessantes para sua análise.

Contudo, se, por um lado, me parece indiscutível o interesse de tecer uma reflexão em torno da noção de “tradição” e sua capacidade de resistir à ação do tempo, parece-me igualmente rentável, do ponto de vista analítico, atentar para a dinâmica de transformação que permite que esta estrutura seja preservada. Pois muito embora novos elementos rituais e significados tenham sido incorporados aos casamentos nos últimos anos, não me parece razoável encará-los como termos de uma ruptura radical do ritual. Posto de outro modo, creio que continuidades e inovações não necessariamente se contrapõem, mas, ao contrário, são capazes de se articular.

Pensar na relação dialógica entre estes dois aspectos do casamento – de um lado, atentar para sua dimensão de permanência, de tradição; e, por outro, examinar sua capacidade de transformação – constitui um projeto do qual certamente não darei conta neste trabalho de dimensões e ambições modestas. Gostaria, contudo, de assinalar o potencial interesse de tal empreendimento.

A propósito dos contos populares, Darnton (op. cit.) constatou que se eles sofreram transformações em diferentes tradições culturais, isto reflete mudanças nas mentalidades humanas. Entendendo que os eventos de celebração de casamento criam sentidos em relação à instituição que se celebra, além de criar canais para afirmação pública de pertencimentos – notada-

mente religiosos e de classe – uma análise de suas permanências e transformações me parece um exercício bastante promissor.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, P. e DELSAUT, Y. Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie, **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 1, v. 1, p.7-36, 1975.

BOZON, M. Sociologie du rituel du mariage. **Population**, n. 2, p. 409-434.1992.

DARNTON, R. Histórias que os camponeses contam: o significado de Mamãe Ganso. In: **O Grande Massacre de Gatos e outros episódios da História Cultural Francesa**, Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DUMONT, L. Homo **Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

EDWARDS, W. **Modern Japan through its weddings: gender, person, and society in ritual portrayal**. Stanford: Stanford University Press, 1989.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

HANNERZ, U. **Cultural complexity: studies in the social organization of meaning**. New York: Columbia University Press, 1991.

HÉRAULT, L. **La Grande Communion: transformations et actualité d'une cérémonie catholique en Vendée**. Paris: CTHS, 1996.

HOBSBAWN, E. Introdução. In: HOBSBAWN, E. e RANGER, T. (Orgs). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LARAIA, R. B; MELLO, M. Z. B. Chá-de-panela, análise de um rito social. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, n. 78 p. 140-55, 1980.

LEITE, M. M. **Retratos de família: leitura da fotografia histórica**. São Paulo: EDUSP, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. **O suplício do Papai Noel**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MARINS, C. T. **Quando o céu é o limite: um olhar antropológico sobre o universo dos casamentos e dos cerimonialistas**. Niterói: Eduff, 2016.

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

RADCLIFFE-BROWN, A. Estrutura Social. In: PIERSON, D. (Org.). **Estudos de organização social – Tomo II: leituras de sociologia e antropologia social**. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

SEGALEN, M. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SEGALEN, M. **Éloge du mariage**. Paris: Gallimard, 2003.

TURNER, V. **The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

VAITSMAN, J. **Flexíveis e Plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

Outras referências

RELATOS Selvagens (Título original: Relatos Selvajes). Direção: Damián Szifron. Distribuidora Warner, 2014. 122 minutos. Legendado. Port.

Algunas reflexiones sobre permanencias y transformaciones en los ritos matrimoniales

Cristina Teixeira Marins

El capítulo que presento contiene reflexiones de un trabajo que aún se encuentra en curso. Por un lado, éste proviene de una investigación ya concluida, me refiero concretamente a mi tesis de maestría, defendida en el Instituto de Ciencias Humanas y Filosofía de la Universidad Federal Fluminenses en abril de 2014 y publicada como libro dos años más tarde (MARINS, 2016). Por otro lado, también surge como parte de una investigación que vengo delineando sobre el tema de los rituales matrimoniales. A lo largo de esta trayectoria de investigación mi atención se centra en los eventos de celebración del matrimonio, esto es, la ceremonia (religiosa o no) que marca la unión (sea o no legitimada por el Estado) entre dos personas y los festejos respectivos.

Aunque mis intereses se enfocan a la boda, en tanto evento que marca la unión en matrimonio de dos personas - y no sobre aspectos de la conyugalidad como la cohabitación como el término polisémico puede sugerir- encontré una motivación para el estudio en esta intersección entre el ritual y la institución que lo cimienta. Considerada como una dimensión estructurante de la vida social, la institución del matrimonio ha sido ampliamente investigada en el campo de las ciencias humanas en las últimas décadas. Tomando como telón de fondo las profundas transformaciones sociales, económicas y culturales del siglo XXI, diversos autores se centraron sobre la denominada “crisis de la familia y del matrimonio”.

Al abordar las transformaciones del matrimonio y la familia en la segunda mitad del siglo XX, Jeni Vaitsman (1994) apunta que el final de la década de los sesenta fueron decisivos para la transformación de los significados

atribuidos a las prácticas afectivo-sexuales, cuando el inicio de la vida adulta coincidió, para algunos, “como un momento en que el proyecto de autonomía se integraba al de la militancia política” (p.120). La autora subraya que la generación de la década de 1960 rompió con dos normas importantes vigentes en ese tiempo: la virginidad femenina hasta el matrimonio y el ritual religioso y/o civil del casamiento. También señala que la mirada crítica lanzada sobre la familia en tanto institución social, produjo implicaciones en el ritual que cerraba el ciclo típico-ideal que:

Iniciaba con un noviazgo bajo la mirada de la familia de la novia, continuaba con el compromiso bajo el mismo control y luego de algunos años, desembocaba en el matrimonio civil y religioso, con velo, guirnaldas, fiesta e invitados” (VAITSMAN, 1994, p.112).

En una publicación suscrita por Roque de Barros Laraia y María Zaira de Mello (1980) se señala que el ritual del casamiento “de cierta forma perdió mucho de su antigua importancia” (p.142). En este sentido, y conforme aclaran los autores, tal prejuicio se ligaba con “la disminución en la majestuosidad del ritual matrimonial y con la pérdida de su importancia como determinante de estatus” (idem). Aunque Laraia y Mello no hayan mencionado propiamente en el artículo la noción del “rito de paso” (VAN GENNEP, 2011) creo que no es engañoso ponderar que ahí eso estaba en juego. Después de todo, considerando las transformaciones ocurridas en el campo de las costumbres y la vida privada, en especial en los avances conquistados por el movimiento feminista, el progreso de las uniones libres y la llegada de la mujer al mundo laboral, parece razonable constatar que los matrimonios dejaban de marcar, al menos de forma tan pronunciada como lo hacían antes, el paso de los novios al mundo de los adultos, inaugurando formalmente los derechos a la sexualidad y la procreación. Aunque no he encontrado investigaciones que me permitan asociar con precisión el decremento de matrimonios en los registro civiles con la pérdida de la importancia del ritual matrimonial (sobre todo a partir de

finales de la década de 1960) debo afirmar que la percepción, muy parecida a aquellas expuestas tanto por Laraia y Mello como por Vaitsman, han surgido de modo recurrente entre mis interlocutores a lo largo de la investigación que vengo realizando.

Mientras tanto, surge con el paso de los años, una nueva dirección en esa lógica instalada sobre los estudios sobre familia y matrimonio. Esto porque, incluso con la difusión de nuevos arreglos familiares sumados al significativo aumento de las uniones consensuadas y tasas de divorcio, los eventos que marcan la celebración del matrimonio pasaron a ganar una fuerza considerable (MARINS, 2016). Recientemente, las bodas parecen ocupar un lugar destacado en el imaginario cultural brasileño, y se han convertido en fruto de crecientes inversiones financieras y de energía.

¿Cómo explicar este renacer del ritual del matrimonio en nuestra sociedad? O bien, tomando en consideración la indagación de Miriam Moreira Leite (1993):

¿Cómo es posible explicar que aun con el aumento de las uniones consensuadas, la equidad de los roles y las nuevas formas de solidaridad conyugal, se mantengan y se estén desarrollando el comercio del vestido de novia y de trajes de boda, las alianzas, las tiendas y listas de regalos y los velos continúen exhibiéndose en vitrinas, cortejos y fotografía? (LEITE, 1993, p.113).

A modo de explicación, capaz de dar cuenta de este punto, supuse que el sentido del ritual matrimonial, ha sido reformulado y me adentré en un primer momento en intentar comprender el modo en que el matrimonio contemporáneo es planeado, percibido y recordado por diferentes actores sociales en él involucrados.

A lo largo de mi investigación en la maestría, mi inquietud coincidió con la de Michel Bozon (1992) quien analizando las estadísticas sobre nupcialidad en Francia, rechazó la hipótesis de que el matrimonio había sufrido un proceso de

desvalorización del ritual, para defender que los elementos rituales tradicionales fueron llenados con nuevos contenidos simbólicos. Continuando con esta misma línea de reflexión, comparto la visión de Martine Segalen (2002) para quien los sentidos investidos en los ritos matrimoniales en el contexto contemporáneo de las relaciones familiares y conyugales van siendo actualizados.

En el texto que sigue, presento al lector algunas reflexiones, aun poco exploradas, sobre las permanencias y transformaciones en los rituales matrimoniales. Con la finalidad de introducir al lector tales reflexiones, sugiero echar una mirada a una producción cinematográfica.

La película dirigida por Damián Szifron y proyectada en Brasil en 2014, Relatos Salvajes, fue aclamada por la crítica y el público en diversos países, dentro de ellos Brasil. El largometraje está dividido en seis episodios siendo el último intitulado “Hasta que la muerte nos separe”, y es protagonizado por la actriz argentina Érica Rivas quien hace el papel de Romina, una novia que descubre, durante los festejos de su propia boda, que su compañero Ariel, la traicionó con una compañera de trabajo.

No pretendo abordar aquí la trama, sin embargo me gustaría llamar la atención sobre la secuencia inicial del episodio que dura menos de tres minutos. La primera escena consiste en una serie de fotografías proyectadas sobre una pantalla. En ella, se alternan imágenes de dos niños sonrientes, un niño y una niña. En la medida en que la cámara se abre, se revela al espectador el entorno de la exhibición de fotos: un salón de fiestas lleno de mesas para cenar, dispuestas cuidadosamente y adornadas con flores. Las imágenes continúan siendo proyectadas: un corte de cabello típico de los años 80 provoca sonrisas, un chico pellizca la nariz del papá. En una de las mesas se enfocan al padre del novio que une las manos sobre su cabeza en señal de victoria y ríe con una mezcla de satisfacción y pena. Las fotos de la familia un poco borrosas son exhibidas en la secuencia: en ellas están los novios cuando eran niños, y sus familias sonríen en la playa, en el campo, en la fiesta de cumpleaños o ante el

carro antiguo.

De las fotos de la infancia, la exhibición muestra imágenes de la joven pareja. Con aplausos son exhibidas las fotos de ellos practicando deportes, sonriendo con la torre Eiffel iluminada al fondo, relajados en la alberca mientras se saborean cocteles coloridos. El DJ ante el micrófono anuncia que ha llegado la hora de recibir a los novios y pide que todos se pongan de pie. Romina y Ariel entran al salón con aplausos y gritos de los invitados.

De la mano, aparecen la novia - radiante, sacudiendo en el aire su ramo de flores - y el novio. Ambos saludan alegremente a aquellos que encuentran por el camino y caminan hacia sus padres. Al encuentro con sus respectivos progenitores y suegros, son intercambiados los fuertes abrazos y algunas palabras rápidas: “Cuida bien de ella”: le dice el papá de Romina al novio; “estás muy linda”: le dice la madre de Ariel a la novia. Un camino se abre entre los invitados para que Ariel llegue hasta su abuela, a quien saluda con un beso cariñoso en tanto aquellos que están alrededor aplauden el gesto. Romina y sus amigas se saludan con gritos e abrazos entusiasmados. Un grupo numeroso de jóvenes ahora van hacia la pista del salón y aparece el sonido de una canción del francés David Guetta, que alcanzó las listas de top musical en diversos países durante los años 2011 y 2012. Frente al encargado de realizar el video de la boda, el novio besa a la novia.

Me gustaría llamar la atención sobre la familiaridad que la escena inspira. Aunque no he mencionado en la descripción anterior, con cierta seguridad me arriesgaría afirmar que el lector sería capaz de adivinar, sin grandes dificultades, el color del vestido usado por la novia en cuestión. Creo también que no se espantarían en saber que, en algún momento de la fiesta, un pastel fue partido. Aunque la secuencia cinematográfica de la boda esté bien situada en el tiempo y en el espacio (quizá en algún lugar de Argentina hacia la segunda década del 2000), creo que ésta es capaz de provocar la identificación con espectadores de contextos muy diversos. Tomando, a título de ilustración, algunas mencio-

nes sobre las bodas retomadas de relatos etnográficos, analicemos el pasaje siguiente:

La importancia social del matrimonio se deja ver por un gran número de rasgos. Es la ceremonia familiar con mayor prestigio, en la que se reúne el mayor número de personas y constituye, en los más diversos estratos sociales, la ocasión principal para reunir a los miembros de la casta y de otras personas. Es también la más costosa, y la boda de una hija es en particular conocida como la principal causa de endeudamiento del campesino hindú; sus exigencias son tan imperativas del prestigio incluso para los pobres. Para incontables castas, la celebración de la boda es la ocasión donde el sacerdote Brahman es indispensable, así como los servicios del barbero, del lavandero y de otras castas. (servicios que además, deben ser muy bien remunerados). Es la ocasión de las ceremonias prolíferas y de prestaciones complicadas. (DUMONT, 2008, p. 163-164).

O incluso:

El día de la boda es el “día más brillante” de la pareja, cuando ellos brindan su “mejor apariencia”, especialmente la novia, quien se dice es la más bella (EDWARDS, 1989, p.14).

Los fragmentos reproducidos arriba, retratan las bodas en diversos contextos: el primero de ellos ha sido extraído del trabajo de Dumont sobre la estructura del sistema de castas en la India antigua. Mientras que el segundo es resultado de la etnografía realizada por Edwards al interior de Japón, a mediados de la década de 1980. Ambos guardan cierta similitud con el contexto empírico de mi propia investigación sobre los matrimonios ocurridos en una ciudad brasileña. En efecto, también aquí se puede constatar la importancia social de las bodas; se concluye igualmente que en cuanto a las fiestas familiares, probablemente es la más costosa, y como evento es comúnmente clasificado como el día más importante en la vida de los novios y la ocasión en que éstos, en especial la novia, es considerada más “linda que nunca”.

La disparidad geográfica y temporal entre los dos fragmentos ha sido intencional. En el recorrido de mi investigación, en varias ocasiones me encontré con descripciones semejantes con el contexto que estudié, aunque éstas se refieran a estudios de sociedades más remotas. En los diversos contextos de investigación, las bodas aparecen como eventos familiares a los que se les atribuye una gran importancia como lo señala Dumont (op. cit.) la ocasión de las “ceremonias prolíficas y de prestaciones complicadas”. No es mi intención defender la existencia de un repertorio básico universal de este ritual, mucho menos de predicar en todas partes, la homogeneidad de los eventos de celebración de bodas. Mientras tanto, debo aclarar que al elegir las bodas como tema de investigación, me coloqué frente a una celebración que apenas cuenta con una forma específica, “cierto grado de convencionalismo y redundancia” (PEIRANO, 2003) que le confiere la posibilidad de ser analizada como un ritual, que además comprende patrones que se repiten en un universo muy amplio, tanto como si tomáramos en cuenta la extensión temporal y geográfica.

Analizando las bodas europeas, la antropóloga francesa Martine Segalen (2003) llamó la atención sobre la idea de que la sofisticación y el alto grado de elaboración de éstas (características que marcan estos eventos en diversas sociedades en un largo periodo de la historia) se relaciona con la institucionalidad que se celebra en esta ocasión. Aunque el ámbito restringido de la investigación que vengo realizando no me permita hacer ponderaciones de tanta amplitud (hasta el momento, mi análisis descansa esencialmente en la observación de eventos de celebración de matrimonios a partir del trabajo de profesionales conocidos como ceremonialistas que trabajan en la ciudad de Río de Janeiro), debo subrayar que, en el contexto que investigué, el análisis de esta autora me pareció bastante pertinente. Según ella:

Transmitiendo patrimonios, el matrimonio organiza la reproducción social, porque nunca es la unión de dos individuos, sino

la alianza de dos familias pertenecientes a grupos sociales de estratos más o menos equivalentes. (...) Como un momento fundamental del ciclo de vida, el matrimonio se inscribe en la unión de la familia y en la sociedad. Los rituales muy elaborados fueron desarrollados para representar la importancia de este pasaje social. (SEGALEN, 2003: 12-13).

Existe incluso un fenómeno comprobado en las bodas, aunque también en otros eventos familiares, y apuntado por Segalen (op. cit.). De acuerdo a la autora, en especial dentro de los últimos años, tenemos constatada la mundialización de un modelo de celebración que se acordó en llamar occidental. Esto parece ilustrado por el traje de la novia:

En todo el mundo las novias se visten de blanco (...) Incluso en las sociedades en las que una cierta parte del ritual matrimonial cumple con costumbres tradicionales, la novia usa un vestido blanco en algún momento del paisaje nupcial. (SEGALEN, 2003, p.87).

Además de demostrar que la celebración de la boda, tal y como la conocemos en Brasil, es producto de influencias diversas que se relacionan con la historia de una institución en transformación (que a su vez, está directamente ligada a la familia, a la Iglesia y al Estado”) el vestido blanco también me parece útil para pensar en la idea de la homogeneidad en las bodas, o de la falta de ésta. Desde cierto punto de vista, creo que ambas afirmaciones son correctas: “toda boda es idéntica” y “toda boda es única”. Dicho de otro modo: al mismo tiempo que sería equivocado pensar en la idea de que los eventos de celebración de bodas estén desprovistos de trazos particulares de acuerdos con diversas temporalidades, espacios, clases sociales o inclusive pertenencias familiares, tampoco se puede ignorar que buena parte de ellas poseen un denominador común: una serie de ritos, símbolos y dispositivos estéticos bastantes similares entre sí.

El historiador Robert Darnton en sus “Historias que los campesinos cuentan: el significado de Mamá Ganso”, al inclinarse sobre el vasto universo de los cuentos populares del Antiguo Régimen, demuestra que es posible percibir las líneas generales del cuento y estudiarlo al nivel de su estructura “observando la manera como la narrativa es organizada y cómo los temas se combinan, en vez de concentrarnos en pequeños detalles” (DARNTON, 1986, p. 33). En cierto modo, basándome en el trabajo de campo realizado, me parece que este puede ser un camino, analíticamente fructífero: aunque todas las bodas observadas guarden muchas desigualdades entre sí, presentan una estructura rígida que puede ser develada luego de un trabajo de campo minucioso.

Los eventos de celebración de bodas no son enteramente uniformes, sin embargo, después de escuchar incontables relatos y observarlos en contextos diversos, concluyo que es posible esbozar una línea general de las bodas, una especie de estructura que se mantiene. De manera que las variaciones en los detalles pueden permanecer subordinadas a las estructuras estables que, a su vez, tienen un poder considerable de conservación.

Las nociones de estructura social y de análisis estructural han sido ampliamente debatidas en las ciencias sociales, y más específicamente en el campo antropológico. En la antropología británica por ejemplo, Radcliffe-Brown fue un defensor aguerrido de la importancia para que los antropólogos realizaran esfuerzos en estudiar los mecanismos que mantenían la estructura. Según este autor (1970) para quien el término de “estructura social” denota una compleja red de relaciones sociales que vincula a los seres humanos y los fenómenos sociales observados

En cualquier sociedad humana, no son el resultado inmediato de la naturaleza de los seres humanos individuales, sino el resultado de la estructura social por la cual ellos están unidos (RADCLIFFE-BROWN, 1970, p.158).

Tomando esta visión como punto de partida, supuse que un camino posible en mi indagación, sería el de estudiar los eventos de celebración de matrimonios enfocando su relación con la estructura social. Así, en lugar de centrarme en los detalles, en los significados de uno u otro elemento ritual en su contexto particular, opté por analizarlos en conjunto, tomando en cuenta su posición en el contexto más amplio. Desde esta perspectiva, los eventos de las bodas pueden ser considerados como parte del mecanismo por el cual se mantiene cierta estructura social.

Toda vez que la estructura social no es estática, y se encuentra en constante proceso de renovación, pasemos ahora a la discusión entablada por Clifford Geertz sobre “el impacto del concepto de cultura sobre el concepto del hombre” (2011). En primer lugar, Geertz complejiza considerablemente el esquema clasificatorio formulado por los investigadores que se oponen a las nociones sobre lo “constante” y lo variable” en la condición humana. Además, existe una idea subyacente en su argumentación que cuestiona si dentro de las similitudes encontradas, a las diversas instituciones extendidas en el tiempo y el espacio, corresponden una identidad sustantiva. Por mi parte y en consonancia con la versión de Geertz, tiendo a pensar que, si observamos la repetición de los aspectos estructurales (tal como llamé la atención sobre los eventos de celebración de bodas) por otro lado, ocurre exactamente la dinámica de transformación que permite que esta estructura se mantenga.

Ulf Hannerz (1991) es otro autor que retoma esta dinámica, al abordar la problemática de la estructura social y de su relación con la cultura. Para explicar su concepto de cultura, Hannerz sugiere el uso metafórico de un río: visto a lo lejos, el río parece una línea azul inmóvil en el horizonte. Al aproximarnos nuestra mirada percibimos un movimiento constante que ocurre en el tiempo y que tiene una dirección y así como un río, la cultura es percibida como una estructura que depende de un proceso en curso. Tal proceso está compuesto por un conjunto permanente de significados que los individuos producen y

por interpretaciones que los individuos les confieren. Así, las interpretaciones siempre dependerán de las externalizaciones elaboradas previamente que a su vez dependen de las interpretaciones. Esto es lo que Hannerz llama el “flujo cultural”.

En vez de buscar un denominador común en la estructura de relaciones sociales, Hannerz está más interesado en los orígenes de la diversidad y en sus consecuencias. Se trata entonces, de confrontar una idea, altamente difundida en la antropología: la cultura como algo compartido y homogéneamente distribuido al interior de una sociedad. La postura de Hannerz es que lo “social” y lo “cultural” nutren una relación de interdependencia toda vez que al hacer contribuciones al flujo cultural, los individuos y los grupos también se construyen como tales. Según el autor, dentro de este proceso acumulativo e interactivo, las personas por ejemplo indican quiénes son, cuáles son las conductas consideradas adecuadas por el grupo o cuáles son los objetivos deseables en sus vidas, etc. En esta relación interdependiente, la estructura social canaliza los flujos culturales, una vez que ella lo dirige y son producidos por ellos.

En su enfoque distributivo, el autor plantea una posición teórica interaccionista, según la cual las personas formatean las estructuras y significados, y en el contacto dado entre ellas, las sociedades y las culturas, se genera como resultado una acumulación y conjunción de estas actividades. Desde la perspectiva de Hannerz, existe por tanto, una negación para ver a los individuos como meros repositorios culturales y sobre la idea que la cultura esta uniformemente compartida entre los individuos. Por el contrario, Hannerz sugiere que el individuo debe incorporarse al análisis cultural, y se aparta de la tendencia de ver a la cultura como inmóvil y congelada en lugar de verla como líquida, emergente y dinámica. En la perspectiva de Hannerz, actor y proceso deben ser tomados en serio y, al hacerlo, los actores o red de actores están constantemente inventando, manteniendo y experimentando la cultura. Al mismo tiempo que el actor actúa dentro de un esquema cultural, también es capaz

de manipular los significados. Retomemos, pues los escritos de Geertz, para quien los “símbolos significantes” son dados, en su mayoría:

El (individuo) los encuentra (los símbolos) ya en uso cotidiano en la comunidad cuando nace y éstos permanecen en circulación después de su muerte con algunos aditamentos, sustracciones y alteraciones parciales de las que puede o no participar. Mientras se encuentra vivo, los utiliza, algunas veces deliberadamente y con cuidado, en la gran parte de las veces espontáneamente y con facilidad, pero siempre con el mismo propósito: construir los acontecimientos a través de los cuales él vive, para orientarse a sí mismo en el ‘curso cotidiano de las cosas experimentadas’, tomando como préstamo una brillante expresión de John Dewey (GEERTZ, 2011, p.33).

En el universo que investigo el aspecto de la permanencia es generalmente evocado sobre la denominada “tradición”. En efecto, la idea de “tradición” ocupa un lugar central, de modo que las referencias y el deseo de conformarla (o en algunos casos de superarla) están siempre presentes. Varios de los elementos que cité en la introducción de este trabajo, pueden ser considerados como material de la “tradición”: el traje de la novia, el pastel de la boda, los anillos que reciben (llamados también alianzas) y el ramo de flores, todos ellos son elementos rituales longevos. A lo largo de mi trabajo, puede identificar un extenso conjunto de objetos y también de ritos que distinguen las bodas de otras celebraciones familiares, atribuyéndoles especificaciones muy propias. A pesar de que asistimos a un considerable cambio en las costumbres, como bien nos recuerda Martín Segalen (2002) los rituales de los que tratamos apelan a menudo (y fuertemente, yo añadiría todavía) a la “tradición”.

Tal y como señaló Darnton (1986, p.36) en los cuentos que analiza, “las tradiciones parecen ser tenaces y altamente duraderas”. Este hecho se ha mostrado absolutamente pertinente en el universo empírico sobre el que vengo realizando mi investigación. En un trabajo anterior (MARINS, 2016) abordé

los eventos que marcan la celebración del matrimonio desde la perspectiva del especialista en bodas, ceremonialista, que es una categoría profesional actualmente en expansión y cuya lista de atribuciones es extensa. Dentro de sus incontables responsabilidades, ciertamente una de las más importantes se relaciona con cuestiones protocolares, esto es, el conjunto de reglas y normas de etiqueta que regulan el curso ritual. Al desempeñar funciones de esta naturaleza, el especialista vigila que sean cumplidas la tradición del ritual, pero eso no significa que ellas sean seguidas estrictamente. Así, los ceremonialistas, aunque hagan cumplir el protocolo, también permiten que ciertas alteraciones sean realizadas, siempre y cuando tales desvíos sean conscientes y no fruto de una desinformación acerca del “modo correcto” de actuar.

En el transcurso de mi investigación, me fue posible aprender que diversos actores de alguna forma envueltos en el mundo de las bodas, mantienen un esquema clasificatorio según el cual las bodas son categorizadas como “tradicionales” o “alternativas”. Ciertos especialistas, inclusive se presentan como especializados en alguna u otra categoría, como lo ilustra el material promocional de una de las profesionales entrevistadas:

El equipo es especializado en planear celebraciones fuera de los estándares tradicionales: bodas con pocos invitados, hecho en casa, hecho a mano, hecho a la prisa, en medio del bosque y principalmente, las parejas que quieren celebrar sus uniones reeditando tradiciones, racionalizando los gastos y, principalmente, siendo auténticos.

Cuando se les preguntó sobre las diferencias entre bodas tradicionales y alternativas, mis interlocutores presentaron un inventario de los elementos tradicionales, dejando claro que el esquema de clasificación es contrastante, de modo que una boda solo es considerada alternativa si se considera el modelo tradicional. Además, noté una relativa fluidez en las categorías: ciertos elementos que hoy se consideran alternativos pueden llegar a ser tradicionales (y

viceversa). Además, es importante subrayar que los dos tipos no son excluyentes, por el contrario, es posible que en una misma boda coexistan elementos considerados tradicionales y elementos considerados alternativos. Tal como subraya Laurence Hérault (1996) en su trabajo sobre la primera comunión en la región de la Vendéia, en Francia, las ceremonias “tradicionales” y “modernas” coexisten a pesar de que el rito en cuestión es “dirigido por una institución cuyas tendencias normativas son bien conocidas “.(p. 134)

Al tomar como objeto de análisis el campo de la alta costura en un trabajo intitulado “Le couturier et sa griffe”, Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut (1975) le dedican su atención a las “maisons”, término que designa a los fabricantes de vestuarios célebres que ocupan un lugar destacado en el círculo de moda francés (y porque no decir mundial). Para estos autores, una vez que el investigador es capaz de comprender el lugar que ocupa cada una de estas “maisons” en este campo especializado, es posible delinear la estructura que las envuelve. De esta forma, rive droite y rive gauche constituyen dos posiciones polarizadas que conforman tales instituciones: a la rive droite corresponden las “maisons” llamadas “tradicionales”, “clásicas”, “refinadas”, mientras que a las “maisons” de la rive gauche se le atribuyen adjetivos como “modernas”, “creativas” y “auténticas”.

Entiendo que un ejercicio semejante puede ser aplicado al universo de las ceremonias de las bodas. En cierta altura de mi investigación y luego de haber acompañado la realización de las bodas en diversos contextos donde cada una es dotada de características propias, fue posible reconocer la existencia de una estructura común a todos los eventos observados que puede, inclusive, ser descrita en líneas generales. Creo que este enfoque en los aspectos estructurales de los ritos matrimoniales donde se busca comprender los mecanismos del mantenimiento del ritual (puesto que este evento es transmitido de generación en generación como un cuerpo sólido que, aun con modificaciones en algunos de sus aspectos, tiene dimensiones que permanecen estables a lo largo de los

años) es capaz de producir desarrollos interesantes para su análisis.

Sin embargo, si por un lado, me parece indiscutible el interés de hacer una reflexión en torno a la noción de “tradición” y su capacidad de resistir la acción del tiempo, me parece igualmente fructífero, desde el punto de vista analítico, atender la dinámica de la transformación que permite que esta estructura sea preservada. Pues aunque nuevos elementos rituales y significados han sido incorporados a las bodas en los últimos años, no me parece razonable considerarlos como términos de una ruptura radical del ritual. Dicho de otra manera, pienso que las continuidades y las innovaciones no necesariamente se contraponen, sino al contrario, son capaces de articularse.

Pensar en la relación dialógica entre estos dos aspectos de las bodas- por un lado, atiende a su dimensión de permanencia, de la tradición, y por otro lado, examina su capacidad de transformación- constituye un proyecto del que ciertamente no reportaré en este trabajo de dimensiones y ambiciones modestas. Me gustaría de todas formas, señalar el interés potencial de tal tarea.

A propósito de los cuentos populares, Darnton constató que si ellos sufrieron transformaciones en diferentes tradiciones culturales, esto refleja los cambios en las mentalidades humanas. Si entendemos que los eventos de celebración de bodas generan sentidos en relación a la institución que los celebra, además de construir canales para la afirmación pública de pertenencia, notoriamente religiosos y de clase, me parece que un análisis de sus permanencias y transformaciones, sería un ejercicio bastante prometedor.

Referencias Bibliográficas

BOURDIEU, P. e DELSAUT, Y. *Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 1, v. 1, p.7-36, 1975.

BOZON, M. *Sociologie du rituel du mariage*. *Population*, n. 2, p. 409-434.1992.

DARNTON, R. *Histórias que os camponeses contam: o significado de Mamã Ganso*. In: *O Grande Massacre de Gatos e outros episódios da História Cultural Francesa*, Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

EDWARDS, W. *Modern Japan through its weddings: gender, person, and society in ritual portrayal*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

HANNERZ, U. *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press, 1991.

HÉRAULT, L. *La Grande Communion: transformations et actualité d'une cérémonie catholique en Vendée*. Paris: CTHS, 1996.

HOBSBAWN, E. Introdução. In: HOBSBAWN, E. e RANGER, T. (Orgs). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LARAIA, R. B; MELLO, M. Z. B. *Chá-de-panela, análise de um rito social*. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, n. 78 p. 140-55, 1980.

LEITE, M. M. *Retratos de família: leitura da fotografia histórica*. São Paulo: EDUSP, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. ***O suplício do Papai Noel***. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MARINS, C. T. ***Quando o céu é o limite: um olhar antropológico sobre o universo dos casamentos e dos cerimonialistas***. Niterói: Eduff, 2016.

PEIRANO, M. ***Rituais ontem e hoje***. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

RADCLIFFE-BROWN, A. *Estrutura Social*. In: PIERSON, D. (Org.). ***Estudos de organização social – Tomo II: leituras de sociologia e antropologia social***. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

SEGALEN, M. ***Ritos e rituais contemporâneos***. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SEGALEN, M. ***Éloge du mariage***. Paris: Gallimard, 2003.

TURNER, V. ***The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia***. Oxford: Oxford University Press, 1968.

VAITSMAN, J. ***Flexíveis e Plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas***. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VAN GENNEP, A. ***Os ritos de passagem***. Petrópolis: Vozes, 2011.

Outras referencias

RELATOS Selvagens (Título original: Relatos Salvajes). Direção: Damián Szifron. Distribuidora Warner, 2014. 122 minutos. Legendado. Port.

Breno Rodrigo de Alencar

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (2015-2019); graduado e mestre em Ciências Sociais com ênfase na área de antropologia pela mesma instituição (respectivamente 2008 e 2011); professor de Ciências Sociais e pertencente ao quadro de professores da Educação Básica, Técnica e Tecnológica do Instituto Federal do Pará; membro da Coordenação de Ciências Humanas, do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Diversidades e do Grupo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Cultura, Educação e Política (GICEP); possui experiência como Etnógrafo junto ao Museu Paraense Emílio Goeldi onde atuou como servidor efetivo (2011-2014) e Professor da Fundação Escola Bosque (2009-2014). Seus interesses de pesquisa se concentram na antropologia, parentesco, casamento, família, rituais de aliança, gênero e sexualidade. Faz trabalho de campo em Belém desde 2008. Atua como tradutor Inglês-Português, Francês-Português e Francês-Português.



Cristina T. Marins

Doutoranda em antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Possui mestrado em antropologia também pelo PPGA/UFF e em Sociologia Contemporânea pela Faculté des Sciences Humaines et Sociales Sorbonne (Université Paris Descartes). É autora do livro “Quando o céu é o limite: uma análise antropológica sobre o universo dos casamentos e dos cerimoniaistas”.

Guillermo Hernández Santana

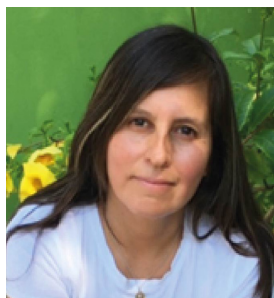
Lingüista egresado de la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia) en México. Tiene una maestría en Estudios de Mesoamérica por la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México). Se ha especializado en el estudio de la lengua seri del estado de Sonora, en México. Su trabajo muestra el sistema de lunaciones seri en relación al año solar, encontrando similitudes con algunas otras comunidades indígenas. Como lingüista también ha incursionado en el estudio de la



LSM (Lengua de Señas Mexicana) realizado tanto investigación lingüística como proyectos prácticos para apoyar a personas con dicha discapacidad.

Joaquín Antonio Robles Mora

Maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Trabaja los temas sobre sexualidades, género y masculinidades en el contexto indígena de Oaxaca. Actualmente investiga sobre las prácticas homoeróticas en la etnia mixe en el universo de las masculinidades.



María Liliana Arellanos Mares

Es maestra en Antropología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México y realizó un master en Género y Derecho (Universidad Autónoma de Barcelona-CIESAS). Recibió el premio a la mejor tesis de maestría sobre pueblos Otomíes en 2014. Realiza investigación de campo en la Huasteca veracruzana con grupos indígenas otomíes, nahuas y tepehuas y trabaja los temas sobre estrategias de sobrevivencia campesina y migración. Actualmente aborda el tema de los sentimientos y las emociones en las relaciones de noviazgo y matrimonio.

Sami Tapio Tenoch Laaksonen

Doctor en Antropología (en proceso de titulación) por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS – Distrito Federal, México), 2011-2015. Maestro en Antropología Social (CIESAS – Distrito Federal) 2009-2011, línea de especialización: Ciudadanía, Democracia, Cultura y Poder. Licenciado en Artes por la Universidad de Helsinki, Finlandia, 2004-2008, con especialidad en los Estudios de Folklore; asignaturas secundarias en los Estudios de Género y los Estudios Latinoamericanos. Experiencia de trabajo: periodismo independiente, traducciones, 2008-2015; fotografía etnográfica, 2012-2014. Previa publicación compartida: “Enseñando rebeldía” (Tavallisten ihmisten kapina), Into & Like, 2010.



Yolinlitzli Pérez Hernández

Es maestra en Estudios Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y licenciada en Antropología social por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), México. Se ha especializado en estudios sobre sexualidad, género y violencia contra las mujeres. Su tesis de maestría sobre el consentimiento sexual entre estudiantes universitarios fue laureada con la mención honorífica.

Actualmente investiga el turismo reproductivo en México, particularmente, la maternidad subrogada.



Resumo

Este livro é um projeto binacional dedicado à análise do caráter social das emoções. Baseada na coleta de dados etnográficos, a obra retrata a dinâmica das relações afetivas em diversos grupos étnicos e urbanos situados no México e no Brasil. Com especial atenção para as mudanças socioculturais e suas diferentes adaptações, dilemas, problemas e desafios enfrentados pelos interlocutores, os capítulos discutem as vivências afetivas por ocasião do namoro e do casamento; a relação entre emoções e o sistema linguístico de populações autóctones; o significado atribuído à alteridade em contextos homoafetivos; a agência feminina em situações de consentimento sexual; o caráter institucional e ideológico da conjugalidade heterossexual; e o simbolismo e reflexividade em torno da celebração do casamento.