

Si en nuestros tiempos ya no es posible hablar de una identidad nacional homogénea de los hombres mexicanos, en especial en los albores del siglo XXI, que han traído consigo una serie de cambios sociales, resignificando las experiencias y prácticas masculinas, ¿cómo entonces podemos entender qué significa ser un hombre hoy en día entre aquéllos mexicanos de diferentes regiones y adscripciones sociales?

Desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas, los autores de *Masculinidades en el México contemporáneo* presentan reflexiones y resultados de investigaciones efectuadas en diversos espacios de México, las cuales nos dan un panorama sobre lo que significa ser un hombre y las cambiantes prácticas masculinas, especialmente en los ámbitos de la sexualidad, la paternidad, el trabajo y la cultura regional en sí misma.

En concreto, los trabajos contenidos en este libro hacen una aportación importante a los estudios de los hombres en México desde el concepto de género y, simultáneamente, contribuyen en forma relevante a los denominados estudios sobre las masculinidades realizados en el país y en América Latina desde la década de los ochenta.

www.plazayvaldes.com.mx



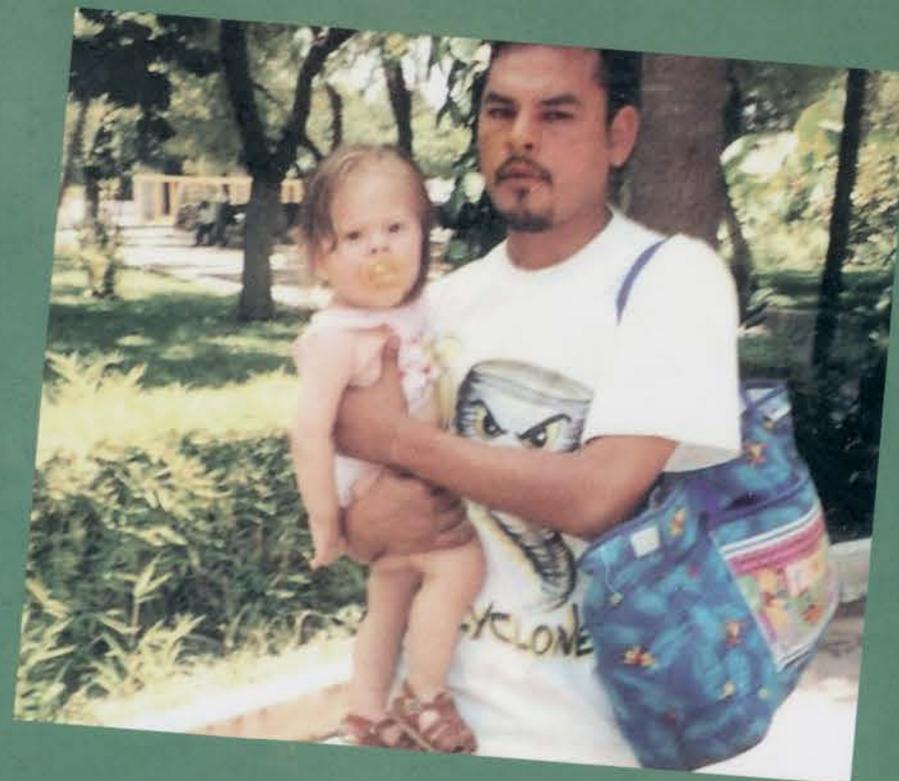
P Y V

Masculinidades en el México contemporáneo

Oscar M. Hernández Hernández · Arcadio A. García Cantú
Koryna I. Contreras Ocegueda (Coordinadores)

Masculinidades

en el México contemporáneo



Oscar M. Hernández Hernández
Arcadio A. García Cantú
Koryna I. Contreras Ocegueda
(Coordinadores)



MASCULINIDADES EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

Masculinidades en el México contemporáneo

Oscar Misael Hernández Hernández
Arcadio Alejandro García Cantú
Koryna Itzé Contreras Ocegueda
(coordinadores)



Primera edición: abril de 2011

- © Oscar Misael Hernández Hernández, Arcadio Alejandro García Cantú y Koryna Itzé Contreras Ocegueda (coordinadores)
- © Universidad Autónoma de Tamaulipas
Matamoros entre Juan B. Tijerina y C. Colón, S/N,
Zona Centro, CP 87000
Ciudad Victoria, Tamaulipas
- © Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias,
Educación y Humanidades
Centro Universitario Lic. Adolfo López Mateos, CP 87149
Ciudad Victoria, Tamaulipas
- © Plaza y Valdés S. A. de C. V.
Manuel María Contreras 73. Colonia San Rafael
México, D. F. 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com

Plaza y Valdés Editores
Calle Murcia, 2. Colonia de los Ángeles
Pozuelo de Alarcón 28223, Madrid, España
Teléfono: 91 862 52 89
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

ISBN: 978-607-402-367-1

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Contenido

Introducción.....	13
<i>Los coordinadores</i>	
Preámbulo. El orden de género y los estudios sobre la masculinidad.....	17
<i>Nelson Minello Martini</i>	

Primera parte Masculinidades y sexualidades

El fetiche de la sexualidad masculina: ocho errores comunes	29
<i>Matthew C. Gutmann</i>	
Aprendices del <i>cotorreo</i> . La participación guiada en el comercio sexual masculino en el puerto de Veracruz.....	47
<i>Emilio Oziel Espronceda Hernández</i>	
“A ustedes los hombres no les hace nada este virus”. Campesinos portadores del virus del papiloma humano	59
<i>Estela Casados González</i>	

Segunda parte

Masculinidades y paternidades

Ideas sobre las transformaciones en las paternidades en el contexto de cambios sociales y económicos	77
<i>Maria Lucero Jiménez Guzmán</i>	
Identidades paternas en familias de clase trabajadora.....	89
<i>Alejandra Salguero y Gilberto Pérez</i>	
La dinámica de la paternidad después del divorcio.....	103
<i>Gabriela Zamora Carmona</i>	

Tercera parte

Masculinidades y trabajo

Trabajo y construcción de masculinidades en una colonia popular de Tamaulipas	117
<i>Oscar Misael Hernández Hernández</i>	
Masculinidades en juego. Identidades y relaciones de género entre coreanos y mexicanos en la huasteca tamaulipeca	131
<i>Amaranta Arcadia Castillo Gómez</i>	
Las masculinidades y construcciones de sentido en jornaleros del poblado Miguel Alemán, Sonora	147
<i>José Eduardo Calvario Parra</i>	

Cuarta parte

Masculinidades y cultura

Representaciones de la masculinidad en la cultura popular tamaulipeca	161
<i>Oscar Misael Hernández Hernández, Arcadio Alejandro García Cantú y Koryna Itzé Contreras Ocegueda</i>	

24 horas de lucha libre, alojadas en la piel. Lucha libre y masculinidades en México	173
<i>Alejandra Carolina Santamaría Llerandi</i>	
Shangó, el gran varón. Representaciones y prácticas de la masculinidad en la santería tradicional.....	183
<i>Juan Manuel Saldivar Arellano</i>	
Referencias bibliográficas	205

Agradecimientos

Los coordinadores agradecemos profundamente a las y los académicos participantes. Además, destacamos que este libro no hubiera sido posible sin el apoyo de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, en especial de la Dra. Teresa de Jesús Guzmán Acuña, Representante Institucional del Programa de Mejoramiento del Profesorado (Promep), quien apoyó la publicación de la obra. Asimismo, el respaldo del Mtro. Pedro Espinoza Baca, director de la Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades, ha sido invaluable. A todos ellos muchas gracias.

Introducción

La celebración del centenario de la Revolución Mexicana en el 2010, además de recordarnos el surgimiento del movimiento armado y valorar hasta dónde se han cumplido los ideales de justicia social por los que innumerables mujeres y hombres del país se pronunciaron, nos invita a repensar en la supuesta identidad nacional del mexicano que estuvo en boga a partir de entonces.

Sin lugar a duda, el auge de la literatura sobre este tema es digno de reflexión, especialmente porque de fondo planteaba que la identidad del mexicano se articulaba con la formación de una identidad masculina. Así, autores como Samuel Ramos (1934), Rogelio Díaz-Guerrero (1967) y Santiago Ramírez (1977) partieron de perspectivas psicológicas para “retratar” los comportamientos de hombres mexicanos de clase trabajadora y encasillarlos en una identidad.

Por otro lado, desde el ensayo, Octavio Paz (1959) construyó la imagen de una identidad nacional mexicana donde los hombres son exaltados como fuertes, sin emociones, y las mujeres como débiles y sumisas; desde la novela, Juan Rulfo (1955) presentó el peregrinar de un hijo en busca de su padre o, metafóricamente hablando, del hombre mexicano que rastrea su identidad nacional y que se confronta con una serie de dilemas culturales.

Recientemente, dicha literatura ha sido criticada por antropólogos como José Limón (1989) y Claudio Lomnitz (1995), ensayistas como Carlos Monsiváis (2002) y sociólogos como Roger Bartra (2001) quien, a propósito, en el prólogo al libro *Anatomía del mexicano*, afirma que “A lo largo del siglo xx la cultura mexicana fue inventando la anatomía de un ser nacional cuya identidad se esfumaba cada vez que se quería definirlo”.

Y se esfumó. No sólo porque intentar delinear la identidad nacional *del mexicano* excluía a las mujeres, a pesar del sentido genérico de la expresión, sino también porque aludir a una forma homogénea de identidad nacional de los hombres mexicanos,

que se traducían en una sola identidad masculina, dejaba de lado las diferencias históricas y culturales que han redefinido a los hombres entre sí mismos y con relación a las mujeres.

Si en nuestros tiempos ya no es posible hablar de una identidad nacional homogénea de los hombres mexicanos —en especial en los albores del siglo XXI que han traído consigo una serie de cambios sociales, resignificando las experiencias y prácticas masculinas—, ¿cómo entonces podemos entender qué significa ser un hombre hoy en día entre aquellos mexicanos de diferentes regiones y adscripciones sociales?

Esta pregunta es abordada por los colaboradores del libro *Masculinidades en el México contemporáneo*, quienes originalmente participaron como ponentes en el III Congreso Nacional de Estudios de Género de los Hombres, organizado por la Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres, AC, y la Universidad Autónoma de Tamaulipas, y celebrado en Ciudad Victoria del 23 al 25 de marzo del 2009.

Desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas, los autores presentan reflexiones y resultados de investigaciones efectuadas en diversos espacios de México, las cuales nos dan un panorama sobre lo que significa ser un hombre y las cambiantes prácticas masculinas, especialmente en los ámbitos de la sexualidad, la paternidad, el trabajo y la cultura regional en sí misma.

En concreto, los trabajos en este libro hacen una aportación importante a los estudios de los hombres en México desde el concepto de género y, simultáneamente, contribuyen en forma relevante a los denominados estudios sobre las masculinidades realizados en el país y en América Latina desde la década de los ochenta.

Este campo de estudios, que tiene como precedente los *Men's Studies* originados en los Estados Unidos en los años setenta, en México ha tenido un desarrollo importante y, sobre todo, parten de la idea de que al igual que las mujeres las experiencias de los hombres son moldeadas por ideologías y relaciones de género que se traducen en relaciones de poder, resistencia y negociación en distintos espacios y situaciones de interacción social.

Si bien el estudio de los hombres y de las masculinidades en nuestro contexto, al igual que en otros, ha estado sujeto a debates teóricos sobre lo que Joan Vendrell Ferré (2002) denomina un desplazamiento del interés por analizar relaciones de poder y dominación masculina y su sustitución por supuestos problemas de identidad de los hombres, los aportes también han sido considerables.

Respecto a estos últimos destacan los que en otro lugar Oscar Misael Hernández (2008) ha sintetizado: la adopción de los conceptos de género, poder y clase social; el análisis regional que ha permitido identificar diferencias y similitudes en torno a las ideologías y relaciones entre los sexos; la exploración de etiquetas culturales o

INTRODUCCIÓN

clasificaciones de los hombres; y, finalmente, el estudio de las masculinidades con relación a los vínculos entre heterosexualidad y homosexualidad masculina.

De una u otra forma, en este libro se replantean los debates señalados y se hacen nuevas aportaciones al tema. Por lo tanto, no dudamos que venga a enriquecer el conocimiento científico sobre los hombres (mexicanos) y la construcción de masculinidades en el país. Ello no hubiera sido posible sin la colaboración de las y los académicos que se dieron a la tarea de escribir y compartir sus investigaciones.

Sin duda, la colaboración y publicación de trabajos de académicos de Instituciones de Educación Superior (IES) del país y del extranjero, como la Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Veracruzana, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Autónoma de Tamaulipas y la Brown University, da cuenta de la importancia de productos de investigación que desde el género estudian a los hombres y la construcción de masculinidades en México.

Los coordinadores
Ciudad Victoria, Tamaulipas

Preámbulo. El orden de género y los estudios sobre la masculinidad¹

Nelson Minello Martini
El Colegio de México

Casi al finalizar la primera década del siglo XXI, en México se produce un considerable volumen de textos dedicados a estudiar a los varones (o a los hombres, como se prefiera).²

Quedaron atrás los tiempos cuando prácticamente teníamos sólo la investigación valiosa y pionera de Matthew Gutmann (1995). Ahora numerosos autores y autoras han publicado libros, contribuido en compilaciones, aportado sus trabajos; varias revistas (*La Ventana, Nueva Antropología, Desacato, El Cotidiano, Estudios Sociales* y otras que escapan ahora a mi memoria) han dedicado números monográficos al tema; se ha creado una vigorosa asociación de estudios de género de los hombres; se organizan reuniones nacionales e internacionales; en suma, se trabaja, se estudia, se reflexiona y se produce conocimiento sobre el tema.³

Si miramos hacia América Latina y el Caribe también encontramos investigaciones sobre varones en prácticamente todos los países. Viveros (2001) analiza trabajos realizados en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala, México, Perú, Puerto

¹ Esta es una versión ampliada de una conferencia ofrecida en el III Congreso de AMEGH, realizado en Ciudad Victoria, Tamaulipas, en marzo de 2009. Agradezco a los y las participantes las críticas, comentarios y precisiones posteriores a la conferencia que enriquecieron estas reflexiones, de cuyos errores o aciertos soy el único responsable.

² Utilizo “varones” porque claramente evita la vieja confusión de hombres y género humano.

³ Presentar un mero listado de todos estos trabajos excedería con mucho la extensión de un texto como éste.

Rico y Uruguay, cuyos autores y autoras están presentes en nuestras inquietudes académicas y políticas.

Por un lado, debemos congratularnos por la existencia de toda esta producción y la pujante preocupación por entender, encontrar el sentido del mundo masculino. Por otro, aunque parezca paradójico, preocuparnos por una (cierta) ausencia de reflexión teórica y epistemológica.

La inquietud sobre la producción teórica en estos temas no es nueva. La han expresado en distintos momentos Lynn Segall (1990), Kenneth Clatterbaugh (1990), Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne (1994), Jeff Hearn y David Collinson (1994), Minello (2002), entre muchos otros y otras. La amplitud del lapso, desde los primeros momentos de la investigación sobre varones hasta pocos años atrás, parece indicar que el problema continúa planteado; y posiblemente por la propia característica lógica de los estudios de masculinidad, como se señala en la sección siguiente.

Robert W. Connell —cuyos planteos son quizás los más influyentes en América Latina— presenta una paradoja, que en buena parte origina estas reflexiones, al establecer que: “la masculinidad no es un objeto lógico a partir del cual pueda producirse una ciencia generalizadora”. Y lo reafirma cuando escribe: “Todas las sociedades tienen explicaciones culturales del género pero no todas tienen el concepto de masculinidad” (Connell, 2000: 103).

En buena parte, de forma autocrítica digo que me maravilla y, de alguna manera, desconcierta que la utilicemos con tanta liberalidad. Incluso la convertimos en plural, en una visión que ahora sospecho está muy cerca del viejo pensamiento empirista.

El proceso histórico puede ayudarnos a comprender el desconcierto mencionado. Los estudios de masculinidad aparecieron fundamentalmente en países de cultura anglosajona: Estados Unidos, Gran Bretaña, Australia... Son los herederos de los llamados *men's studies*.⁴ Vendrell (2002: 36) señala de manera certera la fuente y la influencia de ese pensamiento:

el centro y cabeza visible de estas tendencias se encuentra en los Estados Unidos, que cabe concebir como el mayor productor de sentido en el mundo contemporáneo de la globalización, y cuya cultura académica, empeñada, como por otra parte es lógico, [se

⁴ La otra gran vertiente de los estudios sobre varones postula la existencia de una dominación masculina a partir del control de la capacidad de generar vida de las mujeres. Véanse, entre otros, a Maurice Godelier (1980), Françoise Héritier (1996), Pierre Bourdieu (2000) y también Elias (1994).

propone responder] a las necesidades de la sociedad norteamericana. [...] El resultado es la exportación de los *men's studies* y de todos sus presupuestos teórico-metodológicos al conjunto del globo, marcando una nueva agenda para la investigación en ciencias sociales [...] tengan o no algo que ver los problemas psicológicos de los varones de clase media norteamericana con los del resto del mundo.

Aunque autores como Connell o Kimmel destacan el carácter histórico de la masculinidad, aquellos *men's studies* —y ello se heredó, quizá subrepticamente— se preocupan de manera fundamental por la subjetividad de los varones, con una visión individualista que deja poco espacio a la historicidad del concepto. En muchos autores hay un reconocimiento de este componente temporal, pero generalmente el análisis se limita al sujeto y su entorno más o menos inmediato (ego, la familia, los amigos, el mundo del trabajo... pocas veces aparece la sociedad como tal, como totalidad compleja que es).

Por otra parte, sabemos que las situaciones sociohistóricas en las que surgen los estudios —por lo menos en ciencias sociales— influyen decisivamente en la construcción e interpretación de los datos. Insisto entonces en recordar algo bastante obvio pero quizás pasado por alto —naturalizado, por así decir—, que las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales de aquellos países son muy distintas de las que reinan en nuestras naciones. Por principio de cuentas, allá la desigualdad —económica, pero también social y cultural— es menor mientras el imperio de la ley es mayor y el aparato judicial es más fuerte, definido e independiente; la condición de persona y de ciudadano está construida con bastante solidez; aunque existen diferentes comunidades en su seno, la sociedad es mucho más homogénea que las latinoamericanas; por último, pero igualmente importante, la relación de los individuos con Dios es distinta.

Asimismo, recordemos la masculinidad moderna como emergiendo en el ya lejano siglo XVI, con el crecimiento de las ciudades, la creación de los imperios de ultramar, las guerras religiosas europeas, los cambios en la sexualidad y la concepción del individuo y la individualidad (Connell, 2003).

Insisto en esta visión porque refuerza la idea de un acontecimiento histórico de larga duración (de acuerdo con la feliz concepción de Braudel, 1968), que se refiere no solamente a la subjetividad individual sino, y en grado relevante, a las condiciones sociales, económicas y culturales de la sociedad. No hay que olvidar que para este autor el momento de la larga duración es el de las estructuras.⁵

⁵ Fernand Braudel define estructura de una manera amplia, que considero muy útil para nuestras preocupaciones: sostiene que “aquello que en la masa de una sociedad resiste al tiempo, perdura, escapa a las incertidumbres y sobrevive con obstinación y éxito”.

Mencionar hoy en día la religión en un mundo occidental desacralizado puede parecer poco importante. Sin embargo, en tanto la masculinidad es un proceso que lleva ya varios siglos, la religión, sin duda, tuvo fuerte influencia en moldear un imaginario colectivo que todavía conserva rasgos de esa presencia. No necesito hacer hincapié en que las dos formas de vincularse con la divinidad —en un caso, directamente; en otro, a través de los vicarios de Cristo— crearán y crean distintos tipos de personas. Y esta diferencia, en el estudio de los varones —y mujeres, por supuesto, y otro(s) género(s) que pueda(n) existir— tiene consecuencias disímiles para la dominación masculina.

En resumen, nuestras coincidencias son que tanto los países donde surge el concepto como los nuestros pertenecen al mundo occidental y están inmersos en un sistema capitalista. Pero las diferencias económicas, sociales, culturales, simbólicas son enormes. Hay demasiadas disparidades como para no preocuparnos, aunque en América Latina, con pocas excepciones, hemos adoptado sin mayores objeciones el planteo anglosajón de la masculinidad.

Estimo que una de nuestras tareas como intelectuales es reflexionar y criticar esos enfoques teóricos a la luz de las condiciones de América Latina, para poder aplicarlos con provecho tanto en nuestros estudios como en las acciones políticas.

Por ello, con este texto —sin pretender ser original— quiero plantear una opción que quizás pueda parecer ilógica o por lo menos extravagante: centrarse en el análisis del orden de género en la sociedad a la que pertenecen los varones que son nuestro objeto (sujeto) de estudio, más que continuar los estudios de los hombres a secas.

Cuando el pensamiento feminista —a mediados de la década de los setenta del siglo pasado— acuñó la categoría “género”, dio un gran paso adelante para comprender fenómenos sociales —colectivos e individuales— que permanecían ocultos hasta esos momentos.

La mayoría de quienes estudiamos a los hombres adoptamos esa categoría (por lo menos en el discurso), pero posiblemente no reparamos en que la misma no está exenta de dificultades.

Hawkesworth (1999), en un fascinante artículo, señala distintas formas, maneras y estilos en los que ha sido utilizada la categoría. Seleccione algunos ejemplos, el género ha sido:

- Analizado como un atributo individual (Bem), una relación interpersonal (Spelman), un modo de organización social (Firestone, Eisenstein).

- Descrito como un efecto del lenguaje (Daly, Speder), una cuestión de conformismo conductual (Amundsen, Epstein), una característica estructural.
- Denunciado como una cárcel (Cornell y Thruschwell) y en otro extremo como esencialmente liberador (Irigaray).
- Entendido por algunos como un fenómeno universal (Lerner) y por otros como una consecuencia histórica de la sexualización cada vez mayor de las mujeres en la modernidad (Riley).

Hawkesworth continúa con una larga lista que permite ver claramente que la categoría es entendida de muchas maneras, cada una de las cuales tiene distintas consecuencias epistemológicas, teóricas y metodológicas, sin hablar de las políticas.

¿Hasta qué punto somos conscientes de estas diferencias? ¿Hasta qué punto nos prevenimos de aquellas que no compartimos?

Considero que uno de los caminos para iluminar el camino es considerar al género una categoría de análisis, heurística, productora de conocimiento —como, por otra parte y veremos más adelante, propone Joan Scott— y no solamente como una herramienta descriptiva. Conviene entonces regresar a las formaciones primigenias de la categoría.⁶ Gayle Rubin (1975) señaló que su objetivo era “llegar a una definición más desarrollada del sistema sexo-género por una lectura algo idiosincrática y exegética de Lévy-Strauss y Freud [en buena parte a la luz de Lacan]”, examinados desde el pensamiento de Marx que proporciona “una economía y una política de los sistemas de sexo-género” (Rubin, 1975: 136).

En otras palabras, estudiar la estructura de parentesco porque es “una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica”;⁷ tener en cuenta el psicoanálisis, con Lacan, pues significa “el estudio de las huellas que deja en la psique del individuo su conscripción en sistemas de parentesco” y “describe la transformación de la sexualidad biológica en los individuos al ser aculturados” (Rubin, 1975: 122), mientras el análisis marxista de los sistemas sexo-género permite

⁶ No desconozco otros antecedentes en el estudio de género, como los de Stoller por ejemplo, pero estimo que éstos se inclinan hacia un aspecto subjetivo y yo prefiero, como señalo en el texto, una visión societal, no centrada en el individuo (aunque no lo desconozca). Puede verse una periodización de los estudios de género en Gomáriz (1992).

⁷ Rubin recuerda a Evans Pritchard cuando éste habla del “matrimonio de mujer” de los Nuer, donde “la paternidad [pertenece] a la persona en cuyo nombre se da la dote en ganado para la madre. Así, una mujer puede estar casada con otra mujer y ser marido [de esa mujer] y padre de sus hijos, aunque no sea el inseminador”. Aquí es clara la distinción entre sexo y género.

develar aquello que el concepto de intercambio de mujeres oculta (es decir, la división social del trabajo).

Joan Scott, en un artículo presentado diez años después del planteo seminal de Rubin, señala que el desafío es:

de carácter teórico. Requiere el análisis no sólo de la relación entre experiencia masculina y femenina en el pasado, sino también de la conexión entre la Historia pasada y la práctica histórica actual. ¿Cómo actúa el género en las relaciones sociales humanas? ¿Cómo da significado el género a la organización y percepción del conocimiento histórico? Las respuestas dependen del género *en tanto que categoría analítica* (Scott, 1990: 27, cursivas mías).

Y expresa su conocida definición de género: un elemento constitutivo de las relaciones sociales y una forma primaria de relaciones significantes de poder (Scott, 1990: 44), con cuatro elementos: *símbolos culturalmente disponibles, conceptos normativos, política e instituciones (estatales y sociales)* y, en cuarto lugar, la identidad subjetiva (Scott, 1990: 45-46; cursivas agregadas).

Scott destaca que ninguno de estos cuatro elementos opera sin los demás, pero no lo hace simultáneamente ni como reflejo; de hecho, este funcionamiento es parte de la investigación (1990: 47), al mismo tiempo que reconoce que el nudo teórico está en las relaciones de poder: “establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y simbólica, *de toda la vida social*” (1990: 48; yo subrayo).

Insisto en destacar que en estas concepciones de género el individuo está presente, pero también la sociedad. No hay un divorcio que privilegie uno u otro de los términos. Norbert Elias es uno de esos pensadores que fructuosamente se negaron a reconocer una dicotomía individuo-sociedad. Sostuvo que la sociedad puede verse como la:

[i]magen de muchas personas individuales que por su alineamiento elemental, sus vinculaciones y su dependencia recíproca están ligadas unas a otras del modo más diverso y, en consecuencia, constituyen entre sí entramados de interdependencia o figuraciones con equilibrios de poder más o menos inestables del tipo más variado como, por ejemplo, familias, escuelas, ciudades, capas sociales o estados (Elias, 1982[1970]: 16).

Aquí no hay dicotomía sino unidad, ni privilegio de una sobre otro sino una relación donde la estructura, creada por los seres humanos, los moldea pero estos influyen sobre ella.

Elias nos habla además de un proceso —es decir, por un lado movimiento y por otro interdependencia— de trabajo histórico y del privilegiar una línea de larga duración que permite comprender mejor el presente. Este autor analiza la interdependencia de procesos sociales y las relaciones de poder que contribuyen a configurar la realidad y darle sentido (Varela, 1994). Nótese como estos planteos eliasianos coinciden con los de Rubin y Scott acerca del género.

En suma, como nos muestra Hakesworth, podemos utilizar género de diversas formas y maneras, pero si queremos profundizar en la propuesta del orden de género debemos entenderlo como categoría analítica, productora de conocimiento, y tener en cuenta que: 1) es relacional, es decir que existe en presencia de los otros géneros que pueden concurrir en una sociedad; 2) es una construcción histórica, o sea, que no es algo estático sino que se desarrolla en el tiempo y de manera distinta según las características específicas de cada sociedad, que muestra cambios pero también permanencias porque la historia es ambas cosas; 3) tiene una estrecha relación con otros ejes de diferenciación social, entendiéndolo por tales, en este momento, fundamentalmente la clase social y la etnia-raza (pero podría pensarse también en la generación u otras circunstancias); 4) las relaciones entre los géneros y entre estos y otros ejes de diferenciación social son complejas y pueden ser contradictorias.

Regreso ahora a lo planteado al comienzo de estas reflexiones. La masculinidad no es un objeto lógico del cual pueda producirse una ciencia generalizadora.

Comienzo por señalar algo conocido, las dos grandes visiones de la sociedad, para luego vincularlas con el género. Están quienes ven a la sociedad como la sumatoria o agregación de los individuos (o grupos sociales claramente delimitados); el énfasis está puesto en la persona física; de hecho, no hay prácticamente conflictos y las diferencias se resuelven mediante la negociación (supuestamente entre iguales). Estamos aquellos que vemos a la sociedad como algo más que el conjunto de seres humanos que la integran. Hay individuos, grupos, estructuras, conflictos y relaciones de poder.

Una u otra visión afecta al género. Para los primeros, es un atributo personal que permite clasificar a los seres humanos. Sus enfoques preferidos serán microsociales y la metodología oscilará casi siempre entre el individualismo metodológico y la etnometodología. Para los segundos, aquellos para quienes la sociedad es algo más complejo que la pura agregación de individuos, la realidad social es una construcción colectiva de sentido; lo real es creado y recreado a través del proceso de institucionalización del comportamiento (y aquí tendríamos a Marx, Durkheim, Weber, pero también Berger y Luckmann y muchos otros).

Quienes compartimos esta posición analizamos estructuras estructurantes, nos preocupamos por la historia y, más que contexto, buscamos las *conexiones* entre

individuo y sociedad. Digo conexiones y no contexto porque este último tiene una connotación de entorno, algo que está fuera, mientras que la conexión supone enlace, trabazón. El género es, entonces, una construcción social, una estructura de la sociedad que se articula con otras.

Hablar de estructuras a comienzos del siglo XXI puede tener sus peligros. Cierto es que algunos enfoques en ciencias sociales privilegiaron la estructura por encima de los individuos (quizás la formulación paroxística es la de Althusser cuando sostiene que los hombres son los “portadores” de las estructuras). Pero ni son todos ni siquiera mayoría y ya han sido suficientemente criticados como para desechar sin más la idea de estructura.

Pero volvamos a nuestro interés principal, el concepto de “orden de género” entendido como la compleja estructuración de los géneros en una sociedad dada. En otras palabras, una cartografía en tres dimensiones de las relaciones generalmente conflictivas y contradictorias entre varón-mujer, varón-varón y mujer-mujer (De Barbieri, 1992) así como la totalidad (en el sentido de Kosic, 1967) de las relaciones de género en una sociedad y momento dados.

Entendidos así, los estudios de los hombres nos exigirían no sólo prestar atención al individuo, a la persona que queremos estudiar y en todo caso a su entorno más o menos inmediato, sino comprender su vida como un proceso donde intervienen no sólo la voluntad y elecciones personales sino los antecedentes de su familia de origen, su historia educativa, de trabajo, de amor y de sexualidad, conjuntamente con la organización social, cultural y económica de la sociedad. El resultado de la construcción intelectual sería un continuo individuo-sociedad que permitiría ofrecer más y mejor conocimiento.

La tarea no es fácil. Resulta complicado entretejer individuo y sociedad, más aún si, como sabemos, las velocidades de cada uno de los procesos son distintas.

Habrá que inventar, con base en los autores y teorías adecuados, una forma de trabajo que permita recrear ese, en palabras de Elias, “proceso civilizatorio” (que no era lineal, por cierto).

Así como la economía y otras ciencias sociales elaboraron regionalizaciones del país, así también deberíamos tener una del orden de género en México.

Pienso que tal re-construcción del territorio mexicano visto con la lente del género podría mostrarnos la situación actual de las relaciones de género (su distribución desigual del poder, las contradicciones entre los géneros pero también intragéneros, etcétera).

A modo de hipótesis me permito plantear dos líneas de trabajo: una histórica, construyendo una periodización del orden de género; otra que llamo cultural, que señalaría las distintas configuraciones de ese orden de género en el país.

En el caso de la primera propuesta podríamos saber si la transición Colonia-Independencia, la industrialización porfiriana, la Revolución de 1910, la transformación de un México rural en otro urbano, la metropolización de algunas ciudades, los cambios de un Estado natalista a otro controlador de la fecundidad, la presencia de las mujeres en el mercado de trabajo, los cambios en la composición por sexo de la educación, las luchas sindicales y de los movimientos sociales y partidos para una democratización de la sociedad mexicana, para no citar sino algunas manifestaciones sociales, provocaron (o no) cambios en los equilibrios de poder que encierra el orden de género.

Con la línea fundamentalmente cultural que sabríamos si habría un orden de género propio del sureste y otro del norte, por ejemplo, —y por lo tanto una dominación masculina con características específicas en cada caso— podríamos establecer si existen diferencias —como supongo— en un contexto rural comparado con otro urbano; asimismo, afinar las particularidades de un orden de género relacionado con la presencia mayoritaria de una y otra clase social o de poblaciones indígenas y otras manifestaciones sociales.⁸

Ambas propuestas no son independientes, sino interrelacionadas. Pero, como señaló Scott en su momento, no están vinculadas de manera mecánica ni trabajan simultáneamente. Aquí también es parte de la investigación el comprender esas relaciones, sus acuerdos y sus conflictos, sus temporalidades.

Insisto en que ambas propuestas son sólo eso: proposiciones sujetas a los estudios empíricos correspondientes. Es posible que puedan o deban construirse otros cortes, más finos o teniendo en cuenta otras circunstancias de las que no me he percatado. En términos metodológicos y técnicos, las propuestas significan tanto trabajo cualitativo como cuantitativo. Búsqueda hemerográfica y de archivo —el texto de Rotundo (1993) puede ser un buen ejemplo—, reconstrucción de la vida cotidiana, encuestas, historias de vida, narrativa, entre otros.

La investigación sobre el orden de género podrá develar nudos y contradicciones de la dominación masculina que el estudio de la masculinidad deja a oscuras.

⁸ Por ejemplo, las regiones de Chiapas donde son mayoría los indígenas evangélicos, ¿tienen un orden de género distinto al de las regiones católicas o de religiosidad tradicional? ¿Los pueblos mormones o menonitas en el norte del país tienen un orden de género particular? ¿Cuál puede ser la estructura del orden de género en regiones dominadas por las bandas de narcotraficantes?

Primera parte
Masculinidades y sexualidades

El fetiche de la sexualidad masculina: ocho errores comunes¹

Matthew C. Gutmann
Brown University

La filósofa francesa Simone de Beauvoir escribió en *El Segundo Sexo* que “los hechos biológicos [proveen] una de las claves para la comprensión de la mujer”. No obstante, rápidamente añadió: “rechazo la idea de que estos hechos establezcan para ella un destino fijo e inevitable”.

Esta tesis revolucionaria, que apartó a los cuerpos femeninos de los destinos femeninos, ha sido una piedra angular del feminismo y de los estudios de la mujer por varias décadas. Algunas veces se ha capturado en el aforismo: la biología no es destino. Desde que Beauvoir escribió *El Segundo Sexo*, nuestra comprensión de los hechos biológicos mismos se ha hecho cada vez más compleja. No obstante, algunas verdades santificadas sobre los cuerpos han sido, más que otras, difíciles de desarmar. En este ensayo examino la noción del destino sexual de los varones, una cuestión que en general se da por sentada en el imaginario popular, pero que triste y extrañamente casi no es estudiada.

¹ Disculpas y agradecimientos a Eduardo Galeano (1982) por prestarme el subtítulo de su ensayo “Literatura y cultura popular en América Latina: diez errores o mentiras frecuentes”. Muchas gracias, además, a Oscar Misael Hernández y a la Universidad Autónoma de Tamaulipas por la invitación a participar en el III Congreso Nacional de Estudios de Género de los Hombres, en donde presenté este texto. Gracias también a los otros académicos estudiosos de varones y masculinidades, incluyendo Ondina Fachel Leal, Claudia Fonseca, Richard Parker, Ana Amuchástegui, Héctor Carrillo, Michel Kimmel, Raewyn Connell y Mara Viveros. Mucho de este texto está tomado del capítulo 2 de mi libro, *Fixing Men: Sex, Birth Control, and AIDS in Mexico* (University of California Press, 2007).

Por todo el mundo se pueden encontrar creencias sobre el rapaz apetito sexual de los varones. En los círculos académicos actuales, psicólogos evolucionistas afirman haber descubierto los motivos fundamentales de la lujuria masculina, una compulsión intrínseca de parte de los machos de la especie para esparcir sus semillas. En una introducción a esta nueva ciencia denominada psicología evolucionista, un escritor incita: “¿puede cualquier persona encontrar una cultura en la que las mujeres con un apetito sexual sin restricciones *no sean* vistas como más aberrantes en comparación con varones libidinosos?”.

Aunque descartemos con indiferencia tales afirmaciones biologists y universales (o a sus homólogos populares ampliamente difundidas), todavía debemos considerar la escasez de buen trabajo académico —feminista o de otro tipo— sobre la (hetero) sexualidad y la reproducción masculinas. Al no estudiar la sexualidad y la reproducción masculinas hemos dejado como incuestionable la conclusión común de los psicólogos evolucionistas de que, con respecto a la sexualidad, “la licencia masculina y la (relativa) reserva femenina son hasta cierto punto innatas”. Y en el caso de que haya alguna confusión respecto a la escasez de estudios sobre la sexualidad y la reproducción masculinas, ésta no es producto de algún prejuicio feminista en contra de los varones sino la fetichización general de la sexualidad masculina.

En una era de psicología evolucionista y de medicalización de todas las formas de (supuestos) procesos corporales, la creencia en la hipersexualidad de los varones se ha convertido, en no pocos contextos culturales, en algo como una ilusión totémica que trata la sexualidad masculina como naturalizada, como algo fijo y enteramente distinta de la sexualidad femenina.

Para una crítica de tal fetichización de las sexualidades masculinas, las teorías feministas de las desigualdades de género pueden proveer el marco dentro del cual desarrollemos el estudio de los varones, la sexualidad, la reproducción y la masculinidad como parte integral de un proyecto más general de explorar la historia y la diversidad de los sistemas de género-sexualidad en el mundo.

En particular, esta intervención está guiada por la pregunta retórica de la filósofa Wendy Brown (2001: 4): “¿qué sucede cuando las creencias que mantienen unido un orden político se conviertan en fetiches?”. Como si se estuviera bajo una maldición que pasa de una generación a otra, las características de comportamiento supuestamente innatas de los varones —que según emergen de la testosterona y el ADN— se construyen en un fetiche de la modernidad tardía, modelado a partir de creencias políticas que mantienen unido un antiguo orden de género.

Lo que los investigadores de la salud dicen acerca de la sexualidad masculina, por ejemplo, aun si simplemente por implicación, puede y tiene una cadena de consecuencias entre aquellos que buscamos representar. Que el tema tan amplio y cotidiano

de la heterosexualidad y la reproducción masculinas haya pasado tanto tiempo sin recibir mayor atención en la antropología y en las otras ciencias sociales, demuestra tanto la importancia como la urgencia de la tarea que tenemos ante nosotros, porque al dejar estos temas de lado sin examinarlos y sin analizarlos se hace demasiado cómodo depender de biologismos fáciles que reducen a los varones y sus sexualidades al varón y su sexualidad en singular.

En pocas palabras, si llegamos a resolver (o comenzamos a problematizar) el tema del destino corporal de las mujeres hace más de cincuenta años, ¿por qué el mito del destino sexual de los varones todavía prevalece en la cultura popular y por qué continúa en su mayor parte sin ser cuestionado en las sedes académicas?

Una de las claves para responder a esta pregunta puede que se encuentre en “el modelo de influencia cultural” en el que las diferencias culturales proveen una pátina de diversidad sexual que se extiende sobre los cuerpos masculinos y femeninos primordiales. Esto habla del dilema central en la investigación occidental sobre la sexualidad en los últimos 100 años: la interacción entre los cuerpos materiales y los significados culturales en el proceso de lamerse, chuparse, insertarse, envolverse, treparse y bajarse el uno al otro. En la formulación, el modelo de influencia cultural se utiliza para describir la sexualidad tanto de varones como de mujeres, de tal forma que “la sexualidad es vista como el material básico —un tipo de plastilina universal— sobre el que la cultura trabaja, una categoría naturalizada que permanece cerrada a investigación y análisis”. Con el modelo de influencia cultural uno puede encontrar un rango de prácticas mutuamente exóticas y repugnantes transculturalmente, pero cada una no es más que un guión de la básica esencia corporal subyacente de los seres humanos.

Como un amistoso anexo a la crítica hacia la perspectiva de que la cultura constituye una mera influencia epifenoménica sobre la sexualidad, yo agregaría que en la investigación feminista —aunque ciertamente no en el imaginario popular— el cuerpo masculino, mucho más que el cuerpo femenino, todavía es de muchas maneras considerado como precargado de fábrica con un predecible disco duro de plastilina.

La noción, por ejemplo, de impulso, urgencia o apetito sexual ha sido repetidamente cuestionada y explorada en alguna sofisticada literatura feminista sobre las sexualidades de las mujeres. Para un *corpus* de trabajo similar acerca de varones, sólo la teoría *queer* y estudios de sexo con el mismo sexo pueden hacer algunas aportaciones a los tratamientos de las sexualidades ampliamente variados, complejos y de diferentes matices.

Es el momento propicio para quebrar nuestro burdo entendimiento de las heterosexualidades masculinas, es decir, para considerar la despreciada categoría sin marcación del macho heterosexual que, a pesar de y tal vez precisamente por su

dominación oculta en modelos de sexualidad, por demasiado tiempo se ha dado por hecho su carácter determinante y se ha quedado sin el debido estudio. Y al paso que hacemos esto, también podríamos tener presente el juicio cautelar de Raewyn Connell (1987: 63-64) con relación a los constructivistas sociales, quienes enfrentan, como grupo, dificultades acerca de la dimensión corporal de la sexualidad. Los procesos y productos corporales: excitación, orgasmo, embarazo y parto, menarquía y menopausia, intumescencia y desintumescencia, semen, leche y sudor. Colocar un énfasis en la historicidad de la sexualidad, tal como Foucault y sus seguidores lo hacen, con frecuencia marginaliza estas cuestiones. No debemos continuar ignorando la confluencia de parámetros biológicos y culturales sobre la sexualidad, y cómo estos factores se alimentan y se transforman mutuamente.

La táctica antropológica de primero conseguir claridad conceptual en los márgenes sociales nos ha servido bien, pero ahora es necesario llevar las lecciones aprendidas a un estudio dentro de los márgenes. En sucesivas olas conceptuales, primero uniendo el sexo o la sexualidad y los sistemas de género, luego apartándolos, y no sólo analíticamente, con una conexión más reciente de la sexualidad y el género otra vez en una síntesis feminista posfreudiana, hemos aprendido un par de cosas acerca de tratar de manera estrecha la sexualidad como biología y el género como cultura.

Esto resulta importante porque si la sexualidad masculina está biológicamente determinada y el resto de lo que hacemos es la paja genérica, entonces el amplio rango de deseo sexual, temor, placer, preocupación, obsesión, fantasía, experiencia y práctica masculinas está meramente dispuesta para ser descubierta de forma obediente y documentada y para nada más.

Se ha escrito relativamente poco, por ejemplo, acerca de varones heterosexuales que *no* disfrutaban del sexo, que no lo disfrutaban de forma frecuente, y que no lo extrañan cuando no lo tienen. Los informes acerca de tales tópicos son realmente excepcionales. Entre los raros recuentos, en un intento de refutar el “pensamiento freudiano [...] de que cada persona tiene una cierta cantidad de energía sexual innata que debe ser expresada de alguna manera”, Karl Heider (1976: 195) escribió que en el Gran Valle Dani en Indonesia, al menos en los años sesenta cuando realizó su trabajo de campo, había un estándar de cuatro a seis años de abstinencia sexual posparto y más digno de atención aún era el hecho de que nadie daba señales de infelicidad o estrés como resultado de tal celibato. Entre los hijras en la India, Nanda (1991: 29) escribe que su “emasculación es su ‘prueba’ culturalmente definida de que no experimenten deseo o satisfacción sexuales como varones”.

Y en cuanto a investigaciones sobre el cambio de identidades y prácticas de género en la ciudad de México, un amigo me confesó: “honestamente, te diré que el sexo nunca ha sido tan importante para mí como parece ser para un montón de otros

varones” (Gutmann 2000: 211). Sin embargo, la escasez de tales recuentos puede llevarnos transculturalmente a asumir de forma ingenua: 1) que la mayoría de los varones no son así y 2) que sabemos cómo son la mayoría de los varones con respecto a la sexualidad y la reproducción.

Los antropólogos rara vez pueden encontrar algún placer perverso al grabar el galanteo polimorfo de varones y mujeres de todas edades, formas y tipos. Pueden ser observadores agudos de la variedad y amplitud sexuales, y mantener una alergia fóbica a los tipos ideales y las normas de la normatividad. Pero pueden también resguardar la sospecha de que la mayoría de los varones heterosexuales se sienten y se comportan de cierta manera (con un impulso sexual innato, digamos).

El camino usual en contra de este predicamento en la antropología cultural contemporánea es enfocarse en lo local y evitar cualquier presuposición de experiencias panhumanas, es decir, al recurrir a la presunción localista de la antropología: “las creencias y las prácticas son *sui generis* en cada locación en cada punto en la historia”. Esta orientación ha sido particularmente importante y necesaria en respuesta a la medicalización de los cuerpos humanos y las declaraciones biomédicas con relación a la normalidad y la patología corporales.

Como alguien que ha pasado una buena parte de los últimos 20 años en el centro y el sur de México, estoy muy consciente de los peligros de la generalización por regiones y qué decir acerca de poblaciones enteras de estado-naciones; y aún también en agrupaciones más pequeñas en todo lo referente a la sexualidad, la reproducción, los varones y la masculinidad o cualquier otra cosa. Sin embargo, mi propósito en este trabajo es plantear una serie de preguntas que, espero, sean relevantes en más de un contexto histórico y cultural.

Como una manera de explorar ideas pertinentes y hacer burla de estas concepciones equivocadas, ofrezco la siguiente lista de errores comunes y mentiras sobre los varones y la reproducción, una incursión conceptual general en las sexualidades de los varones.

La procreación y la salud reproductiva son cuestiones exclusivas de mujeres

Obviamente mucha gente sabe que la reproducción no es un asunto exclusivo de las mujeres. Sin embargo, vale la pena notar que esta realidad es menos obvia de lo que debería ser, como se hace evidente en el hecho de que en algunas colecciones recientes e importantes sobre reproducción, género y salud, los editores fueron incapaces de incluir artículos que trataran substancialmente sobre los varones y la reproducción.

Para subrayar la ausencia de los varones de las discusiones sobre reproducción otros hablan de “varones ausentes y problemáticos en cuanto a sus roles reproductivos masculinos”. El hecho de que los varones hayan estado ausentes de los estudios de reproducción es por sí mismo problemático. El desafío ahora es incorporar a los varones en este campo sin perder de vista los aspectos políticos de la reproducción.

Afortunadamente, en el descubrimiento de este eslabón (¿gameto?) perdido en la historia de la reproducción y la sexualidad hemos sido capaces de construir —sobre la base de la literatura existente— acerca de temas como mujeres y reproducción, paternidad y varones que tienen sexo con otros varones. Se puede decir, sin duda, que la inclusión de varones en cualquier de los campos debe ser más que una cuestión de añadir varones y batir la mezcla, aunque hasta eso puede ser una manera de empezar.

Con ingeniosidad, los teóricos *queer* y las feministas de la segunda y tercera olas se han embarcado en la tarea de marcar la heterosexualidad como normativa y nada más. Como en el caso de la “heterosexualidad obligatoria” hemos entendido que la supuesta categoría de la (hetero) sexualidad masculina ha sido mucho tiempo empleada como suplente, la inmaculada, de todas las formas de sexualidad. Sin embargo, sacar analíticamente a los varones heterosexuales de sus closets inmaculados, mostrando que tienen sexualidades particulares y no tipos universales de sexualidades, era lo único que se les hacía. Hasta apenas recientemente en la academia feminista han permanecido en la sombra del closet, y más bien desnudos en su heteronormatividad.

La cuestión no es sólo cómo representar de la mejor manera posible las perspectivas y experiencias de la población de varones que están comprometidos en la reproducción de alguna u otra manera ni simplemente cómo discutir la diversidad de las heterosexualidades masculinas en relación con derechos de reproducción, comportamiento y tecnologías. El reto es desarrollar este campo sin perder la perspicacia clave del feminismo y de la teoría *queer* con relación a la inequidad y el privilegio, en particular las restricciones reales corporales y sociales que las mujeres y los varones enfrentan.

En el caso de los varones, entonces, podríamos preguntarnos cuál sería el anverso de la siguiente caracterización de Lynne Segal (1994: 148-149): “la complejidad de lo social es ignorada, reducida a generalizaciones sobre relaciones fijas de poder —como si fueran las menos poderosas en la sociedad, como las madres con frecuencia lo son, es ser y ser percibido como, simplemente sumiso y sin poder”. ¿Qué hay de los varones que son percibidos como poderosos: esto los convierte en poderosos de manera automática en todos los contextos, incluyendo los más íntimos sexualmente?

Sorprendentemente existen pocos estudios de género que se enfocan tanto en algunos contextos para ciertos temas de investigación, también tiene graves retrocesos

cuando uno examina un tema tal como la reproducción. En la floreciente literatura sobre partos y parteras, por ejemplo, a los varones raramente se les da más que una mención de paso, a pesar del rol central que puedan tener antes y después del nacimiento mismo de un niño. Con respecto a la infertilidad, los varones han sido tratados como irrelevantes, o si se incorporaron a los estudios fueron ellos quienes se negaron a considerar la posibilidad de que tuvieran el problema.

Después de las conferencias internacionales en el Cairo, en 1994, y en Beijing, en 1995, la intersección de la política y la reproducción, y la incorporación de varones en los asuntos de salud reproductiva han recibido una sanción estatal en la mayor parte del mundo. Tan necesarias como parezcan estas modificaciones y tan bueno como resulte el involucrar a los varones en los estudios académicos sobre la reproducción, tal como en el desarrollo del campo y del cambio de Mujeres en Desarrollo a Género y Desarrollo, existen riesgos involucrados. Dentro de la antropología, sólo en la investigación sobre el VIH, los varones, la sexualidad y la salud reproductiva han sido estudiados y discutidos extensivamente.

La salud reproductiva tiene que ver con las mujeres en general y los varones y mujeres portadores de sida

La epidemia del sida convirtió a los varones en sujetos relevantes con relación a la reproducción y la sexualidad, al menos en la medida en que la salud de los varones y de sus parejas sexuales estaba involucrada. Inicialmente considerado un tema de salud para varones gay y varones que tenían sexo con varones pero que no se identificaban a sí mismos como gays —en el condescendiente lenguaje de la salud pública estos varones fueron etiquetados colectivamente como un “grupo de riesgo” significativo—, especialmente cuando los estudios epidemiológicos mostraban un crecimiento geométrico del contagio en partes del sur de África y en el subcontinente indio.

De manera pronta, los varones heterosexuales y su higiene del prepucio, infecciones transmitidas sexualmente (ITS) e idiosincrasias del sexo seco fueron analizados cada vez más. Como en otras partes del mundo, la salud reproductiva y la sexualidad en América Latina fueron catalizados con campañas del sida, medicamentos y prácticas sexuales más seguras, y han permanecido ahí.

En América Latina, entre los destacados y las destacadas escritoras sobre heterosexuales, heterosexualismos y salud reproductiva masculina se encuentran Ana Amuchástegui, Juan Guillermo Figueroa, Norma Fuller, Brígida García y Orlandina de Oliveira, Ondina Fachel Leal, Susana Lerner, Nelson Minello, José Olavarría, Ivonne Szasz, y Mara Viveros.

La relación entre la heterosexualidad masculina, bisexualidad y homosexualidad es de central importancia en los estudios de varones, sexualidad y reproducción por una variedad de razones, de las cuales las deficiencias teóricas en los modelos existentes de la heterosexualidad ocupan buena parte. ¿Cómo los estudios de (homo) sexualidad masculina concuerdan con la sexualidad (hetero) masculina y con sexualidad humana en general?

El hecho es que el psicoanálisis no tiene un recuento del desarrollo de la heterosexualidad “normal” (que es, por supuesto, una amplia variedad de heterosexualidades) que se compara en riqueza y precisión con los recuentos que tenemos del desarrollo de las diversas homosexualidades y las llamadas perversiones. La mayoría de lo que uno puede extraer sobre la teoría psicoanalítica de la heterosexualidad “normal” es resultado de leer entre líneas en las lecturas sobre perversiones y homosexualidad. Sin embargo, las suposiciones basadas en lugares comunes y clichés sobre la heterosexualidad siguen siendo abundantes.

La reciente atención en cuestiones de salud pública en algunas partes del mundo hacia problemas como el cáncer testicular y de próstata (que afectan en especial a varones más jóvenes y mayores, respectivamente), disfunción eréctil (un problema que crece con el tiempo y las soluciones farmacéuticas) y la eyaculación precoz conciernen a ciertos tipos de preocupaciones de salud reproductiva de los varones, independientemente de su orientación sexual. Sin embargo, enfatizar las analogías masculinas a los problemas ginecológicos femeninos nos limita al desarrollar nuestra caja de herramientas conceptual en relación a las sexualidades masculinas.

Para darle textura y vigor al estudio de los varones, la sexualidad y la reproducción, debemos encontrar formas de extender y desarrollar la literatura feminista y *queer* sobre sexualidad, incluyendo bisexualidad. Entonces si las heterosexualidades masculinas ya no se consideran obligatorias ya no se entienden necesaria o generalmente como compulsivas.

Para los varones, la capacidad de procrear corresponde a la sexualidad, o una solución biológica para la reproducción de la especie...

Puede ser una coincidencia que los penes y los testículos puedan ser sitio de excitación física y placer sexual y que también estén tan íntimamente involucrados en la fecundación masculina. Pero la realidad continúa siendo, durante la mayor parte de la vida de los varones, que los penes y los testículos no se encuentran en alto grado de excitación. La erección no es el estado natural del pene. El pene erecto no es el pene *default*.

Claramente uno de los problemas principales con esta ecuación de la reproducción masculina y la sexualidad es que deja de lado todas las formas de sexo entre varones, una vez más la confirmación de masculinidad como homofobia. Comprender a los varones que tienen sexo con otros varones como, una vez más, una categoría borrada implica más que el reconocimiento directo de que los varones tienen sexo con otros varones sin conceder ningún pensamiento a la procreación.

En la historia de la sexualidad, los estudios de noción de actividad y pasividad entre varones que tienen sexo con otros varones también ha predominado como un marco analítico para la sexualidad heterosexual reproductiva; estos términos entonces conectan las heterosexualidades masculinas y femeninas con los *tops* y *bottoms* entre varones que tienen sexo con otros varones. Aquí también podemos aprender de etnografía reciente, por ejemplo Guillermo Núñez (1994), de homosexualidades emergentes que aclaran cómo la dicotomía activo-pasivo puede causar más problemas conceptuales de los que resuelve. Esta es una valiosa lección porque hasta ahora la (hetero) sexualidad masculina ha sido asociada con demasiada frecuencia y con demasiada caballerosidad con actividad (y agresión) en contraste con la (hetero) sexualidad pasiva y avergonzada de las mujeres.

Aún así, el sexo entre varones no es el único tipo de sexo no productivo que ocurre; no únicamente el sexo entre varones y mujeres no resulta en un embarazo de manera usual, pero la mayoría del sexo entre varones y mujeres es intencionalmente “no reproductivo”. Esto le otorga un mayor peso a la consideración de no reducir todas las discusiones de la sexualidad masculina a la reproducción masculina, es así tan importante como no reducir la reproducción masculina a los problemas de salud reproductiva masculina como disfunción eréctil, baja movilidad del esperma e impotencia. Los asuntos de placer y deseo (y la falta de), de la comodidad (o incomodidad) emocional, de fantasía (y miedo), todos estos factores están en juego en y a través de la vida sexual y reproductiva de los varones.

Un estudio reciente de varones que frecuentan clubs de *strippers* en Carolina del Norte, en Estados Unidos, provee aún más evidencia de por qué la sexualidad masculina debe estar separada de la reproducción masculina y hasta de actos sexuales básicamente masculinos. En este estudio se describe por qué algunos varones son capaces de gastar cientos de dólares cada semana para *no* tener sexo con mujeres y en el proceso descubre cómo, en lugar de una descarga sexual directa, los varones pagan para mirar y pasar tiempo con *strippers*.

La autora argumenta que los clubs de *strippers* proveen un espacio para muchos varones en los cuales sus sentimientos de impotencia psicológica encuentran un puerto seguro, apartados del mundo social en el que los varones tienen una autoridad reconocida. En resumidas cuentas, tal como la tan extensa y ampliamente citada

literatura sobre sexo con el mismo sexo, travestismo y política de transgénero ilustran, la separación de la reproducción masculina y la sexualidad masculina como categorías analíticas es indispensable.

El acertijo más difícil es cómo y cuándo recombinar estas categorías, y no sólo para propósitos analíticos, por ejemplo para explorar las vidas de miles de millones de varones para quienes la reproducción y la sexualidad están conectadas en formas palpables y cotidianas. Es evidente que las actividades como el coito y otras actividades sexuales como ocurren entre varones y mujeres han sido impresionantemente evitadas o ignoradas en los estudios académicos actuales. Uno esperaría que los antropólogos se interesaran en tales actividades al menos por sus cualidades habituales y ritualizadas.

A veces se dice que la reproducción de los varones está sujeta a su sexualidad —y específicamente en el logro de sus erecciones— algo que no se aplica para las mujeres. No obstante, llevar este argumento a su conclusión lógica, a menos que uno arguyera que todas las erecciones son iguales —y que todas las erecciones se alzan por las mismas razones—, es tan insensato como exagerar tales rasgos de la sexualidad masculina para considerarlas enteramente distintas de las formas en las que la reproducción femenina puede estar sujeta a su sexualidad. Tanto para los varones como para las mujeres parecería que la cuestión más relevante no son las supuestas maneras universales fisiológicas de responder a la estimulación sexual, sino qué causa qué tipo de respuestas, en qué contextos culturales, cuándo, cómo y por qué.

Los varones no asumen responsabilidad para el control de natalidad

Esta afirmación puede no ser un error real ni mucho menos una mentira sistemática. Muchos varones no asumen una responsabilidad sobre anticonceptivos, nunca lo han hecho ni lo harán. Más aún, ¿quién de los varones demanda anticonceptivos para varones? Internacionalmente, los únicos movimientos sociales coherentes entre varones que se identifican como varones son las luchas por los derechos y libertades de los gays. En ninguna parte del mundo los varones tratan de ganar un mayor control sobre su fertilidad a través de los implantes masculinos hormonales, inyecciones de silicón en sus conductos deferentes u otros métodos de anticoncepción. Ni tampoco los varones como una fuerza social cohesiva están demandando más condones y más vasectomías para las masas.

Aún hay una ausencia en gran parte del mundo de una historia de la participación de los varones en la prevención de embarazos. A qué grado los varones han tenido

experiencias paralelas con las descritas en el siglo XIX y XX en Sicilia, donde la práctica del *coitus interruptus* era ampliamente practicada y vista como un signo de respetabilidad. Dado que antes de la introducción de los métodos químicos, la “reversa” (como se le llamaba en Italia) era uno de los principales métodos anticonceptivos en otras partes del mundo, haríamos bien en indagar a qué grado el *coitus interruptus* “tuvo menos que ver con una renunciación ascética al placer, que con el empoderamiento”, beneficiándose en la vida y el amor.

Mientras, como las mujeres en México en ocasiones describen la situación anti-conceptiva “las mujeres ya saben de eso”. Las mujeres en México *se cuidan* cuando emplean uno o más métodos para no embarazarse. Las razones de esta situación no están del todo claras, es decir, qué tanto esta situación existe porque son las mujeres y no los varones quienes se embarazan, o porque los varones por naturaleza no compartirán la responsabilidad de la planeación familiar o porque las opciones anticonceptivas disponibles en el mercado global son marcadamente aquellas que las mujeres deben ingerir, insertarse o inyectarse.

Hay de hecho pocas opciones de control natal disponibles para los varones. ¿Por qué? ¿Hasta qué grado la cultura y la fisiología, por ejemplo, están implicadas en la falta de anticoncepción masculina? Los experimentos con hormonas masculinas del control de la natalidad y con tapones temporales de silicona para los conductos deferentes no han continuado su desarrollo y su difusión en el mercado para la enorme población de varones, supuestamente aprovechándose de las opciones anticonceptivas para mujeres.

La gran ignorancia, la desinformación y los temores infundados son al menos tan significativos como el peculiar y desatado machismo mexicano para comprender las razones de por qué pocos varones se hagan la vasectomía. Según muchos de los varones a quienes conocí y entrevisté en años recientes en las clínicas de vasectomía, la falta de conocimiento es una razón por la cual no hay más varones que se hagan una. Algunos varones y mujeres adquieren información sobre vasectomías de los servicios públicos, por medio de la televisión, el radio y los periódicos. Algunos más de los folletos disponibles en clínicas de planeación familiar, otros de enfermeras y doctores que trabajan en estas clínicas. De boca en boca, en especial de un varón a otro, es la forma más convincente de publicitar el procedimiento. Además, a lo largo de todo México, en los muros de clínicas de salud en muchas ciudades es común ver letreros pintados que anuncian la disponibilidad de realizarse una vasectomía en el interior del edificio, y así promueven la participación masculina en esta forma de anticoncepción permanente.

Sin embargo, en la mayoría de las situaciones clínicas que encontré, en los esfuerzos de promoción por parte del Estado, la vasectomía se presenta como un

asunto de elección individual y no en el contexto de las relaciones entre varones y mujeres, en las que el varón rara vez asume responsabilidad primaria por la anticoncepción. Los folletos oficiales, por ejemplo, no comparan la vasectomía con la ligadura de trompas para la mujeres, esta última siendo un procedimiento mucho más invasivo y debilitante temporalmente. El enfoque con la vasectomía es que este método de control de la natalidad está disponible si un varón decide aprovechar para sí mismo este servicio. No es sorprendente, quizá, que para los varones que sí eligen una vasectomía, realizarse una pueda ser difícil.

Es un error descartar la participación activa y la empatía de cualquier varón en la anticoncepción. Una conclusión de mi investigación sobre vasectomía en México es el gran alivio que expresan los varones de que ya no tengan que preocuparse de que las mujeres con quienes tienen sexo se embaracen. De manera no insignificante, varias mujeres en el mismo estudio reportaron un alivio similar de las preocupaciones de embarazo que habían compartido con los varones a lo largo de su vida sexualmente activa.

No obstante, al comparar las estadísticas de la participación de varones en lo que se considera de manera frecuente “formas [más] masculinas de control natal”, como el uso de condones y la vasectomía, las cifras varían enormemente de un país a otro (y en ocasiones de una región a otra dentro de los mismos países). Estos números, ¿representan algo fundamental acerca de las actitudes y prácticas culturales respecto a la sexualidad masculina? ¿Podemos, de alguna manera coherente, correlacionar la falta de predominio anticonceptivo entre los varones con “culturas machistas” nacionales particulares y su erosión últimamente, como lo nombra Teresita de Barbieri?

En última instancia, la participación de los varones en la anticoncepción no es sólo un asunto de elección individual, de culturas “machistas y no machistas” ni un asunto de varones contra mujeres, de aquellos que inseminan durante espasmos que duran unos pocos segundos versus aquellas que cargarán un feto por nueve meses. Para explicar lo que académicas brasileñas como Barbosa y Viera Villela (1997) llaman “la introducción de una cultura anticonceptiva” y lo que la antropóloga colombiana Mara Viveros (2002) llama “la cultura femenina anticonceptiva”, en la que las mujeres en todo el mundo son de manera abrumadora responsables del control natal, debemos considerar no simplemente a varones negligentes y pícaros que buscan ser absueltos de la responsabilidad de prevenir embarazos. También debemos indagar sobre el rol de los gobiernos en el control de la población, la planeación familiar y recientemente las campañas de salud reproductiva y sexualidad; sobre la iglesia católica en muchas partes del mundo, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), la Federación Internacional de Paternidad Planeada (IPPF) y sus

aflidos regionales, el Consejo de Población y las fundaciones Ford, MacArthur y Rockefeller en cuanto a los roles que juegan en crear un cultura femenina anticonceptiva.

Y de la misma manera decisiva, debemos examinar el papel que juega la industria farmacéutica al demarcar los límites de lo que sus investigadores consideran biológicamente posible y viable para asegurar estrategias de mercado. Algunas de estas instituciones han jugado un rol mucho mejor que otros al encontrar formas de moverse más allá de la supuesta regulación de fertilidad, sacudir la cultura femenina anticonceptiva, promover la participación de los varones y desarrollar un enfoque integral hacia la salud de las mujeres.

Como punto final respecto a los varones y la anticoncepción sería una lástima olvidar que, antes de los días de la píldora, muchos varones jugaban un papel importante en la prevención de la reproducción y que los condones y el *coitus interruptus* eran aspectos significativos en más encuentros heterosexuales que en la mayoría de las circunstancias actuales. Obviamente esta no es la situación actual, en la que 61% de todas las “mujeres en edad reproductiva”, que están casadas o en una unión consensual, están usando por sí mismas una forma de anticoncepción.

El impulso sexual de los varones es una aptitud (natural)

Este enorme tema está tan cargado de tradición popular que es difícil saber por dónde comenzar a develar los errores y mentiras. Quizá un lugar para comenzar sea plantear la siguiente pregunta: ¿qué pasó con el gen gay?, ¿a dónde se fue? Una respuesta, por supuesto, es que nunca existió y por lo tanto no se fue a ninguna parte. Más aún, las investigaciones que proclamaron el descubrimiento del gen gay eran irremediamente defectuosas porque se basaban en un constructo social (conocimiento y consenso sobre quién es gay en primer lugar) y luego intentaban encontrar su origen a partir de algunas semejanzas genéticas entre tales personas. Los aspectos atributivos y de adscripción a la homosexualidad, o lo que eso signifique, son imposibles de desmenuzar.

Igualmente problemático resulta lo que Roger Lancaster llama “genomanía y fetichismo heterosexual”. Como explica Roger Lancaster (2003: 256)

No creo que la homosexualidad sea realmente susceptible ni siguiera de una ‘buena’ investigación biológica. Como una actividad humana compleja, significativa y motivada, el deseo entre personas del mismo sexo no es comparable simplemente con atributos [sí, genéticamente relacionados] como el color de los ojos, el cabello, la piel, o la estatura.

La búsqueda inútil del gen gay es relevante para la cuestión de los impulsos sexuales masculinos en la medida en que son naturalizados de manera similar. Con varones heterosexuales parece que no hemos avanzado mucho en nuestro entendimiento de hasta qué grado son vistos —aunque ahora con la *imprimatur* de la psicología evolucionista y la prueba del nivel de hormonas— como si tuvieran su propia condición sexual homogénea. Por ejemplo, es realmente extraordinario que tengamos tan pocos estudios sobre varones y violaciones sexuales —los motivos, contextos e historias de violación— y la relación de poder y sexualidad para entender violación.

Uno de los mayores problemas con las versiones naturalizadas, y hasta medicalizadas, de la sexualidad masculina es que sirven para legitimar el militarismo, la violencia y la violación —en cualquier teoría biologista sobre el comportamiento masculino, uno esperaría encontrar una explicación al hecho de que la mayoría de los varones no matan ni violan, y sin embargo nadie trata adecuadamente esta deslumbrante refutación de la fetichización de la violencia y la sexualidad masculinas.

Los significados y las consecuencias de que los varones sean “sexualmente incontrolables” se verán muy diferentes si los varones se entienden como “culturalmente incontrolables” o como la vivienda de hormonas fuera de control. Más aún, el feminismo de la segunda y terceras olas involuntariamente contribuye al problema del razonamiento biologista. Lynne Segal (1994: 41) hace notar la “insuficiencia del científicamente respetable pero no obstante reductivo, modelo de sexualidad en uso en estos primeros escritos feministas, basados en la idea de impulsos y su represión o liberación”.

En el curso de explorar la influencia dominante en México de ideas relacionadas con una sexualidad intrínseca y totémica entre los varones de este país, también he encontrado que el estereotipo de que “los varones de verdad deben procrear para probar que son varones” está ligado históricamente a una pronatalidad auspiciada por el Estado, que se desarrolló después de la Revolución mexicana al principio del siglo xx y que después se aceleró a lo largo de un periodo en el cual la nación mexicana estaba en general fusionada con los varones y la masculinidad hasta principios de los años 70. Además de la fetichización de las sexualidades masculinas que continúa sin disminución en el siglo xxi, esta historia natural nacional ha jugado un rol importante en dichos y sentidos comunes contemporáneos respecto a lo que los varones en México desean, hacen, buscan y necesitan sexualmente.

Una implicación de la fetichización de la sexualidad masculina en el tema de varones y reproducción es promover un entendimiento mecanicista de que “la participación de los varones en el proceso reproductivo está, en efecto, limitado a su contribución de esperma” (Marsiglio 1998: 50). El modelo de influencia cultural en juego le permite a Marsiglio (1998: 51) especular que debido a que los varones no

cargan el feto por nueve meses como las mujeres, conlleva a “indiferencia” de parte de los varones hacia el embarazo e incluso a una general “alienación del proceso reproductivo”; que sólo ahora se mitiga ligeramente debido a las nuevas tecnologías como el ultrasonido, que le permite a los varones (en algunas clases y países) visualizar la experiencia del crecimiento fetal y el nacimiento inminente de sus hijos.

Semejante enfoque hacia el estudio de los varones, la sexualidad y la reproducción está tan circunscrito culturalmente y en última instancia apoya la noción de que la biología de manera inevitable triunfa; aunque sin duda tiene su destello de verdad hoy en día, cuando el rol de las pruebas genéticas para establecer la paternidad está forzando a algunos padres irresponsables a reconocer sus deberes paternos. Sin embargo, aun la paternidad, incluso en sociedades que normativamente propugnan familias nucleares, se ha probado en última instancia no tan reducible a consanguinidad. Menos aún la sexualidad masculina debe reducirse a descargas neuronales y circulaciones sanguíneas.

El amor no tiene nada que ver con los varones, la sexualidad y la procreación

Esta aseveración puede parecer a la vista evidentemente ridícula, pero después de leer la mayoría de los trabajos académicos en estos temas uno puede quedarse con esta impresión. Parte de la culpa la tiene Foucault (1980), para quien el amor estaba notablemente ausente. Pero la falta de atención al amor y cuestiones semejantes, en especial a los varones y sus historias de vida sexual y reproductiva, es una omisión deslumbrante. Los términos como el amor deben estar contextualizados por completo cultural e históricamente; sin embargo la dificultad de tal empresa no explica por sí misma nuestra resistencia previa para llevar a cabo esta tarea. En lugar de ello, y siguiendo nuestros supuestos naturalizados sobre la sexualidad masculina, podríamos haber asumido por accidente que el amor para los varones no es tan relevante en el estudio del sexo y la reproducción. Tan absurdo como esto parezca, es difícil explicar de otra manera nuestro fallo académico.

Una indicación de qué tan distorsionada es nuestra perspectiva sobre el amor y la sexualidad puede quizá ilustrarse mediante el lenguaje con el que generalmente discutimos la salud reproductiva, ya sea que esté relacionada con las mujeres, los varones o ambos. En folletos y textos médicos la anticoncepción se presenta en términos más bien negativos, como cuando hablamos de población y control de la natalidad, *regulación* de la fertilidad, *planeación* familiar y *prevención* del embarazo. Si hay, al menos en algunas ocasiones, un disfrute en la sexualidad que no resulte en

procreación e incluso, Dios no lo quiera, en reproducción, podría valer la pena atender a los complejos significados que tales placeres puedan acarrear.

En términos de sexualidad y procreación, los varones hacen lo que entienden, independientemente de la intervención de las mujeres

La inclusión de los varones en estudios de reproducción refleja, en parte, a los estudios académicos poniéndose a mano con la realidad. Los obstáculos conceptuales y empíricos para esta inclusión son muchos, y aquí llamo la atención hacia una debilidad particular en los estudios de los varones y masculinidades que ha causado problemas de manera más general que simplemente con respecto a cuestiones reproductivas: la ausencia de investigación sustancial que documente y teorice la influencia que las mujeres adultas tienen en los varones adultos.

Hay muchos estudios que muestran la influencia de mujeres en niños. Hay estudios sobre la influencia de varones adultos en mujeres adultas. Pero hay poquísimos que examinan lo que las madres, hermanas, esposas y otras mujeres dicen y hacen en las vidas de sus varones. Esta omisión al menos alimenta la noción de que los varones en la vida diaria no responden en buena medida a negociaciones, súplicas, tratos y seducciones promovidas por mujeres.

En la investigación sobre la toma de decisiones en relación a la anticoncepción en México, descubrí la influencia de las mujeres sobre los varones. De los pocos varones que eligieron vasectomías muchos hicieron referencia a las experiencias de sus esposas con la anticoncepción, el embarazo y el trabajo de parto y ofrecieron como una razón primordial de por qué decidieron esterilizarse: “me tocó sufrir”, me contaron. Aún los temas de interés a largo plazo en estudios de salud reproductiva de las mujeres pueden ser re-estudiados para examinar la relación de las mujeres con los varones, por ejemplo, en los tabúes sexuales posparto.

A los significados y experiencias de tales estructuras para los varones no se les otorga con frecuencia atención seria, más allá de un sigiloso y sarcástico guiño sobre el resentimiento masculino y la frustración sexual. Hay más que explorar sobre estos y otros temas relacionados.

Las arenas movedizas de las conceptualizaciones feministas sobre las similitudes y diferencias en las sexualidades de varones y mujeres son, sin duda, alguna parte de la escena aquí. En la medida en que se les da el énfasis esperado a las diferencias de raíz, parece que existe una tendencia a asumir que cuando se deja a sus propios mecanismos sexuales, los varones están más sujetos a las restricciones de las mujeres pero no auténticamente dispuestos a cambiar, hasta cuando dependen del capricho

de las mujeres. Si la influencia de mujeres adultas en varones heterosexuales adultos es una materia de estudio en la investigación etnográfica, encontraremos evidencia de varones reportando inquietud e inseguridad y no sólo confianza y falta de respeto en sus relaciones sexuales y reproductivas con mujeres.

Es bien fácil ridiculizar la disfunción eréctil, por ejemplo, en la forma de más de un drama de varones insatisfechos con sus vidas sexuales con mujeres; es más difícil, en cambio, desarrollar exploraciones etnográficas ricas y matizadas de temas como la impotencia y la prostitución, que son con frecuencia objeto más de bromas que de estudio. La mención de Cornwall (2003: 238) acerca del impacto que las acusaciones de impotencia en el suroeste de Nigeria pueden tener sobre los varones es demasiado breve y excepcional: “Se rieron de él sus colegas y lo acusaron de impotencia por no querer perseguir mujeres, luchó por convertirse en varón en sus propios términos, aprendiendo a disfrazar su timidez con alcohol y eventualmente a eliminar su inquietud”.

Las implicaciones del estigma de impotencia son con demasiada frecuencia ignoradas o pasadas por alto. Tan raro como pueda parecer, los estudios de varones que buscan prostitutas son todavía más inusuales, como si el único tema digno de cuidadosa atención en tales relaciones fueran las experiencias de las mujeres y el único punto de controversia es si estas mujeres ejemplifican más víctimas o agentes de tales relaciones sexuales con varones.

A veces un puro es nada más un puro

Tristemente, esto ya no sucede. Y no sólo debido a las indiscreciones de Bill Clinton y Mónica Lewinsky. Mientras escribía sobre mujeres y realidades corporales femeninas, Simone de Beauvoir, sin darse cuenta también, por implicación nos enseñó algo sobre los cuerpos masculinos y destinos fijos. Las suposiciones sobre los cuerpos de los varones y la sexualidad, la reproducción, la masculinidad han permanecido de manera sorprendente, como excesivamente determinados en las décadas subsecuentes de estudios académicos feministas sobre género y sexualidad.

Así que tal vez necesitamos regresar un poco no sólo a de Beauvoir, sino incluso al viejo Sigmund Freud, quien todavía puede tener una o dos cosas que enseñarnos sobre no seguir los modelos biomedicalizados de las sexualidades masculinas, la reproducción y las masculinidades. (Y, no, uno no debe pasar por alto el hecho de que Freud, en su forma de ser característicamente autocontradictoria, también ayudó a promover varones activos y mujeres pasivas, y puros que nunca podían ser fumados).

Podríamos recordar que la física y la química del sexo no nos dice mucho acerca del deseo y el placer, ni siquiera sobre la dominación o sumisión, las cuestiones verdaderamente centrales que de manera absoluta tienen que ver con la comprensión de la sexualidad de los varones y sus vidas reproductivas, o al menos deberían.

Aprendices del *cotorreo*.
**La participación guiada en el comercio
sexual masculino en el puerto de Veracruz¹**

Emilio Oziel Espronceda Hernández
Universidad Veracruzana

Turismo sexual

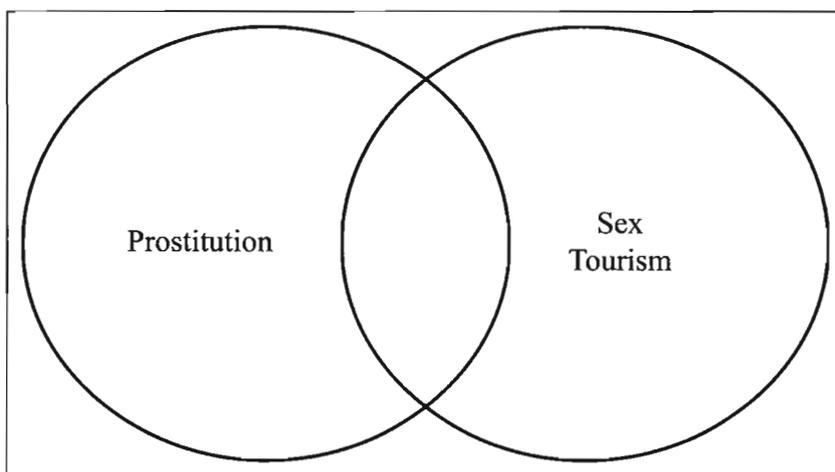
Dentro del fenómeno del turismo el proceso de la globalización ha tenido un impacto muy importante en un aspecto del mismo, el cual ha sido poco estudiado: el turismo sexual. En este sentido, la globalización ha favorecido su expansión porque, por un lado, las facilidades del transporte moderno —que permite el traslado relativamente rápido a todos los rincones del orbe y el incremento de capital económico en los países más industrializados, donde las personas pueden contar con mayor poder adquisitivo— contribuyó a la aparición de la figura del turista, el cual puede viajar a lugares considerados “exóticos”, con la posibilidad de ser consumidores de toda clase de mercancías y servicios, incluyendo los sexuales (Wonders y Michalowski, 2001). Por otro lado, el impacto que produce la globalización en los países menos desarrollados se traduce en desempleo, migración interna y externa, haciendo que junto con la movilidad de personas que viajan para consumir sexo exista una disponibilidad y movilidad de gente que viaja para ofertar servicios de corte sexual.

En esta dirección, el turismo sexual es una actividad que integra no sólo el intercambio monetario por servicios sexuales, o que sean únicamente hombres los que

¹ Agradezco de todo corazón a la doctora Rosío Córdova Plaza los valiosos comentarios y sugerencias a este trabajo y por su constante apoyo en mi aventura académica.

intervienen en esta práctica, sino que considera otros parámetros como la movilidad, ya sea del sexoservidor o del cliente, la duración de la relación, el tipo de pago así como las características del encuentro sexual (Opperman, 1999). También puede ir unido a otro tipo de turismo, como el académico, el cultural, de negocios, entre otros, además de tener en cuenta los contextos socioculturales locales.

En este sentido “la prostitución” y el “turismo” ocupan un lugar central en el análisis del turismo sexual. Sin embargo, el acercamiento a estas categorías de forma aislada no puede dar una comprensión del significado completo de lo que es el turismo sexual. En este tipo de turismo destaca la convergencia entre la prostitución y el turismo, la vinculación entre lo global y lo local, y señala la atención tanto a la producción como al consumo de servicios sexuales (Wonders y Michalowski, 2001). Considerar el turismo sexual de la manera tradicional, es decir, únicamente como una transacción monetaria es inadecuada. Una concepción redefinida del comercio sexual quedaría de la siguiente manera:



Fuente: Opperman, 1999.

En este sentido, con el *boom* del turismo sexual, diferentes regiones del mundo tienen un tipo específico de servicios sexuales y por tanto un tipo de consumidor sexual específico.

Este fenómeno proporciona modificaciones complejas en las sociedades, alterando o agregando nuevas formas de organización en diferentes niveles, por ejemplo aquello que guarda relación con las formas de diversión. Tal como afirmaba el Primer Ministro de Tailandia en 1980:

Para incrementar el turismo en nuestro país, señores gobernadores, deben contar con las bellezas naturales de sus provincias, así como con ciertas formas de entretenimiento que algunos de ustedes consideran desagradables y vergonzosas porque son formas de esparcimiento sexual que atraen a los turistas. Debemos hacerlo porque tenemos que considerar los puestos de trabajo que esto puede crear (en Caparrós, 2005: 34).

La prioridad administrativa que se erige sobre cualquier otra es la actividad económica que hay de fondo, disimulada para ser aceptada socialmente en aras del progreso, precisamente por contribuir de manera importante en el Producto Interno Bruto de los países. Estas estrategias —como la prostitución— son una respuesta disfrazada a la demanda de turismo sexual global existente (Wonders y Michalowski, 2001).

El turismo en Veracruz

A partir de los años 60, Veracruz empezó a participar en otras actividades económicas unidas a la principal que era la portuaria, como la industria y el turismo en menor medida (Gallegos, 2006). En las últimas décadas, el desarrollo comercial —que va desde la creación de grandes plazas comerciales hasta centros turísticos especializados— ha sido uno de los factores de crecimiento de la ciudad. Aun así, durante la segunda década del siglo xx Veracruz mantuvo un rezago en el ámbito turístico. En la década de los setenta Veracruz fue excluido de los CIP (Centros Integralmente Planeados) que se derivaban del Plan Nacional de Desarrollo Turístico de 1962. Estos CIP fueron Cancún, Ixtapa, Loreto-Nopolo, Los cabos y Huatulco (Gallegos, 2006).

Al no poder competir con estos grandes centros turísticos se dedicó en las siguientes décadas a atender a “un turismo conocido localmente como de jícama y horchata” (Córdova, 2008). Un turismo popular en su mayoría, principalmente de la región y nacionales.²

A partir de los noventa el reajuste de políticas económicas ha repercutido en el orden y diversificación de las preferencias de los centros turísticos (Propin y Sánchez, 2007). En 1991 Veracruz ocupaba el sexto lugar como destino turístico en términos

² Gallegos (2006) menciona que entre 1975 y 1983, sólo 8% del total de turistas que arribaron a Veracruz provenía del extranjero. En la última década el número de extranjeros al puerto ha crecido considerablemente.

de cantidad de turistas nacionales y el octavo en turistas totales. En turistas extranjeros no aparecía en los diez primeros. En 2005, a 14 años en comparación a 1991, el puerto de Veracruz tiene un repunte en el *ranking* y en las cifras de los tipos de turistas totales que llegan. En turistas nacionales repunta dos lugares para ubicarse en el cuarto puesto. En turistas totales pasa del octavo al quinto lugar. En cuanto a turistas extranjeros, tiene una tasa de crecimiento de 10.2% entre los años señalados (Propin y Sánchez, 2007).

La actividad comercial y turística en la que se ve envuelto el puerto hace propicio un caleidoscopio cultural, dinámico y complejo, en ocasiones aparentemente contradictorias. Un dato importante es que el estado de Veracruz se encuentra en el tercer lugar en casos nuevos y acumulados de sida por año de diagnóstico (2006-2007),³ ubicándolo sólo por debajo del Distrito Federal y el estado de México a nivel nacional, siendo la categoría de transmisión heterosexual la de mayor porcentaje de 1983 al 2008.⁴ En la actualidad se mantiene en el mismo lugar.⁵

El constante flujo de personas, la mezcla étnica, la organización territorial de la ciudad, su constante modernización económico-comercial y recientemente turística, hacen que el puerto de Veracruz se convierta en un espacio único en cuanto al estudio de la prostitución masculina.

En este sentido, analizar el fenómeno y sus entramados implica profundizar más allá del análisis de resultados estadísticos y cuantitativos (que son una derivación de la relación de cliente-sexoservidor-contexto), implica comprender la sexualidad desde la perspectiva de los sujetos que la practican (Córdova, 2003) a través de sus discursos, de sus estrategias, de su identidad y de los variados elementos sociales en los que se desarrolla esta actividad.

En Veracruz hay muchos espacios para diversas formas de comercio sexual y relaciones homoeróticas. Unos donde únicamente se liga o donde se contacta. Estos espacios tienen la característica de que en ellos no acontecen prácticas sexuales. Entre estos espacios podemos encontrar cantinas, bares y algunas playas. Hay otros espacios donde sí ocurren prácticas sexuales, como algunos cines porno, baños de vapor, centros de diversión nocturna, cantinas, playas, agencias y casas de masaje. El parque Zamora entra en el primer grupo.

³ Registro Nacional de Casos de sida. Datos al 30 de junio del 2007. (<http://www.aids-sida.org/estadist01.html>)

⁴ Registro Nacional de Casos de sida, Doc. núm. 5 consultado en (<http://www.salud.gob.mx/conasida/estadis.htm>)

⁵ Consejo Nacional para la Planeación y Control del Sida (Conasida 2007b). Casos nuevos y acumulados de sida por año de diagnóstico, consultado en <http://www.censida.salud.gob.mx/descargas/2008/casosentidadnov.pdf>

El contexto de estudio: el parque y sus alrededores

El parque Zamora se localiza en el cruce de la calle Ignacio López Rayón, la avenida Independencia, la avenida Cinco de Mayo y la avenida Díaz Mirón. Se trata de un lugar que ocupa el espacio que en los orígenes del puerto tuvo las funciones de un área de recreo y paseo, la cual se transformó en un parque entre 1914 y 1937, conociéndose popularmente como parque Zamora a partir de entonces. Corresponde a un antiguo espacio abierto que hasta finales del siglo XIX quedaba ubicado fuera de la ciudad amurallada, antes conocido como Paseo de la Alameda.

La litografía de Casimiro Castro, de 1850, que constituye la vista de Veracruz tomada desde un globo, ilustra de manera más clara como la ciudad era resguardada por la muralla, además muestra claramente la división territorial: la ciudad amurallada y la que habitaba fuera de los muros. Para 1793 existían dos barrios extramuros importantes, el de Santo Cristo y San Sebastián, donde la mayoría de sus habitantes eran indios, negros y mulatos (Gil, 2002).

La llegada de gran cantidad de esclavos africanos a la costa veracruzana se debió principalmente a que habían desarrollado cierto tipo de inmunidad a ciertas enfermedades y a la disminución de la población nativa por causa de la fiebre amarilla y otros padecimientos. La importancia de los esclavos negros en las actividades laborales en la Nueva España está bien documentada (Aguirre, 1994; Naveda, 1987; Juárez, 2006).

Sin embargo, los aportes más importantes de la población negra en la cultura popular jarocho se dieron en el ámbito de la vida social. Esta relevancia radica en la formas de “resistencia a la hegemonía colonial que se esparció a otros grupos sometidos” (Juárez, 2006) en especial aquella relacionada con la intransigencia relacionada con la sexualidad. Véase la alarma provocada a las autoridades eclesiales por ciertos bailes que se realizaban con “movimientos y palabras provocativos, además de ademanes y zarandeos contrarios todos a la honestidad pregonada por la jerarquía de la iglesia católica [...] y la enorme cantidad de denuncias inquisitoriales en las que se vieron involucrados —preferentemente— negros y mulatos” (Alcántara, 2002).

Las veces que había oportunidad de que los esclavos convivieran, que eran de verdad pocas, afloraban las conductas que más que nada producían miedo en los amos. Miedo a lo desconocido, a lo que no entendían, ya fueran bailes, cantos, ceremonias, lenguajes, comidas, dichas manifestaciones ocultaban la existencia de esa comunicación subrepticia entre los grupos subordinados, con códigos que los blancos no podían descifrar (Juárez, 2006: 173).

En esta dirección quiero apuntar la persistencia de ciertas formas de resistencia en el ámbito de la sexualidad al control y hostigamiento del Santo Oficio, donde gran parte de estas expresiones tenían lugar en múltiples espacios bien definidos como los

arrabales, los patios de vecindad, accesorias, tapancos y los espacios al aire libre, precisamente al sur de la ciudad, en el barrio de negros y mulatos (Alcántara, 2002).

Es necesario destacar la relación que tiene la construcción de la muralla con los asentamientos extramuros, ya que marcó una diferenciación que continuó en el imaginario social aún después del derrumbamiento de la muralla cuando estos barrios se unificaron con la zona sur, la más pobre de la ciudad, conformando un importante y numeroso grupo. La alameda y los barrios extramuros son conocidos actualmente como parque Zamora y el barrio de La Huaca.

Desde sus orígenes el parque ha fungido como lo que es hasta ahora: un espacio abierto de interacción social, relacionada con la sexualidad. Es notable encontrar menciones de estas actividades desde finales del siglo XVIII (Gil, 2002), así como en la prensa de principios del siglo XX, en las que se hace referencia a la oposición social por atentar contra la moral y las buenas costumbres. De tal forma, es posible constatar que desde hace muchos años el parque Zamora, antes la Alameda, era un espacio para ciertas prácticas eróticas ya mal vistas por la sociedad. Hay un sin número de notas en el periódico *El Dictamen* que hacen alusión a este tipo de quejas.⁶

Las reminiscencias lingüísticas y la toponimia de los centros de reunión, el “desparpajo corporal” de jarocho y jarocho, así como la efervescente vida social de la plazas y parques del Veracruz actual, sólo pueden explicarse en parte por la presencia de los negros, mulatos y pardos que desde hace más de 300 años han salpicado con su jícamo la traza urbana de esta ciudad (Alcántara, 2002: 1991).

Históricamente, en el puerto de Veracruz uno de los factores importantes en el *continuum* de las prácticas eróticas, que hoy muchas mujeres y en especial muchos hombres realizan, se debe a la herencia de esta cultura de los y las esclavas negras. Aquí se ha construido un territorio caracterizado por la permisividad y ejercicio de una sexualidad clandestina, el cual persiste hasta nuestros días (Córdova, 2008).

Aprendices del cotorreo y la participación guiada

¿Cómo se llega a ser sexoservidor? ¿Cómo se aprende el sexoservicio? ¿Dónde se aprende? ¿Qué diferencias existen —si es que las hay— en aprender cualquier oficio o aprender a ser sexoservidor? ¿Cuál es la relación entre el aprendizaje y el sexoservicio? Las respuestas no son empresa fácil, además en estas dos preguntas se engloban todo una serie de temas no menos complejos. ¿Por dónde empezar?

⁶ Véase Córdova (2008), para una completa muestra de las notas.

Parto de la idea de que el parque Zamora es un espacio de aprendizaje y de práctica del comercio sexual masculino, es decir, en el parque se aprende y se practica el sexoservicio y este proceso de aprendizaje está íntimamente relacionado con la identidad de los sexoservidores en el marco de la cultura veracruzana.

En esta investigación los informantes hacen alusión al término *cotorrear* para referirse a lo que ellos realizan, en este caso a ofrecer servicios sexuales a cambio de una retribución económica en la mayoría de las ocasiones. Y los clientes en sentido de demandar favores sexuales a cambio de un pago. Argumentan que el *cotorreo* implica, aparte del servicio sexual (aunque unos expresaron no necesariamente culminar en una relación sexual), echar desmadre, hacerse cuates, divertirse, platicar, tomar chelas.

En estos testimonios también los informantes mencionan la existencia del otro, de alguien que les explica, alguien que les dice, alguien que los guía para llevar a cabo el *cotorreo*. Otro hombre, que puede ser otro *mayate*⁷ o un cliente. Esto es una participación guiada donde las acciones que ejecuta el aprendiz y el guía están interrelacionadas y proporciona situaciones de aprendizaje tanto explícitas como implícitas para uno como para el otro; de ahí que el otro no implique solamente una persona o un sólo guía, sino es un grupo que guía de forma constante en diferentes momentos. Tal como afirma Rogoff: “los aprendices son novatos activos que van adquiriendo destrezas y conocimientos mediante la participación en actividades culturalmente organizadas junto con compañeros más capaces” (Rogoff, 1993: 68).

Un ejemplo de esta participación guiada son los siguientes testimonios:

Yo vine y me paré aquí y me llegó un señor de un coche gris y me invitó, me dijo que si no *cotorreaba* yo, y yo sin saberle dije que sí y me llevó y pus pasó lo que tenía que pasar, no. (Reynaldo, 23 años).

Caminaban en la periferia del parque. Eran dos hombres de entre 30 y 35 años, de 1.65 metros de estatura aproximadamente, miraban para todos lados, como buscando algo o alguien, solamente uno de ellos traía una mochila en la espalda. A la altura de la nevería voltearon hacia donde había salido un chiflido, alzaron las manos en señal de reconocimiento. Eran tres hombres que estaban en el centro del parque en una banca; dos de ellos clientes y un sexoservidor. Se abrazaron entre ellos y al sexoservidor sólo le dieron la mano. Empezaron a hablar. Después de 10 minutos los dos hombres que estaban con el

⁷ “Mayate es una palabra de origen náhuatl con la que se denomina a los escarabajos estercoleros y, por extensión, a los varones que penetran a otros varones, en alusión al coito anal”, Córdova (2005: 222).

sexoservidor en la banca se retiraron pero se llevaron a uno de los que había llegado. Hicieron movimientos con las manos como despidiéndose. En la banca sólo quedó el sexoservidor y uno de los hombres que había llegado. Platicaban. Sólo tardaron otros 10 minutos en la banca cuando empezaron a caminar juntos con rumbo hacia Independencia. Se perdieron en los callejones a un costado de la farmacia Guadalajara (Nota de campo, 22/02/2008).

Cotorrear permite a los informantes y a los clientes una gama de posibilidades de acordar y negociar sus deseos, sus necesidades y sus límites. Permite justificar cualquier situación inusitada, imprevista, que no se encuentre en el deber ser, es transgredir las normas sin mayor culpa o inconveniente. Es una forma de ejercer su sexualidad, “pasársela chido”. El *cotorreo* es en sí mismo un proceso de comunicación que implica intercambio cognitivo, social y cultural.

Para analizar los comportamientos de los sexoservidores principalmente, aunque también de los clientes de manera general, es necesario emplear una herramienta conceptual que permita realizar acercamientos a las prácticas que los sexoservidores realizan, así como los discursos que manejan en torno a sus prácticas sexuales relacionadas en el contexto turístico de la ciudad. En este apartado intento analizar el concepto de guión sexual que propone Gagnon (1980).

Gagnon (1980) inicia su análisis con un argumento bastante claro sobre la relación de las sociedades acerca de la manera cómo se aprenden determinadas conductas sexuales.

En cualquier sociedad y en cualquier momento dado de su historia las personas se vuelven sexuales en la misma forma en que se vuelven cualquier otra cosa. Sin demasiada reflexión, obtienen instrucciones de su ambiente social. Adquieren y reúnen significados, destrezas y valores de las personas que las rodean. Sus elecciones críticas a menudo se hacen dejándose llevar y sin pensarlo mucho. Cuando son bastante jóvenes aprenden algunas de las cosas que se esperan de ellas, y continúan haciéndolo lentamente hasta acumular una creencia acerca de quiénes son y deben ser durante todo el resto de la infancia, la adolescencia y la edad adulta. La conducta sexual se aprende en las mismas formas y mediante idénticos procesos; se adquiere y reúne por medio de la interacción humana, juzgada y ejecutada en mundos culturales e históricos específicos (Gagnon, 1980: 3).

La anterior cita permite examinar la sexualidad como algo que se adquiere al correr el tiempo de manera diversa. Es decir “en relaciones y actividades sociales que engloban sujetos y objetos de deseo; pero también fantasías, identidades, creencias y normas, placeres y sentimientos, así como todo aquello que desde una

perspectiva inmanente sea considerado como sexual, en virtud de que no tiene existencia fuera o al margen de las interacciones sociales” (Córdova, 2003: 346). Por eso es tan relevante analizar los guiones sexuales de los sexoservidores con la finalidad de conocer como han sido reformulados al interactuar con otros sujetos con diferentes o similares guiones sexuales y por tanto la forma en que reformulan sus guiones pasados. En este sentido, los sexoservidores del parque Zamora muestran conductas aprendidas no sólo al interior del parque sino también en otros contextos en los que han habitado. En esta investigación el guión sexual se entenderá de la siguiente manera:

Los guiones son los planos que la persona puede tener en su cabeza para lo que está haciendo y lo que va a hacer, y también son recursos para recordar lo que ha hecho en el pasado. Los guiones justifican los actos que están de acuerdo con ellos y hacen que pongamos en tela de juicio los que no lo están. Especifican, como copias heliográficas, los qué, quienes, cuándo, dónde y por qué de determinados tipos de actividad [...] Es como una copia heliográfica, un mapa de carreteras o una receta, que proporcionan instrucciones pero no especifican todo lo que hay que hacer. Independientemente de sus insuficiencias, el guión a menudo es más importante que el acto concreto. Llevamos nuestro guión de una acción a otra, modificado por nuestros actos concretos pero no sustituido por ellos (Gagnon, 1980: 8).

En esta misma dirección, Gagnon (1980) considera que las características más importantes de los guiones sexuales son:

- Ningún guión sexual es replica exacta del guión sexual que ofrece la cultura en la que se vive.
- Los guiones sexuales de los individuos varían según sus guiones culturales.
- Los componentes de los guiones sexuales de las personas son:
 - Una persona se define con *quién* practica el sexo.
 - *Lo que* uno hace sexualmente es asimismo importante.
 - *¿Cuándo* es apropiado el sexo?
 - *¿Dónde* aprueba la sociedad que se tengan relaciones sexuales?
 - *¿Por qué*, finalmente practican el sexo las personas?
- Hay guiones sexuales diseñados para cada edad y cada sexo.
- El contenido de cada guión varía de acuerdo con cada momento histórico y cada cultura.
- La adquisición de guiones es variado. Puede darse de manera rápida o lenta, de forma accidental o en circunstancias complejas de manera concreta. (Gagnon, 1980: 10).

En este sentido, las características anteriores reflejan un punto básico en la construcción de los guiones sexuales de los individuos: el significado que le asignan a su conducta sexual.

En el trabajo de campo encontré que muchos informantes mencionaban un significado antes y después de *cotorrear* antes de llegar al parque. Muchos no incluían una connotación o insinuación sexual en el término.

Pues por un amigo que me trajo aquí, un amigo que me llevó al parque y me, o sea, me empezó a explicar cómo estaba la jugada y pues le fui agarrando mas o menos la onda..., no sabía que el parque... que era dentro de ese cotorreo (Rafael, 18 años).
Yo vine y me paré aquí y me llegó un señor de un coche gris y me invitó, me dijo que si no *cotorreaba* yo, y yo sin saberle dije que sí y me llevó y pus pasó lo que tenía que pasar, no (Reynaldo, 23 años).

En otro ejemplo el informante explica que, cuando se encontraba en el parque, percibía cosas extrañas en algunos hombres a la hora de platicar. Uno de esos hombres le explica cómo *cotorrear*.

Yo siempre venía al parque pero a tomar mi helado normalmente y pues yo veía a los chavos así platicando algo medio raro. Y resulta de que pues me dice un chavo “que onda, ¿qué andas haciendo?”, “no pues nada” ...era mayate vulgarmente, entonces me dice “no aquí esta la lana fácil güey, tú la armarías en grande”, y le digo “y que onda qué”, dice “no pero pues... tal, tal, tal”. Me dice “tienes que hacer esto y esto”, “y ¿cómo es o cómo se le hace o qué?” (Eladio, 24 años).

Cotorrear forma parte de un sistema lingüístico para estructurar una realidad, una actividad, una acción, un deseo, una trasgresión, una interacción que tiene una responsabilidad simétrica entre sexoservidores y clientes.

Los sexoservidores mencionan que el motivo de *cotorrear* es la urgencia monetaria. Rara vez aceptan obtener placer de estas practicas, ya que eso sería equiparable a aceptar ser homosexuales y esto significaría dar la idea o la imagen de que son penetrados y por lo tanto a ser jodidos, de alguna manera es la perdida de un “poder” que se le ha asignado a aquel que penetra e imposibilitado a aquel que es penetrado. En ocasiones se permiten acariciar o besar a los clientes, mientras sea del ombligo hacia arriba. En este caso el cliente es quien tiene el contacto con el pene, es él quién está siendo homosexual. El dinero, la falta de afecto, el desinterés físico son los factores que ofrecen un guión distinto para la práctica sexual. Además, es posible que el sexoservidor esté pensando en una mujer mientras tiene lugar el coito. Algunos informan que no pueden llegar a excitarse a no ser que tengan otro escenario en su

mente. “No, nunca me he besado con ninguno. Me han tratado de besar pero no me he dejado porque digo que tengo mi chava. Como lo voy a besar y voy a besar a mi chava, pues sería algo muy asqueroso” (Juan, 18 años).

Los sexoservidores en este sentido tienen en su guión el hecho de que los clientes homosexuales son como mujeres o que tienen los mismos atributos. Debilidad, inferioridad y sumisión. Si un sexoservidor responde a los clientes de la misma persona, viola la imagen masculina que tiene su guión.

Algunos clientes argüían que muchos sexoservidores eran “de vuelta”, es decir también les gustaba ser penetrados. Una explicación a esto es que muchos sexoservidores ocultan su homosexualidad porque los clientes desean heterosexuales “auténticos” de aspecto masculino o muy masculino.

Conclusiones

El *cotorreo* es una práctica sexual que muchos hombres realizan en la actualidad en el parque Zamora del puerto de Veracruz, en su mayoría son jóvenes que expresan que tienen como objetivo principal ganarse un dinero a cambio de favores sexuales. Sin embargo, al analizar los guiones sexuales y la manera en que participan en la persecución de este objetivo, llevan a cabo la realización de prácticas que van más allá de un simple intercambio monetario. En este proceso y persecución de este propósito, los sexoservidores contribuyen a construir una comunidad de *cotorreo* que determinará una parte su identidad como hombres. Hombres que tienen sexo con otros hombres, pero que niegan ser homosexuales, *gay*, *puto*, *choto* por las razones con lo que se asocia la homosexualidad y porque a final de cuentas son ellos quienes quieren ser pagados, no pagadores.

Sin embargo, el parque ofrece a los clientes y a los sexoservidores algo que otros lugares no tienen: la posibilidad de moverse, de cambiar de lugar, de perseguir, de acechar, de detenerse en alguna banca o en el borde esperando ser abordado por un auto de un cliente. Es un lugar que propicia ser guía o ser guiado en esta construcción y deconstrucción de los guiones sexuales. Las formas en que se ejerce la sexualidad de clientes y sexoservidores es sin duda una forma de resistencia a la moral impuesta, dominante y heterosexual que se da en la mayor parte de la sociedad, es una manera en que grupos subordinados manifiestan una diversidad de formas de ser.

El parque también ofrece la posibilidad de pasar inadvertido, al constante trasiego de gente, a modo de universo paralelo, que hace alusión a un término de la física que hace referencia a realidades múltiples superpuestas y relativamente independientes

(Córdova, 2008). Los hombres que participan en el *cotorreo* se encuentran ahí con un cúmulo de experiencias homoeróticas organizadas a través del tiempo que tiene raíces en las prácticas culturales en los diversos grupos que han poblado el puerto de Veracruz, que han ido y van de generación en generación, que se han mimetizado a fin de sobrevivir en cada época histórica a las imposiciones morales.

“A ustedes los hombres no les hace nada este virus”.

Campesinos portadores del virus del papiloma humano

Estela Casados
Universidad Veracruzana

Ya lo tengo (el vph). No me voy a poner a llorar, me voy a poner triste. Yo sé que no me lo voy a quitar. Si poniéndome a llorar se me fuera a salir, lloraba todo el tiempo. (Fernando, 36 años).¹

Este documento tiene el propósito de compartir los primeros resultados generados en un proceso de investigación² enfocado en las modificaciones de los patrones de vida de los y las portadoras del Virus del Papiloma Humano (vph) que viven en el medio rural de Los Tuxtlas, una región que se encuentra al sur de Veracruz.³ El objetivo de esta investigación fue documentar cómo la pobreza, la marginación y las desigualdades de género en las que viven hombres y mujeres del campo generan condiciones de vida asociadas con riesgos de salud.

Quienes contraen, padecen y portan el virus viven esta experiencia de manera diferenciada, pues su condición de género y clase, entre otros factores, marca sensible-

¹ Los testimonios de quienes portan el vph y que se citan en las siguientes páginas, fueron recopilados en febrero de 2008. Sus nombres han sido modificados y, en respeto a su privacidad, no hay una referencia directa a la comunidad a la que pertenecen.

² Corresponde al proyecto titulado *Viviendo con el Virus del Papiloma Humano. Marginación y desigualdades de género en la población campesina de Los Tuxtlas, Veracruz, México*, el cual se desarrolló gracias a una beca de investigación otorgada por el Observatory on Inequality in Latin America del Centre for Latin American Studies de la Universidad de Miami, así como por la Fundación Ford.

³ Dicha región se encuentra integrada por los municipios de Catemaco, San Andrés Tuxtla y Santiago Tuxtla.

mente la forma en que enfrentan el proceso salud-enfermedad, así como el acceso a los servicios de salud y la calidad de atención que reciben. También repercute en el impacto psicológico que la enfermedad les provoca, en la modificación o permanencia de ciertos patrones de conducta sexual, en la transformación o latencia de algunos hábitos que forman parte de su vida cotidiana, así como en la manera en que social y culturalmente son señalados a partir de que el papiloma comienza a ser parte de sus vidas.

Algunas de las preguntas que trataron de ser contestadas a lo largo del trabajo de campo y en las reflexiones posteriores al mismo, tenían que ver con la manera en que un fenómeno epidemiológico trasciende hacia lo social, ¿cuáles son las implicaciones de ser campesinos, pobres y portadores de un virus que puede producir cáncer?, ¿cuáles son las principales transformaciones en la vida sexual y afectiva de mujeres y hombres en Los Tuxtlas? Sin embargo, una de las preguntas que fue compleja debido al reto que implicó (e implica) la búsqueda de su respuesta estaba relacionada directamente con los campesinos portadores de este virus: ¿qué implicaciones tiene para un varón del campo ser portador del VPH?

A lo largo de este texto plasmaré una serie de escenarios e ideas que han permitido aproximarme a una posible respuesta para esa pregunta que involucra directamente a los varones tuxtlecos y su tránsito por el proceso salud-enfermedad. Para ello, este documento se estructura en tres apartados. En el primero hablaré de lo que es el VPH y las implicaciones de su padecimiento, sobre todo en las mujeres, y cómo repercute directamente en la manera en que es experimentado por los varones.

Posteriormente me enfocaré en la experiencia de los campesinos tuxtlecos, que son atendidos por un organismo de la sociedad civil. Detallaré cómo su estrategia de atención marca la diferencia en la atención a la salud y cuáles son los retos de una estrategia que desde la sociedad civil se mueve con recursos mínimos. Para finalizar, ahondaré en la manera en que este padecimiento marca las desigualdades entre géneros, pero también cuáles son las dificultades que se presentan para los varones con VPH al transitar por una experiencia de este tipo, las valoraciones médicas, sociales y de pareja que hay en torno a ello y que trastocan su masculinidad y percepciones como varones heterosexuales.

¿Qué es el Virus del Papiloma Humano?

La manera diferenciada de vivir una enfermedad

Aquí son pocos los hombres que lo asimilan y dicen: “‘Sí, es problema de dos’. No. La mayoría (le) dice (a su mujer) ‘el problema es tuyo. Yo no me he visto nada. No tengo nada de lo que tú tienes. Yo no tengo nada. No sé dónde lo agarrastes. No sé ni por

qué lo tienes, pero yo no tengo nada’. No se revisan, no sé, por el machismo, por pena, por la vergüenza y otros por no gustar” (Fernando, 36 años).

El VPH es un factor que, bajo ciertas condiciones, deviene en cáncer.⁴ Afecta principalmente la mucosa y la piel del aparato genital humano. A diferencia de otros virus, éste es silente. Ni en varones ni mujeres causa molestias y, cuando llega a hacerlo, se confunden con los síntomas de otras enfermedades. Pasa de un cuerpo a otro a través del contacto genital sin protección,⁵ por lo que se transmite fácilmente durante la actividad sexual, ya sea por vía vaginal o anal.

Hay más de cien variedades del mismo, algunas de ellas son prácticamente inofensivas para el cuerpo humano, sin embargo otras son de peligrosidad alta. A cada una de estas variedades se le asigna un número por medio del cual son reconocidas. Así tenemos que aquellas que son clasificadas como de alto riesgo son las número 16, 18, 30, 31, 33, 35, 39, 45, 51, 52, 56, 58, 59, 66, 68, 70, 74; éstas se han encontrado en prácticamente 100% de los carcinomas cervicales. Otros tipos, raramente asociados con lesiones malignas y consideradas de bajo riesgo, son: 6, 11, 42-44, 53, 55, 57, 62, 64, 67-69 (Castellanos Oliveros, 2006). Alonso de Ruiz y otros (2005) nos dicen que sólo 30 variedades se asocian con lesiones anogenitales, intraepiteliales e invasoras. De éstos, los tipos 33, 39 y 59 se encuentran en mayor proporción en América Central y del Sur. En México, los tipos oncogénicos⁶ más frecuentes son el 16 y 18. Justamente estos últimos son las que tiene la mayoría de la población con VPH en Los Tuxtlas.⁷

En gran parte de los casos, la infección genital por VPH desaparece; pero cuando las lesiones persisten, éstas pueden presentarse en la mucosa vaginal, cervical y uretral, y en áreas cutáneas como la vulva, pene, región perianal y perineal. Las lesiones visibles producidas por el virus pueden tener forma de condilomas (o papilomas) acuminados (conocidos comúnmente como verrugas, “coliflores” o “crestas

⁴ En los años setenta y ochenta, diferentes avances científicos permitieron identificar y estudiar una gran diversidad de virus del papiloma. Con ello se empezó a entender la relación entre VPH y cáncer cervical. Fue así que la infección por VPH de la mucosa genital es ahora reconocida entre las enfermedades transmitidas sexualmente y como un factor importante en el desarrollo del cáncer cervical (Castellanos Oliveros, 2004). Está demostrado que es el agente etiológico necesario, pero no suficiente, del cáncer cervical y de muchos cánceres de vulva y vagina. También ha comenzado a relacionarse con cáncer en pene, próstata y anal.

⁵ Es importante aclarar que el virus también se transmite a través de otras prácticas (tales como el sexo oral) que se realizan sin evitar el contacto con los fluidos corporales del compañero o compañera sexual.

⁶ Es decir, con mayor disposición a desarrollar cáncer.

⁷ Esta afirmación se basa en estimaciones hechas por personal médico de la SSA que ha atendido a campesinas de la región, así como de integrantes de CEDIM. Información transmitida personalmente.

de gallo”) o pueden manifestarse como áreas engrosadas de la piel o de las mucosas, que se hacen evidentes con mayor claridad cuando se les aplica ácido acético (Alonso de Ruiz y otros, 2005).

El VPH afecta tanto a hombres como a mujeres. Sin embargo, es para estas últimas que implica un mayor riesgo: pueden presentar cambios anormales en el revestimiento del cuello uterino. Si estas células anormales no son detectadas o tratadas a tiempo, pueden derivar cáncer. En muchos casos, el diagnóstico de la infección genital por VPH se realiza por la aparición de lesiones (condilomas) en vagina o cérvix, que son las responsables de la sintomatología. Sin embargo, frecuentemente se presenta en hombres y mujeres asintomáticas; a ellas es más fácil detectárselo cuando acuden a realizarse el *papanicolaou*, procedimiento a través del cual se revelan alteraciones características que permiten establecer el diagnóstico.

En 2001, la Organización Mundial de la Salud (OMS) calculó que alrededor de 630 millones de personas en el mundo están infectadas con el VPH. Para 2002, la Agencia Internacional para la Investigación del Cáncer (IARC), registró 12 516 nuevos casos de cáncer cervicouterino y 5 777 muertes por este padecimiento en México; es decir, tan sólo en ese año doce mujeres morían diariamente por cáncer cervicouterino en nuestro país (CEDIM, 2007). Obviamente, para 2009 la cifra ya se había multiplicado de manera alarmante.

Es importante hacer algunas precisiones ya que no necesariamente ser portador o portadora equivale a tener o desarrollar cáncer: menos de 1% de las mujeres con infección por VPH llegará a tener cáncer cervical, pues el virus es sólo una causa necesaria para desarrollarlo; es decir, la infección por sí sola no es suficiente para que se produzca, sino que es necesaria la contribución de otros factores.⁸ El cáncer cervical tiene una evolución lenta, se manifiesta años después de la infección por VPH.⁹ Por lo que respecta a los varones, difícilmente desarrollarán cáncer en pene, próstata o ano, pero son susceptibles a padecerlo. No existen cifras precisas que indiquen la incidencia y porcentajes de los diferentes cánceres que atacan a los varones mexicanos y su relación con el VPH.¹⁰

⁸ Tales como tabaquismo, alcoholismo, dieta inadecuada (en donde se omita el consumo de verduras verdes, fruta, productos libres de grasa y variedad de alimentos frescos), sobrepeso y vida sedentaria, estrés y todos aquellos factores que no permitan fortalecer el sistema inmunológico, ya que las lesiones provocadas por el VPH florecen cuando el sistema inmunológico ha decaído.

⁹ Es prudente aclarar que algunos tipos del VPH de alta peligrosidad presentan una agresividad tal que provocan displasias graves o cáncer *in situ* en la mitad del tiempo que llevaría a otros hacerlo.

¹⁰ Actualmente el cáncer de próstata es la tercera causa de muerte entre varones en el mundo, después del cáncer de piel y de pulmón.

Tanto para varones como para mujeres, los factores que aumentan el riesgo de adquirir la infección genital por VPH están ampliamente relacionados al inicio de la vida sexual activa a edades muy tempranas,¹¹ prácticas sexuales de alto riesgo, no usar condón de manera sistemática, antecedentes de otras Infecciones de Transmisión Sexual (ITS), deficiencia de folatos y vitaminas A, C y E, enfermedades inmuno-depresivas (lupus, esclerodermia, VIH-sida), uso de ciertos medicamentos que deprimen la inmunidad (esteroides, quimioterapia), así como el tabaquismo (Alonso de Ruiz y otros, 2005).

Del Virus del Papiloma Humano poco se había escuchado hasta hace algunos años, pero fue a partir de que se le relacionó como uno de los factores determinantes para la aparición del cáncer cervicouterino que comenzó a ser monitoreado por los servicios de salud en México. A partir de esta situación, información diversa comenzó a circular. Muchas mujeres pensaron que un diagnóstico positivo a VPH se traducía como padecimiento de cáncer. Su nerviosismo es entendible: en México cada dos horas hay una muerte a causa del cáncer cervicouterino, lo que ha creado una alarma generalizada en el sector salud, pero también en las mujeres que están susceptibles de padecerlo.¹²

Es necesario aclarar que las y los portadores de este virus viven y padecen de manera distinta las secuelas que éste provoca en sus cuerpos, lo que genera, por un lado, experiencias distintas que merman sus cuerpos con diferentes repercusiones. Dada la estructura anatómica de sus genitales, mujeres y varones enfrentan de manera diferenciada las secuelas del VPH; asimismo, hay toda una construcción social cargada de valoraciones que atraviesa sus cuerpos y que merma su salud anímica y mental. Por lo regular se dice que los varones transmiten este virus, pero no padecen las secuelas del mismo. Digamos que ésta es una verdad a medias. Los genitales femeninos, por la estructura de sus tejidos, son más susceptibles para que se desarrollen lesiones en el cérvix a causa del VPH y, bajo ciertas situaciones, cáncer cervicouterino. Para los varones la historia es diferente. La estructura de sus genitales favorece una mayor resistencia a las lesiones provocadas por el VPH, aunque no se mantienen inmunes a ellas.

¹¹ Esto se debe a que, con la inmadurez de los epitelios (tejidos) de los genitales, se es más susceptible a las Infecciones de Transmisión Sexual (ITS).

¹² Según datos reportados por la OMS, el cáncer cervicouterino es, a nivel mundial, la segunda causa de mortalidad en mujeres que padecen algún tipo de cáncer. Existen estimaciones de que el número de decesos que en él tienen su origen asciende a 250 000 por año. Asimismo se estima que 440 millones se infectan anualmente del VPH. Organización de la Salud, Viral Cancers, consultado en http://www.who.int/vaccine_research/diseases/viral_cancers/en/index3.html

En el medio rural esta diferencia crea un sinnfín de confusiones y problemas. Por lo regular las campesinas presentan displasias¹³ provocadas por el VPH. Cuando se les explica que este es un virus transmitido por vía genital (principalmente) surgen diversas problemáticas con sus parejas ya que esta situación se asocia con infidelidad. Los varones responden de diversa manera a esta acusación, debido a que ellos no tienen ninguna lesión aparente en sus genitales, sus funciones fisiológicas no presentan problemas y su potencia sexual no se ve disminuida. Esos son tres factores determinantes que les permiten autoevaluar su salud genital y auto-diagnosticarse como sanos.

Tal como comenta Fernando, muchos varones le dicen a sus parejas “el problema es tuyo. Yo no me he visto nada. No tengo nada de lo que tú tienes. No sé dónde lo agarrastes. No sé ni por qué lo tienes, pero yo no tengo nada”. Como señalaba anteriormente, este es un virus silente que no causa mayores molestias en las mujeres que lo portan y sólo a través del *papanicolaou* y la *colposcopia*¹⁴ puede detectarse. En muchos varones la presencia del virus pasa totalmente desapercibida por lo que no encuentran relación directa entre la displasia o el cáncer que padece su pareja y la actividad sexual de él.

Esta reacción tiene que ver con otros factores que aparentemente son ajenos, pero que tienen que ver con falta de información y con la discriminación de la que los varones son objeto en el sector salud, ya que son las mujeres y no ellos los que están muriendo por la epidemia provocada por el VPH. Tal como menciona Benno de Keijzer (1995), en nuestra sociedad se habla crecientemente de la salud de las mujeres, pero no de la de los hombres y esto puede llevar a una sensación de inequidad, ya que por lo regular no se habla de los problemas de salud masculinos. En este sentido, las políticas del sistema de salud refuerzan esta “inexistencia de problemas de salud específicos” (De Keijzer, 1995: 70).

Bajo este contexto retomo la pregunta inicialmente planteada: ¿qué implicaciones tiene para un varón del campo ser portador del Virus del Papiloma Humano? Asimismo, ¿a qué procesos se ve expuesto el campesino de Los Tuxtlas que es portador de VPH? ¿Ello origina cambios o transformaciones que se confrontan con su

¹³ Displasia cervical o de cérvix es una lesión premaligna del cuello de la matriz que si es ocasionada por un virus de alto riesgo puede desarrollar al paso del tiempo cáncer cervicouterino.

¹⁴ La colposcopia es un procedimiento ginecológico especializado que se realiza para evaluar a la paciente con resultados anormales en la prueba del PAP, los cuales indican la posibilidad de que exista VPH. Es a partir de la colposcopia que se confirma o deshecha esta posibilidad, a la vez que, en caso de encontrar alguna anomalía, se determina si es necesario realizar una biopsia dirigida para confirmar el grado de la enfermedad.

masculinidad? Y retomando una inquietud de Rufino Díaz (2003): “¿cómo, por qué y hacia dónde están cambiando las identidades masculinas rurales?” (Díaz, 2003: 117).

R. W. Connell nos dice que la construcción sociocultural de las masculinidades obedece a múltiples formas de asumirse como varón, dentro de los grandes sistemas de las relaciones de género (Díaz, 2003: 120). Sin embargo, debemos tomar en consideración que existen ciertos sistemas de género que son hegemónicos y que también están activos en el medio rural y en los grupos campesinos, donde los varones se conciben, viven y ejercen formas de masculinidad diversas a las urbanas. Sin embargo, se sigue reproduciendo un modelo común, fundamentado en la masculinidad hegemónica que conduce a entender y a practicar las masculinidades como algo superior a las feminidades; es decir, se establece una relación de poder y de dominio entre los géneros, sobre todo en lo masculino sobre lo femenino, e incluso en el interior del mismo género masculino (Díaz, 2003: 120). Así tenemos una masculinidad hegemónica que rebasa a los varones campesinos debido a diversos factores socioculturales y económicos que hacen imperativo que aquella se reproduzca a partir de ciertos cambios y con la necesaria presencia del conflicto.

Un aspecto central de la categoría y perspectiva de género es cuestionar la creencia de que las diferencias entre hombres y mujeres son exclusivamente biológicas y reconocer que son transformadas social y culturalmente. De esta forma trascienden a niveles de desigualdad, favoreciendo la reproducción y el fortalecimiento de un sistema de inequidad social entre hombres y mujeres, denominado patriarcado e íntimamente articulado con el capitalismo como un “conjunto de estructuras, medios y mecanismos a través de los cuales se reproducen las relaciones de dominación del género masculino hacia el femenino” (González, 1996). Parafraseando a Connell, si la construcción de las masculinidades obedece a múltiples formas de ser varón dentro de los grandes sistemas de las relaciones de género, ¿puede un evento epidemiológico alterar la auto-percepción del ser varón heterosexual y la construcción de las masculinidades?

La atención de la salud campesina desde la sociedad civil

Yo siento que una mujer cada vez que se sube a esa cama por una ASA¹⁵ queda traumatada. Ves a algunas mujeres que, el hombre está sentado y lo ven con un coraje, ¡pero un coraje

¹⁵ Electrocirugía o ASA diatérmica. Es un procedimiento en donde las mujeres reciben dos cartuchos de anestesia local en cérvix, posteriormente les es cortada y extraída la parte donde se ubica la lesión provocada por VPH y finalmente se cauteriza el área en donde fue la intervención. El electrodo con que se realiza el corte del cérvix tiene la forma del “asa” de una taza, de ahí su nombre.

asi! La vez pasada vi a una señora que se estaba viendo en la televisión.¹⁶ Cuando Silvia corta el primer pedacito de cérvix,¹⁷ volteó a ver a su marido y no le quitó la mirada. Y ella llorando y el señor trataba de ver por otro lado y ella no le quitó la mirada hasta que Silvia terminó.

Aquí en la zona los tipos de virus que más afectan son el 16 y el 18. Son agresivos y tienen que ver con cáncer. Muchas mujeres salieron con virus de grado bajo, entonces no hay bronca. A esas mujeres las puedes tratar con homeopatía. Ahorita que está lo del apoyo psicológico en CEDIM, se les sugiere que vayan a ese apoyo psicológico. Pero lo más importante del trabajo es ver que en la medida en que la mujer involucra al hombre para que la acompañe en esto, esa mujer puede luchar con más facilidad, con más armas. Porque muchas dicen:

—Yo no lo quiero cerca de mí. No quiero saber de él. No quiero que me diga nada—. Pero yo le decía a una señora que éste es un problema de pareja.

—¿Por qué quitar al hombre de su lado? Él tiene que acompañarla porque usted no se contagió sola.

Ella me respondió:

—Sí. Mi marido tiene otra mujer y trajo esa enfermedad a mi cuerpo.

—¿Y ahora lo hace a un lado? No. Jálelo para que él la acompañe y se sienta responsable de ir juntos a buscar que usted mejore su salud.

Hay mujeres que dicen:

—No, no. No lo quiero cerca de mí (DJG-CEDIM/2007).¹⁸

Para el desarrollo del trabajo de campo con varones portadores del VPH se contó con el apoyo del Comité para la Educación y Desarrollo Integral de la Mujer (CEDIM),

¹⁶ La importancia del trabajo que hace CEDIM radica en que también impulsa un proceso educativo en donde se aproxima a las pacientes a la percepción de lo que es su corporalidad y cómo el VPH incide en ella. Por ejemplo, cuando realizan la colposcopia, un ASA o algún otro procedimiento a una paciente, ésta puede ver la imagen de su cérvix en una pantalla. Sin embargo, muchas campesinas prefieren no hacerlo ya que se debaten entre la vergüenza y el miedo.

¹⁷ Cérvix: parte externa del útero que comunica directamente con la vagina. Mide de 3 a 4 cm de longitud y unos 2.5 cm de diámetro, se puede dilatar 10 cm durante el parto para dejar que pase el bebé. Su tamaño puede variar según la edad, número de partos y momento del ciclo menstrual.

¹⁸ Testimonio de Dora Estela Jovel Galdámez, integrante del CEDIM. Santiago Tuxtla, Veracruz, México. 3 de enero de 2007 (DJG-CEDIM/2007). Como una estrategia de atención, las promotoras de salud y las ginecólogas que practican la microcirugía preguntan a las mujeres que se van a someter a ese procedimiento si desean que sus parejas estén presentes. Esto da pie a muchas reacciones, pero el objetivo es involucrar a los varones en el proceso de concientización de lo que implican y desercadenan las prácticas sexuales de riesgo, las ITS y ETS, y, por consiguiente, ser portador del VPH.

un organismo de la sociedad civil integrado por mujeres y hombres que viven en Sihuapan, municipio de San Andrés Tuxtla. Desde 1983 trabajan en la región como promotoras y promotores sociales impulsando la realización de proyectos de corte productivo, brindando capacitación y asesoría, y atendiendo la salud de la población a través de la medicina homeopática y la herbolaria. Gracias a su vínculo con pacientes con VPH fue posible acceder a los testimonios y reflexiones de éstos.

Desde 1998, el CEDIM comenzó un importante trabajo relacionado al mejoramiento de la salud de las mujeres, el cual actualmente destaca por su trascendencia en la región. El origen del mismo está inevitablemente vinculado al proceso organizativo con la población campesina que el comité impulsa y coordina. Para sus integrantes fue significativo el hecho de que los grupos de hombres y mujeres que llevaban a cabo proyectos productivos que asesoraban eran también agrupaciones de personas que experimentaban “enfermedades de la pobreza”: problemas respiratorios, desnutrición, morbilidad a consecuencia del embarazo, así como padecimientos de tipo ginecológico. Las integrantes del CEDIM se centraron en los padecimientos femeninos y comenzaron a hacer *papanicolaous* después de observar que muchas campesinas a su alrededor, aquellas que colaboraban en las agrupaciones de mujeres y que eran integrantes activos de los mismos, enfermaban y morían.

El cuantioso número de pacientes que acudían a la Casa de la Mujer, tal como se conoce a las instalaciones que el CEDIM tiene en el pueblo de Sihuapan, hicieron evidente varias cosas. La primera era que los servicios de salud que brindaban diferentes instituciones dependientes de los gobiernos federal y estatal¹⁹ que habían en la zona, única opción para la gente de bajos recursos, eran insuficientes e ineficientes. La segunda, fue que un buen número de las pacientes estaban desarrollando cáncer cervicouterino o, en todo caso, displasias leves o severas que, de no atenderse de manera pronta y adecuada, las llevarían irremediablemente a sumarse a las estadísticas de muerte por cáncer cervicouterino. A la fecha, el CEDIM cuenta con diez años dando seguimiento a casos de VPH en el medio rural y urbano. Ha concentrado un cúmulo de experiencia que es interesante reconocer y abordar para evaluar cuál es la situación al respecto, cómo las secuelas de este virus han mermado a la población campesina de Los Tuxtlas.

Años de experiencia de estas promotoras les han permitido observar cómo un evento epidemiológico incide en las relaciones de género y cómo en algunos casos ha recrudecido las desigualdades que en ellas se manifiestan. En julio de 2006 varias

¹⁹ Tales como la Secretaría de Salud (SSA), el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el Instituto de Seguridad Social al Servicio de los Trabajadores del Estado (ISSSTE).

parejas fueron invitadas por el CEDIM para que tomaran parte de un taller sobre sexualidad y pareja. El objetivo implícito consistió en comenzar un proceso de sensibilización entre las y los asistentes, que incluso a la fecha no luce fácil. Los varones que se involucraron han iniciado una experiencia interesante para relacionarse de manera diferente con sus parejas, pero también con un virus que a corto o largo plazo podría causarles fuertes problemas de salud.

La tarea luce difícil porque dicho proceso demanda transformaciones radicales en la idea de ser hombre, así como en las prácticas y mecanismos que llevan a los varones a asumir una identidad de género masculina. Dichas transformaciones no son del todo “convenientes” para ellos, ya que, por un lado, los desbanca de una relación de poder en donde se encuentran en una posición ventajosa respecto a sus parejas; y, por otro, los situaría en una ambigüedad tal que los desestabiliza en sus certezas de ser varón. También para las mujeres implica un reto importante: la revisión de relaciones inequitativas para ellas, enfrentar la secuela física y emocional que el VPH trae consigo y reflexionar propositivamente en torno a ello.

Las integrantes del CEDIM están iniciando un trabajo pionero al tomar en consideración la manera diferenciada en que hombres y mujeres del campo viven con un virus, así como la experiencia de afrontar las enfermedades que el VPH desencadena. Sin duda, abrieron la puerta a un proceso de larga duración que implica una profunda reflexión sobre el tema de la sexualidad en la población campesina. Es persistente la necesidad de cambiar diversas prácticas tanto en la vida cotidiana como en la relación de pareja, aunque si algo ha quedado claro es que para los varones está siendo más complejo el abordaje.

En este punto tal vez sea necesario preguntarse si los campesinos tienen consigo la disponibilidad de emprender un camino que les llevaría demasiado lejos de las certezas en que su masculinidad los sitúa. Esta pregunta retoma otra que fue formulada por Daniel Cazés (1996): “¿a cuáles privilegios que nos otorga la opresión patriarcal estamos dispuestos a renunciar?”. Será interesante observar cuál es la respuesta que los varones tuxtecos dan a estas interrogantes, sobre todo porque están directamente relacionadas a la posición privilegiada que ocupan dentro de las relaciones de poder entre géneros.

Por otra parte, el CEDIM está incursionando en un área poco abordada por otras instancias, tanto de la sociedad civil como las de origen gubernamental, esto es, las transformaciones de las masculinidades rurales y los mecanismos que obstaculizan que los campesinos atiendan su salud genital porque lo ven como un atentado que vulnera su integridad física y su imagen como varones heterosexuales.

“Los hombres sólo lo portan, pero no se enferman”. El mito médico y el cuerpo invencible del hombre

“Las mujeres reaccionan con mucha culpa ante el diagnóstico, con muchísima bronca que las maniatas: las que están enfermas son ellas, por tanto, las putas son ellas porque ellas son las enfermas. Entonces se la creen y se sientan culpables. Pero ahorita que estamos haciendo *papanicolaous* en varones, todos salieron con VPH. Entonces ¿qué pasó ahí?” (SMG/2007).²⁰

Susan Bordon (2001) sostiene que el cuerpo es depositario de contenidos, los cuales se definen a partir del género al que pertenecen, pero también por su clase social y origen étnico. Por ejemplo, lo masculino visto como “efectivo y activo” o lo femenino calificado como “lo que espera pasivamente”.

Regularmente se asume al elemento cuerpo como una suerte de núcleo natural y genérico, pero el género y la raza también hacen diferencia. Hasta hace poco tiempo, la idea de que los hombres sólo eran portadores del VPH, sin posibilidad de desarrollar enfermedad o morir a causa de él, era una idea bastante generalizada, no sólo entre campesinos sino entre varones de otros estratos sociales y de distinto nivel de educación formal.

A mi tía política le sacaron la matriz. Ella fue a CEDIM, pero la operaron en el hospital militar.²¹ Allá mi tío la preguntó al médico:

—¿También yo lo puedo tener (el VPH)?-

—No. Con el hombre no pasa nada. No se preocupe. Es la mujer la que sí. Usted no. A ustedes los hombres no les hace nada este virus. Usted no se preocupe. A la mujer sí y a usted no—, le contestó. Y entonces me imagino que su vida sigue igual (Fernando, 36 años).

Este falso argumento, avalado en su momento por el discurso médico, de alguna manera alejó a los varones de la imagen de un cuerpo masculino invadido o cuerpo masculino enfermo, lo que fortaleció la idea de que el cuerpo femenino era para usarse sexualmente en cuanto que el cuerpo masculino seguía en plena manifestación

²⁰ Dra. Silvia Mendoza González, ginecóloga y colposcopista de la Jurisdicción Sanitaria núm. V y de la Clínica de Displasias del Centro Estatal de Cancerología “Dr. Miguel Dorantes Mesa” (Cecan), de la Secretaría de Salud del estado de Veracruz (Sesver). Xalapa, Veracruz. Asesora del CEDIM. 12 de enero de 2007 (SMG/2007).

²¹ El esposo de esta mujer fue militar y ambos cuentan con servicio médico que ofrece el ejército a sus elementos activos y retirados.

vital.²² Por ejemplo, muchas mujeres que fueron intervenidas bajo el procedimiento del ASA regresaban a consulta a los tres o seis meses con lesiones idénticas o más severas. La cuarentena de abstinencia sexual ordenada por la ginecóloga para que la paciente pudiera recuperarse de la intervención quirúrgica no era respetada.

Los señores a fuerza quieren tener relaciones y ellas han tardado mucho en cicatrizar. La incidencia en lesiones graves tiene que ver mucho con la relación de pareja, problemas emocionales. Después de una ASA la mujer no puede tener relaciones con su marido sin condón y los señores no quieren usar condón. Si después de una ASA tienen relaciones sin condón, otra vez el virus aparece de la misma manera o con mayor espacio cubierto por virus. Con Elizabeth²³ hemos estado trabajando. Ella les da un tiempo. Después de una ASA, si el virus aparece de la misma manera que estaba o cubriendo una parte mayor, les estamos dando tratamiento homeopático. No está ella haciendo una ASA tras otra. En este año tuvimos el caso de una mujer con condilomas en cérvix. Se los quitaron, tenía tres. A los tres meses que regresó tenía uno más grande que los que le habían quitado. Entonces la mujer, desde el momento en que se ve (en la pantalla del televisor), ya no se le tuvo que decir nada. Nomás se vio el condiloma. Ya lo conoce, a pesar de que es una campesina. Se puso a llorar. Ella sabía qué era lo que estaba viendo en la pantalla (DJG-CEDIM/2007).

La aparente inmunidad masculina a las secuelas del VPH fortaleció la idea de que las prácticas sexuales de los varones no eran del todo peligrosas para ellos y arraigó la creencia de que el cuerpo de las mujeres *es débil* (en tanto que padecen las secuelas de un virus) y el del hombre es “por naturaleza” fuerte e invencible (en tanto que llevan consigo el virus, pero no enferman). Pero ¿cuál es el saldo que genera este falso argumento en los varones? ¿De que manera esta situación se engarza con la idea de cuerpo invencible, cuerpo para ejercer poder, cuerpo ejecutor?

A diferencia de muchas mujeres que son educadas y socializadas bajo la idea de tener un cuerpo para otros y no un cuerpo para sí, los varones difícilmente permiten que sus genitales sean vistos, tocados y examinados por un médico. Ésta parece ser la primera barrera que obstaculizó que se estableciera una relación entre el VPH en

²² Son escasas las investigaciones y textos que abordan este tema (De Keijzer, 1995; Gutmann, 1998; entre otros), y prácticamente inexistentes aquellos que desde una visión antropológica indagan la construcción de la heterosexualidad masculina y el impacto de ésta en la salud masculina. Una interesante investigación que rescata el tema es el de Molina (2008a y 2008b), en donde se expone la manera en que la construcción social de la masculinidad condiciona el posible cuidado que los varones dan a sus genitales.

²³ Se refiere a la Dra. Elizabeth Hernández, ginecóloga y colposcopista de la Clínica de Displasias del Centro Estatal de Cancerología “Dr. Miguel Dorantes Mesa” (Cecan), Secretaría de Salud del estado de Veracruz (Sesver). Asesora del CEDIM.

hombres y la aparición de cáncer en próstata o en pene. Es prácticamente imposible que se dejen revisar por un médico o que permitan que éste les practique un papanicolaou²⁴ para determinar si tienen VPH o no. Esta barrera se encuentra muy bien cimentada en el campo tuxtleco. En principio, los varones difícilmente observan que el padecimiento de sus parejas los involucra directamente, incluso, cuando se percatan de ello, hay mucha resistencia y poca disposición para buscar ayuda médica.

Al observar lo anterior, las integrantes del CEDIM comenzaron a cultivar un vínculo valioso con campesinos con VPH por medio de las consultas a las que acudían las esposas de éstos en donde se curaban las lesiones provocadas por el virus. Gradualmente se solicitó a las mujeres que trajeran a sus parejas para que las acompañaran a consulta. A cuenta gotas, ellos comenzaron a acudir, lo que permitió que tanto las médicas como las promotoras los introdujeran a un proceso de sensibilización que no siempre rindió los frutos esperados, pues no sabían cuáles serían las reacciones iniciales que desarrollarían los varones. Un mosaico de emociones contenidas en la red de la masculinidad campesina comenzaron a aparecer una detrás de otra: agresividad, miedo, vértigo, inseguridad, culpa.

El CEDIM consiguió que un médico se involucrara en el reto de atender a campesinos con VPH. Sin embargo, las consultas trascendieron los propósitos de una simple revisión médica. Hizo evidente que no hay una experiencia previa sobre el tratamiento de la salud masculina, es decir, existe un discurso médico y social que fortalece la idea de que el cuerpo de la mujer debe ser monitoreado por la ciencia médica, pero no hay paralelo en cuanto a una atención y revisión frecuente a los varones. Esto coloca tanto al médico como al paciente en un espacio inédito en donde las prácticas, las reacciones y los resultados están por escribirse.

La interacción (médico-paciente) que se lleva a cabo en el consultorio va construyendo una relación novedosa a lo largo de cada consulta médica y los patrones de comportamiento parecen retomarse de otros espacios: un médico que atiende a varones, “como una ginecóloga atiende a mujeres” —en una asociación de ideas que relaciona a la exploración del cuello de la matriz con la revisión de pene y uretra—, es una figura que provoca diferentes reacciones en el imaginario masculino tuxtleco, las cuales van de las bromas obscenas al temor, de la aversión a ser tocado al terror de ser diagnosticado con VPH. Es interesante ver la reacción de aquellos que reciben un resultado positivo de VPH después de que el médico les ha tomado la muestra.

²⁴ Se le llama papanicolaou a la técnica de tinción. Se toma la muestra (del moco de la boca, de la orina, de la vagina, de la uretra, según sea el caso) y luego se aplica en una laminilla, ahí se fija en alcohol. En el laboratorio, con un microscopio, fijarán las células anormales o normales. Dependiendo de las características celulares es el diagnóstico.

Parecería evidente que si sus compañeras tienen el virus, ellos también lo tienen. Sin embargo, ésta no es una percepción compartida por ellos.

El doctor que los está atendiendo, lo que más le llamó la atención es que vio a muchos hombres preocupados por el problema y muchos hombres que lloraban. Me dijo “en un momento me sentía muy mal porque lloraban como niños. Con un gran miedo también. Con muchas broncas. Se sienten muy rechazados”. Los hombres que hasta el momento han ido a hacerse el estudio con Juan Manuel²⁵ son los esposos de las mujeres que se han tratado con el virus del papiloma en CEDIM. La mayoría son varones de las comunidades. Hay una comunidad en donde fueron mujeres con resultado de VPH y los compañeros de ellas. Cinco de ellos son policías (DJG-CEDIM/2007).

Después de varias experiencias con pacientes varones, el CEDIM concluyó que era necesario iniciar un proceso de sensibilización con las parejas de las mujeres que han atendido durante años. Esto es bastante difícil si tomamos en consideración que implica una revisión y reflexión sobre la masculinidad campesina que tenga por finalidad generar transformaciones importantes en los varones con VPH, así como en sus relaciones con sus parejas.

“Y siento que los hombres tampoco se lo están pasando nada bien”. Las emociones masculinas fuera del clóset

“Desde el momento en que una mujer sale con el resultado de que tiene el VPH, el hombre, quiéraslo o no, se siente culpable en muchos casos. Empieza una bronca de culpabilidad. El rechazo de la mujer hacia el hombre. El rechazo de los hijos”. (DJG-CEDIM/2007).

Lo curioso de esa situación es que el entorno inmediato de estos varones (el familiar, el comunitario) está experimentando cambios que desencadenan cuestionamientos (muchas veces velados) hacia la masculinidad campesina. Uno de ellos tiene que ver con el ejercicio de una sexualidad, que las más de las veces se centra en prácticas de riesgo cuando, por ejemplo, desestima el uso del condón u otros medios que limiten el contacto con flujos corporales, o que prefiere compañeras o compañeros sexuales que privilegian prácticas sexuales de alto riesgo. “Pues en mi caso, que tuve relaciones sin protección. No me cuidé. Ya ve que uno de joven... y luego era militar... nomás quiere uno tantito. Hice y deshice a los 17, 23 años... ¡Uta! O sea que anduve retozando, pero ahorita ya, ya” (Fernando, 36 años).

²⁵ El médico Juan Manuel Santibáñez Hernández es quien se encarga de la atención de varones con VPH.

Otro de estos cuestionamientos tiene que ver con la manera en que ellos se relacionan sexual, erótica y afectivamente con sus parejas. Algunas prácticas apuntan a relaciones permeadas por la violencia hacia las mujeres, las cuales son el reflejo de relaciones de poder inequitativas que caracterizan la vida en pareja. Reproducir esas prácticas es una de las formas en que se fortalece la idea de ser hombre en la comunidad, pero simultáneamente los confronta con contenidos diferentes que les dicen que para ser hombres y demostrar su virilidad no es necesario ser agresivo o violento.²⁶ Ésta es una línea que se debe observar con detenimiento.

Un aspecto que no podemos dejar de lado es el carácter que guarda la sexualidad como elemento inmerso en las relaciones de poder que rigen el ordenamiento jerárquico de una sociedad, a partir de condiciones económicas y políticas que establecen quién tiene el derecho de hacer qué a quién, de acuerdo con el papel que cada uno desempeña en la estructura social. Bajo esta argumentación podemos entender que la sexualidad es una construcción social atravesada por diferentes campos permeados de relaciones de poder que permite entender la naturalización del sexo como un arma política de control que excluye y aísla, o que incluye y normaliza, mediante lo que Bourdieu (1998) ha llamado “violencia simbólica”.

“Si poniéndome a llorar se me fuera a salir, lloraba todo el tiempo”. Conclusiones preliminares

Los hombres aparecemos como seres que no tenemos problemas de salud y esto nos lo creemos. El primer síntoma de la problemática masculina es que no nos demos cuenta de la existencia de dicha problemática hasta que nos enfrentamos con alguna de sus variables consecuencias en el campo de la salud, la ruptura de la pareja o el choque con las estructuras de poder (De Keijzer, 1995: 69).

Cuando Fernando me dijo que no tenía caso llorar ante el diagnóstico, además de reflejar un sentido práctico ante una situación irreversible, también constituyó un reproche hacia su pareja que sufría de una gran depresión al saberse VPH positiva y que lo había corrido de su casa por haberla contagiado. Ella estaba presente en la entrevista y estaba muy angustiada por la situación que se encontraba viviendo por esos días. El asunto es que él no se podía dar el lujo de llorar, por lo menos no en público, sin que su hombría quedara en entredicho.

²⁶ Estos argumentos que cuestionan la violencia hacia la pareja provienen de los procesos organizativos entre campesinos que nacieron en la década de los setenta y que, al menos en el discurso, rescatan algunas ideas de la Teología de la Liberación que apuntan a la equidad.

A diferencia de las mujeres, los varones no se permiten flaquear emocionalmente. Durante el trabajo de campo, al hacer referencia sobre la manera en que reaccionan aquellos que tienen un diagnóstico positivo a VPH, los entrevistados dijeron que su actitud va de una gran indiferencia pasando por la violencia verbal, pero que todo ello se encuentra permeado por un profundo sentimiento de culpa. Al respecto, y tal como señala De Keijzer, “la socialización masculina generalmente lleva a la excesiva competencia, a la rigidez, a no mostrar emociones que puedan parecer femeninas, a no mostrarse débil... a negar partes humanas y a distanciarnos y abusar de nuestro cuerpo” (De Keijzer, 1995: 72).

En Los Tuxtlas, entre los varones, la migración a las principales ciudades de Veracruz, del país y más recientemente de Estados Unidos, constituyen un rito de paso en un doble sentido. Por un lado marca su independencia de la familia paterna, así como la posibilidad de ser el proveedor económico de su propio grupo doméstico; por otro, está aunado a la iniciación de su vida sexual en los lugares de destino. Ésta tiene lugar con personas dedicadas al sexoservicio y se caracteriza por desarrollar prácticas que privilegian el sexo sin protección (Casados, 2009 y 2008).

De Keijzer (1995: 79-80) señala que es notoria la escasez de prácticas preventivas así como una cultura de autocuidado por parte de los hombres, lo cual se refleja en una mayor tendencia a tomar riesgos, evitar ser encasillado en la categoría de enfermo (o del grado de gravedad del mal) hasta que la enfermedad es obvia o incapacitante, “no estamos habituados a escuchar a nuestro cuerpo, sino más bien a abusar de él”. La salud y el cuidado de la misma aparentemente no juegan un papel importante en la construcción de la identidad masculina.

A manera de conclusión, me gustaría retomar una idea plasmada por Benno de Keijzer respecto a que el varón constituye su propio factor de riesgo. A partir de lo revisado en el caso de los campesinos tuxtlecos que son portadores de VPH, la poca o nula disponibilidad que tienen para que sus genitales sean revisados por un médico y se les realice un *papanicolaou*, los sentimientos de culpa y aparente indiferencia ante el diagnóstico de VPH de sus compañeras, así como la violencia que ejercen sobre ellas y sobre sí mismos, me lleva a preguntarme si la construcción de su masculinidad constituye un factor de riesgo para ellos, a la vez que trastoca de manera violenta su entorno social, familiar y de pareja.

Las masculinidades son procesos inacabados, que se construyen y deconstruyen de acuerdo a ciertos contenidos que van influenciando la forma de vida de hombres, mujeres y la sociedad misma en el tiempo y el espacio. Tal vez la experiencia de los campesinos tuxtlecos y su contacto cercano con el VPH pueda trocar este factor de riesgo (la masculinidad).

Segunda parte
Masculinidades y paternidades

Ideas sobre las transformaciones en las paternidades en el contexto de cambios sociales y económicos

María Lucero Jiménez Guzmán

Universidad Nacional Autónoma de México-CRIM

Desde la perspectiva de género se ha planteado y documentado que tanto la maternidad como la paternidad constituyen formas y maneras específicas, de acuerdo con las situaciones históricas concretas en que se desarrollan.

Hoy en día lo que resulta novedoso es que se han empezado a estudiar las formas y experiencias sociales de la paternidad. Muchos reportan que existen nuevas formas de ejercer la paternidad, acciones encaminadas a ello derivadas de políticas públicas en países desarrollados, tipo Suecia y sus “licencias de paternidad”. No obstante, algunos autores son escépticos y no están de acuerdo en referirse acriticamente a una nueva paternidad, pues han encontrado en sus estudios que el cuidado de los hijos, y concretamente su crianza, sigue siendo responsabilidad casi única de las mujeres (Jackson, 1999: 177). Sostienen que, aún en los países desarrollados, las mujeres siguen siendo las principales responsables del cuidado de los hijos y así seguirá siendo, a menos que convirtamos el problema de la reorganización de la paternidad en un objetivo político central (Chorodow, 1980: 104-123).

Así como crea dos géneros diferenciados y desiguales, la sociedad establece las características de la familia con una división social del trabajo que colocó a las mujeres durante mucho tiempo, principalmente, en el hogar. El mundo y la familia aparecen como dominados por lo masculino y no han sido igualitarios, puesto que los maridos tienen aún hoy, en muchos contextos sociales, el “derecho” de controlar a sus esposas y detentan el poder al interior de la familia. Aún en el siglo XXI se ha documentado que las mujeres ganan menos que los hombres, tienen acceso a una gama más reducida de empleos y que tanto hombres como mujeres valoran más el

trabajo que realizan los varones, todo ello en el marco de un mundo cada vez más capitalista, encima neoliberal y globalizado, con todos los efectos sociales que esto conlleva.

En los últimos años se han dado cambios importantes derivados de la realidad económica y social. La mujer se ha incorporado al mercado laboral, llegándose a “feminizar” la producción en algunos sectores. El papel de proveedor único de los varones ha sido seriamente cuestionado. Estudios muestran que las tensiones son más comunes y se ha incrementado la violencia en los hogares, en parte por la imposibilidad del varón de cumplir con su papel masculino tradicional (desempleo, falta de éxito profesional, etcétera).

El papel que las familias habían venido desempeñando por muchas generaciones se ha visto modificado en mayor o menor medida en un periodo relativamente corto, lo cual está relacionado con la evolución demográfica y con las transformaciones en los procesos de reproducción y organización de la sociedad. Durante mucho tiempo, el desarrollo del sector servicios, el avance tecnológico, la urbanización y la modificación de las relaciones en las esferas de lo público y lo privado han llevado a la institucionalización de una serie de actividades que se desempeñaban al interior de las familias (INEGI, 1999). En el contexto globalizado y neoliberal, cada vez hay más familias en condiciones vulnerables y las fuentes de tensión y desintegración familiar se amplían.

Como se ha documentado en estudios realizados en México, la ruptura de los vínculos familiares ha tenido como consecuencia que muchos niños y jóvenes queden abandonados a sus propios medios, además de que dejan de asistir a la escuela, viven en condiciones muy desfavorables y se exponen cada vez más a riesgos como la drogadicción, la explotación laboral, los embarazos no deseados y las enfermedades de transmisión sexual (INEGI, 1999).

El análisis de estas consecuencias derivadas, según la evaluación oficial, de la desintegración familiar debería ampliarse para considerar las repercusiones que tiene la falta de apoyo social de un Estado responsable y de una sociedad solidaria; cuyos valores están siendo transformados no siempre de manera positiva en un entorno económico y cultural en el que se premia el individualismo y la competitividad, ideología que sustenta en mucho los procesos de apertura de mercados y globalización.

Oficialmente en México se reconoce que existen cambios estructurales que afectan de manera profunda a las familias del país. La situación económica general ha provocado que muchas familias estén adoptando estrategias tendientes a reducir o mitigar el impacto del desempleo y de los bajos salarios. Estas estrategias de adaptación involucran tanto a la organización interna del grupo familiar como al reforzamiento de los vínculos de parentesco que dan cuenta de la existencia de una

red de comunicación y apoyo entre familias emparentadas, más allá de los muros de la vivienda.

Se reconoce también oficialmente que, de hecho, se ha incrementado la participación económica de los miembros del hogar a tal grado que el esquema del jefe como proveedor único está cediendo terreno frente al reconocimiento cada vez mayor de las actividades económicas desarrolladas por la esposa y los hijos, quienes en algunos casos contribuyen de manera importante a la obtención de ingresos para sostener el hogar.

Se han dado cambios importantes, pero estos no han sido homogéneos entre grupos ni a lo largo del ciclo de vida de las personas. Lo que sí ha cambiado profundamente es la visión cosificada de la familia como el lugar, el espacio de la armonía y de la seguridad. Se ha demostrado que a menudo más bien constituye un espacio de poder del varón sobre la mujer y que los adultos de ambos sexos ejercen poder sobre los niños y niñas. Ahora se ha avanzado en el conocimiento acerca de las maneras en que se dan estas experiencias en la vida de las mujeres y bastante menos acerca de cómo los varones entienden su posición al interior de sus familias, y menos aún acerca de la perspectiva que tienen los propios infantes (Jackson, 1999).

Resultan interesantes los estudios referidos a las familias y los cambios en los patrones y modelos, y el papel de los géneros al interior de las mismas. Hay que considerar que se han dado importantes cambios de tipo demográfico desde los años setenta. Se han registrado transformaciones en los patrones de cohabitación, matrimonio, hijos, divorcio. El carácter de la familia y las relaciones en el hogar han sido alterados dramáticamente. Está cambiando la ideología con respecto a la división del trabajo en el hogar y se está trastocando el antes “natural” orden de género y haciéndose evidentes substanciales inequidades genéricas al interior del matrimonio y las relaciones en general. Se ha dado un desarrollo de las ideologías también respecto a estas uniones y cambios en los patrones heterosexuales en los años recientes, así como transformaciones en las actitudes respecto a la sexualidad. Estos cambios no se dan en un vacío social, sino en el marco de transformaciones socioeconómicas profundas, en la producción económica, en el consumo, en el énfasis en la ciudadanía. Cambios en los estilos de vida, con énfasis en una oportunidad de mayor reflexión que en el pasado. Se han dado cambios culturales en cuanto a la comprensión del matrimonio y la paternidad.

La familia está cambiando, al menos en algunos sectores y sociedades, volviéndose una institución menos jerárquica, más basada en un orden negociado o tal vez como producto obligado de un cuestionamiento de la jerarquía anteriormente vigente. Se da menos importancia al matrimonio y se le puede romper de manera más fácil que en el pasado, eso se demuestra con indicadores de muchos países. Se da un énfasis mayor a que las relaciones son un asunto de interés individual y se demuestra, como

nunca antes, lo que la pareja puede lograr de una relación, especialmente en términos de satisfacción sexual y emocional. Una relación perdura en la medida en que provee estos componentes claves de la intimidad y cuando no lo hace, la intimidad se rompe y los individuos buscan otras opciones. Como resultado de esto, hay una nueva contingencia en las relaciones personales que produce tendencias contradictorias. Por un lado, se tiene el impulso hacia la llamada democracia sexual en la cual la autonomía y la elección se convierten en patrones del éxito. Por otro lado, se tiene la presión contradictoria por continuar la división del trabajo entre hombres y mujeres; incluyendo la división emocional del trabajo, con las mujeres aún como responsables en gran medida de llevar a cabo el lado emotivo de la relación. Las mujeres han adquirido una mayor independencia y autonomía en algunos países y en algunos sectores, pero esta independencia puede tener un costo no menor en los elementos de un contragolpe masculino, a la par de lo que se ha llamado crisis de la masculinidad.

Considero importante poner el acento en la necesidad de cuestionar lo que se ha denominado crisis de la masculinidad. En todo caso preguntarse: ¿en verdad los varones están en crisis?, ¿de dónde deriva tal crisis?, ¿quiénes están en crisis? y ¿por qué lo están?

Hay que tener cuidado con la emergencia de una corriente de pensamiento que más que cuestionar a fondo las relaciones desiguales entre los géneros pretende, ante los cambios radicales que se están experimentando, una especie de regreso al pasado con la creación de un “nuevo héroe” que garantice al género masculino mantener su posición de superioridad sobre las mujeres. La revolución sexual femenina ha sido moldeada por las necesidades de los hombres, de modo que la autonomía sexual femenina está tan limitada como siempre. Siguiendo a Anthony Giddens se afirma que las mujeres han estado a la vanguardia de la revolución sexual en Occidente, pero el cambio ha sido inhibido por el continuo fortalecimiento del poder y la autoridad masculinos (Weeks, 1998: 206-207).

La importancia de la familia como interlocutor en el proceso de construcción social de los significados de género radica en la relevancia de su carácter formador de individuos sexuados y en la presencia constante de grupos familiares como elaboradores de género a lo largo de la vida del individuo. Las relaciones de autoridad existentes dentro del grupo son fundamentales (Schmukler, 1989: 17).

Lo que internalizamos (significa trasponer lo externo a lo interno), es la familia como sistema no los elementos aislados, sino las relaciones y operaciones entre elementos y conjuntos de elementos. Los elementos pueden ser personas, cosas u objetos parciales. Los padres son internalizados como unidos o distanciados, juntos o separados, próximos o alejados, como personas que se aman o se pelean. Así la familia no es un objetivo introyectado, sino un conjunto de relaciones que es introyectado.

Lo que internalizamos son pautas de relación. La familia llega a ser una defensa o baluarte contra el derrumbe, la desintegración, la culpa y otras “calamidades”. La preservación de la familia es equiparada con la preservación del “yo” y del mundo y su disolución, equiparada con la muerte. Los miembros de una familia a menudo oponen resistencia concertada tendiente a impedir que se descubra lo que ocurre y para ello emplea toda clase de estratagemas a fin de mantener al mundo en la oscuridad. Quien se halla en la oscuridad, obviamente, nada puede ver (Laing, 1994: 15-96).

Hay un debate que reside en la capacidad que se le puede atribuir al proceso de enseñanza, comunicación, introyección y aprendizaje en los primeros años de vida para explicar la reproducción de los contenidos centrales del sistema de diferenciación que pasa por la condición de género (Cervantes, 1993: 259).

La organización familiar es un elemento estructural complejo que constituye el marco para comprender cambios en los patrones y, por ejemplo, en los índices de divorcio, en el incremento de familias monoparentales, mujeres solas con sus hijos, cohabitación, la existencia de varias uniones o matrimonios a lo largo de la vida, crianza de los niños(as), etc. Se da aparentemente una desorganización social en el marco de profundos cambios de la familia solidaria y tradicional hacia una gran fragmentación en esta llamada posmodernidad (Cheal, 1999: 10).

La individualización aparece como la tesis de la modernidad, desestandarización de la familia e incremento de la individualidad. Algunos piensan que la diferenciación estructural nos explica el incremento del individualismo. Los individuos devienen, según esto, en unidades sociales autónomas, plurales y diferenciadas, y de manera más reciente algunos teóricos dan mayor énfasis al papel de la institucionalización de los derechos individuales y la disminución de los poderes de grupos tradicionales como los familiares y los actos corporativos. La moral del individualismo permea las relaciones familiares contemporáneas, con un incremento de la autonomía individual en condiciones de pluralismo. Es en este contexto de profundos cambios que la noción de derechos en la sexualidad y la reproducción adquieren una mayor importancia.

Algunas autoras consultadas en esta investigación enfocan sus análisis en la esfera de las relaciones familiares por su centralidad en el proceso de asignación de papeles genéricos, entendiendo tal desempeño como dimensión socio-estructurante de la condición femenina. Las experiencias del rol, dicen, son aquellas que constituyen los papeles clásicamente adjudicados a las mujeres y a los varones en el seno de las familias: esposas-cónyuges, madres-padres, amas de casa-proveedores e hijas-hijos; reconociendo, de acuerdo con diversos autores que han realizado investigaciones recientes, que existen transformaciones desiguales en cada una de las esferas de la vida afectiva, sexual y reproductiva (Ariza y Oliveira, 1997: 56-7).

La familia ocupa un lugar importante como centro de reproducción biológica y social. El comportamiento reproductivo y los factores más generales tienen entre sí estructuras intermedias entre las cuales está la familia. Desde este enfoque se analiza a los procesos reproductivos en relación con los grupos sociales, intentando explicar la reproducción biológica en el marco de los procesos de reproducción social (Figuroa, 1996: 15).

La familia mexicana, específicamente, se ha caracterizado por “tener poco padre, demasiada madre, abundancia de hermanos y escasez de sexo” (Ponce, 1991: 16). El hombre mexicano mestizo se siente superior a la mujer y hace alarde de las significaciones masculinas características del machismo que sólo denotan inseguridad respecto a su virilidad. A las mujeres, desde el mundo prehispánico se les recomienda castidad (Ponce, 1991: 16). Pero las cosas como hemos dicho, están cambiando, aunque de manera no homogénea y a veces muy lentamente.

En el caso mexicano, los estudios sobre las familias (De Oliveira, 1995) establecen que por lo general, el hombre esposo-padre tiene mayor autoridad en el hogar y que esto ocurre sobre todo en sectores populares y en las familias donde las esposas tienen baja escolaridad y no participan en la actividad económica. En los sectores medios, cuando las mujeres tienen mayor escolaridad, actividades asalariadas y un proyecto de desarrollo personal cuestionan en mayor medida la autoridad exclusiva del marido como jefe de hogar, que las decisiones importantes deben ser compartidas y de hecho participan de manera más activa en las decisiones sobre tener o no hijos y sobre su educación.

La paternidad. Consideraciones generales

Generalmente se ha tratado el tema de la paternidad, desde distintas disciplinas, en términos de problema, de ausencia, de consecuencia negativa para mujeres y niños; en términos de papel o rol representado por el varón o como institución, con significaciones legales y sociales, y se ha reflexionado poco acerca de su presencia, sobre todo partiendo de la concepción, actitudes, experiencias y expectativas que los varones mismos viven en este importante proceso.

Me ha parecido interesante pensar a la paternidad como un proceso que incluye momentos reales y virtuales. Estos procesos no pueden verse como fuera de la construcción de la masculinidad. En particular, es importante tratar de comprender y documentar la(s) manera(s) en que se dan los procesos dinámicos de la sexualidad, la salud, la reproducción como experiencias desde los procesos que permean las diferentes formas de ser padre y el valor que se le atribuye a los hijos e hijas (Figuroa, 1996: 10). No se es padre sólo por procrear un hijo. La paternidad constituye

una práctica que se va aprendiendo y desarrollando. No incluye únicamente el factor económico y la responsabilidad que proveer conlleva, sino que entraña factores de naturaleza emocional y afectiva de la mayor relevancia. Por otra parte, se propone no pensar la paternidad como algo que se inicia con el nacimiento de un hijo(a), sino que es todo un proceso que se va generando y construyendo desde la relación de la pareja, su sexualidad, la decisión (o no) de procrear, el embarazo, el parto y se extiende a la crianza y a las etapas posteriores en el desarrollo de los hijos(as).

Tanto la reproducción social como la biológica de los hombres y de las mujeres es moldeada por el género a través de configuraciones, de prácticas y representaciones concernientes a la masculinidad, la femineidad, la maternidad y la paternidad. Estas configuraciones no están en un vacío social, sino que se dan dentro de instituciones sociales, se viven a partir de una clase social y una raza y son parte de constreñimientos sociales que a menudo chocan con los deseos, proyectos y aspiraciones individuales. Estos proyectos no son estáticos, cambian con el tiempo, por lo cual la dimensión del ciclo de vida es fundamental, en general y en particular, para comprender la reproducción, las relaciones de pareja y sexuales y la paternidad de los varones.

En el mundo actual, de acuerdo con una ideología aún dominante, lo real y lo pragmático es valorado; lo frío, lo serio, lo intelectual es lo valorado en contraposición con las emociones, carentes de brillo y de prestigio. Estereotípicamente, se establece que lo primero es característica masculina y lo segundo es lo femenino. Así, en nuestra cultura, la autoridad de la madre tiende a estar desjerarquizada si se le compara con la del padre. La propia función de la madre la descalifica para desarrollar la experiencia social necesaria que le permita enfrentar posteriormente a sus hijos al mundo adulto, competitivo, mundo extrafamiliar y público. Existe una correspondencia entre el prestigio adjudicado a cada una de las dicotomías público-privado, intelectual-emocional, doméstico-extradoméstico con el lugar atribuido a cada sexo en la organización social. Esa distribución de lugares viene a ser un lenguaje descriptivo de las relaciones.

Para cada sujeto masculino, como plantea Cazés, la paternidad es el espacio privilegiado de la realización del *desideratum* (mandato cultural) “la dimensión en la que nos hacemos hombres y somos reconocidos socialmente como tales después de recorrer el aprendizaje de la niñez y de la adolescencia”.

“La sociedad patriarcal y las relaciones que en ella se dan porque son las que pueden darse, se estructuran en torno a la figura del padre, a sus facultades, prerrogativas, poderes, obligaciones y privilegios. Por ello, patriarcado (gobierno del padre) y paternidad (calidad de padre) abarcan en la realidad prácticas y conceptos estrechamente ligados, y muy a menudo se funden y confunden” (Cazés, 1996: 4).

La paternidad es una condición cultural (Liqueur, 1991), conlleva cargas sociales que tienden a ubicar en un mismo plano a la figura masculina con la de autoridad

familiar y no se reduce al orden biológico de la fecundación, sino que se construye en función de la crianza y cuidado de los hijos. El significado social de la paternidad es tan poderoso que en un hogar carente de figura paterna, el padre puede llegar a ser evocado de tal manera que su propia ausencia lo hace presente. Esto nos permite suponer que es el poder del género la fuerza cultural que demanda al padre como figura e imagen dominante del grupo familiar. La presencia del padre en el ámbito familiar sugiere una jerarquía en la que el poder parece descansar en la figura masculina.

La vida familiar, como fenómeno autoritario asociado al poder paterno, ha sido explicada como un problema que se gesta en el seno de la propia familia. Se dice que como consecuencia del aparente carácter natural del poder paterno, que procede de la doble raíz de su posición económica y su fuerza física jurídicamente legalizada, la educación en la familia nuclear configura una excelente escuela para lograr la conducta específicamente autoritaria en el seno de la sociedad (Horkheimer, 1990).

Algunas consideraciones acerca de la autoridad del padre y la masculinidad

La autoridad del padre ha representado un lugar simbólico dentro de la familia nuclear, de modo que la paternidad se construye a partir de los lineamientos culturales que indican lo que significa ser hombre y tiende a reflejar los patrones de la masculinidad que definen lo que es “ser un hombre verdadero”, de acuerdo con las características que hemos apuntado como constitutivas de la masculinidad como son un ser inexpresivo, frío, que controla sus emociones, duro, temeroso de parecerse a lo femenino, entre otras. No resulta difícil pensar en la paternidad como una faceta de la masculinidad que se manifiesta como una práctica socialmente condicionada y que tiene que ver con el hecho de que obedece a mensajes sociales sobre lo que debe ser el hombre frente a su familia. En el caso mexicano estos mensajes son muy diversos y a menudo contradictorios.

En América Latina tenemos autoras (Burín y Meler, 2000) que han descrito a la típica familia de la clase media y popular, en donde la organización depende del padre, quien tiene derecho a la autoridad y merece el respeto por tener un empleo permanente, de tiempo completo, porque es muy trabajador y no bebe demasiado, porque da el gasto suficiente a la madre abnegada, sufrida y altruista con sus hijos.

Muchas familias refuerzan activamente ciertos valores. Investigaciones realizadas en varios países (Miedzian, 1995) muestran que al padre lo llega a agobiar cualquier conducta de sus hijos que no sea típicamente masculina. Este tipo de padre viene a reforzar la denominada “mística de la masculinidad”, aunque el modelo no sea

violento, al menos en forma descontrolada. Este padre no expresa demasiado sus emociones, no llora, está preocupado por el dominio, el poder y la dureza. Con independencia de su conducta, es muy probable que sea cómplice de un lenguaje grosero sobre las mujeres. Puede sentir que un nivel de participación intenso en el cuidado de los hijos no es de hombres. Como consecuencia, es común que los hijos mostrarán, con mucha seguridad, muy poca preocupación por los demás. Este tipo de padres refuerzan en sus hijos cualidades que sirven para insensibilizarlos y hacerlos más proclives a cometer o justificar actos violentos. Un padre que, por el contrario, se muestra cariñoso y cercano, que es capaz de manifestar ternura, empatía, lágrimas, tendrá hijos que seguramente serán menos violentos.

Algunos autores pintan un cuadro patético de la vida de los nuevos padres y afirman que aquellos que aún son considerados como depositarios del saber, el poder, el amor, la seguridad, son vistos ahora por su prole como inquietos, desasogados, fatigados, intolerantes, pobres, deprimidos, desconfiados, asustados, asistidos en demanda de reembolsos, de seguros, de créditos, de locaciones, quejándose siempre de su trabajo, de su jefe, o de las condiciones imposibles en que deben ejercer su profesión. Para los niños estos padres ya no son los adultos cuya situación se envidia. Cuando se les ama, se les compadece (Nava, 1996: 159).

Resultados de mi investigación

Realicé una investigación entrevistando a varones de sectores socioeconómicos medios y altos, con alta escolaridad y trabajos considerados “intelectuales”, que viven o vivían en la Ciudad de México y en Cuernavaca y que tenían como característica el ser padres. Pude constatar a través de los testimonios de los entrevistados que algunos hombres viven marcadamente la paternidad como gran responsabilidad, como algo que ata, y en muchos casos como un proceso que es más bien decisión de las mujeres y que cambia radicalmente sus vidas, pues lo consideran un hecho irreversible; pero también hay disfrute, experiencia emocional y aprendizaje permanente (Jiménez, 2003).

La paternidad es también el máximo grado al que un hombre puede llegar para trascender, la unión del pasado y el futuro (De Oliveira, 1999) la posibilidad de volver a vivir en seres a los que aman profundamente. Las mujeres ya no son para estos varones sólo objetos sexuales y paridoras, ellos buscan a la compañera de su vida, a la mujer ideal en la que puedan concretizar un proyecto de vida, con futuro. Ellos también viven frustraciones al no cumplirse sus expectativas.

Resulta innegable que existen concepciones de género tan introyectadas que, en muchas ocasiones, ganan al deseo de cambio. Los varones tienen que cambiar

y muchos de ellos están conscientes de este hecho, pero a la vez que se vive un proceso de experimentación y transformación, de cuestionamiento y crítica al pasado, muchos valores ancestrales permanecen vigentes en su interior; se pelean con esos valores, pero a menudo viven retrocesos y a veces graves conflictos y rupturas.

Considero, coincidiendo con otras investigadoras como Patricia Ortega, Laura E. Torres y Alejandra Salguero, que existen procesos diferenciados de cambio a ritmos muy distintos. Algunos varones ya no desean reproducir el modelo anterior, por ejemplo en lo relativo a la aún prevaeciente doble moral que les permite a ellos una sexualidad desenfrenada después de contraer un compromiso serio, casarse y procrear. Más bien, en la mayoría de los relatos aparece más como una búsqueda de compensaciones por frustración en la pareja y no como algo deseado en sí mismo. Pero todavía algunos de ellos están convencidos de que esta es la mejor manera de seguir viviendo. Aparece también, aunque no siempre, que hombres mayores que viven en una segunda o posterior unión de pareja pueden aprender a vivir en mayor igualdad con su mujer.

Los varones, o más claramente algunos hombres, viven cuestionando su ejercicio de la paternidad. Ya no quieren ser distantes como lo fueron sus padres, no desean ser autoritarios, quieren ser más amigos y compañeros de sus hijos e hijas, aunque a veces se descubren incurriendo en un modelo de paternidad tradicional, pues a la vez se saben, se sienten, guía moral y proveedor fundamental, no solamente de elementos económicos, sino de formación moral y eso los vuelve distantes.

En mi investigación pude constatar que muchos varones posponen las separaciones de pareja por no querer separarse de sus hijos, que ellos también hacen concesiones grandes de su propia vida durante muchos años, que cuando sucede la separación ellos también sufren, que viven cuestionados y a menudo con culpas —concepto religioso— con una responsabilidad o sobre-responsabilidad hacia los hijos e hijas que a menudo les impide emprender relaciones exitosas con otras mujeres. Que en ocasiones la responsabilidad y el tiempo que dedican a sus hijos e hijas son causas centrales de posteriores rupturas con otras mujeres.

Últimas palabras

Parece necesaria la creación de una nueva moral de la paternidad, donde ellos puedan, después de analizarlo, conciliar valores tradicionales familiares y aun religiosos con la vida real que han elegido o les tocó vivir, en donde esas normatividades están, al menos en ciertos sectores, seriamente cuestionadas.

El esfuerzo de reconceptualizar el papel de los hombres incluye, entre otros procesos, cambiar en la conciencia colectiva las creencias arraigadas acerca del significado de la masculinidad, el ejercicio del poder de los varones e incorporar el sentido de lo que significa ser compañero o marido responsable y un padre afectuoso, responsable y comprometido.

Esto requeriría mayor entendimiento acerca de los derechos de las mujeres a la igualdad y autodeterminación en sus decisiones sexuales y reproductivas, así como establecer definiciones y fronteras a derechos equivalentes para los hombres.

Sin duda, se han dado importantes transformaciones y muchos varones desean vivir nuevas formas de paternidad, pero también es cierto que muchos otros en muchos sectores y países del mundo continúan ejerciendo una paternidad (cuando la ejercen) que debe ser ampliamente cuestionada, deconstruida y reelaborada sobre nuevas bases más democráticas y que partan de relaciones más justas y equitativas entre los géneros.

Identidades paternas en familias de clase trabajadora

Alejandra Salguero y Gilberto Pérez

Universidad Nacional Autónoma de México-FES Iztacala

La paternidad como práctica sociocultural

En ciencias sociales, la investigación sobre paternidad como práctica sociocultural ha venido cobrando importancia desde los estudios sobre masculinidades, paternidad y familia; pues si bien la mayoría de los hombres tienen la posibilidad de ser padres, la manera como lo deciden e incorporan en su vida es distinta. Ser padre, en ocasiones se ha llegado a visualizar como algo natural y obvio en la vida de los hombres, dejando de lado las diversas maneras como participan en las prácticas de paternidad con las parejas, hijos e hijas; la diversidad de formas de participación da cuenta de procesos relacionales y de aprendizaje continuo como hombres y padres, lo cual trasciende el carácter de naturalidad y la obviedad.

Incorporar el carácter relacional nos ha llevado a considerar no sólo a los hombres sino a las mujeres en las prácticas de paternidad-maternidad, reconociendo que forman parte del mundo social, expuestos a discursos y normatividades institucionales que influyen en los significados de lo que es o debería ser un hombre o una mujer, de lo que es o debería ser un padre o una madre; pero a la vez, de su participación y actuación en los diferentes escenarios de práctica social, las maneras en que lo viven, significan y las contradicciones a las que se enfrentan.

En la vida de los hombres, ser padre forma parte de un proceso complejo y diverso que cambia, se transforma y re-significa a partir de múltiples influencias como podrían ser el momento de conformación familiar, la decisión de tener hijos, los requerimientos y negociaciones con la pareja, los hijos e hijas (Salguero, 2002).

La diversidad y complejidad de los procesos a los que se enfrenta un hombre cuando decide o no ser padre, la manera como los vive y los significa nos lleva a reconocer, como señala De Keijzer (1998), que más que hablar de paternidad como un tipo de relación universal y predeterminada de los hombres con sus hijos(as), habría que hablar de paternidades en plural, porque hay formas bastante diversas de ejercerla. Ser padre incorpora una posición y función que va cambiando históricamente y tiene variaciones notables. Tiene a su vez especificidades de acuerdo a la historia particular y trayectoria de vida de los hombres.

La paternidad como institución social ha cambiado históricamente de una cultura a otra, en las distintas clases sociales y etnias de un mismo lugar. Los historiadores han mostrado que a pesar de que la paternidad en determinada sociedad y momento histórico se caracterizaba en general por algunas formas, las maneras de ser padre no eran homogéneas entre los miembros de una clase o grupo social (Pollock, 1990).

En la actualidad nos enfrentamos a una serie de cambios socioculturales como el cuestionamiento de las desigualdades de género y los derechos de las mujeres planteados por el movimiento feminista y la Conferencia Mundial de la Mujer en 1975 (Salles y Tuirán, 1998). Estos cambios sociales han llevado a cuestionar las prácticas y significados en el ámbito de la intimidad y las relaciones entre los géneros (Giddens, 1998; Nehring, 2005). Particularmente en las diferentes formas en que se ha desempeñado la función paterna, ya que algunos siguen percibiéndose como proveedores económicos, en tanto que otros incorporan el apoyo emocional y afectivo, así como la importancia de la pareja, los hijos e hijas (Nava, 1996; Gutmann, 2000).

Al respecto, Coltrane (2004) considera que los cambios económicos, sociales y culturales que se viven en la actualidad —a diferencia de lo que ocurrió en la mayor parte del siglo xx en que los hombres eran los proveedores únicos de su familia— ha llevado a las familias a replantear los ámbitos de participación tanto de hombres como de mujeres; donde ambos se involucran en procesos de negociación para participar de manera conjunta en el ámbito laboral o bien acordar si sólo uno es proveedor económico y el otro(a) asumirá en mayor medida las responsabilidades familiares y crianza de los hijos(as). Ahora es necesario involucrarse en diversas actividades como trabajar para obtener recursos económicos, pero también atender las necesidades de los hijos y la pareja en el ámbito familiar.

En muchas ocasiones, los cambios socioculturales han tenido impacto en las formas de relación y estructuración familiar, generando en ocasiones conflictos, tensiones e interrogantes dentro de la dinámica familiar. Un caso particular es la paternidad. Brannen y Nilsen (2006) señalan que la paternidad está empezando a ser considerada una parte importante en la vida familiar, como una práctica activa donde la participación de los hombres implica el reconocimiento de las necesidades de los

distintos integrantes de la familia; siendo esto un cambio sociocultural importante ya que los hombres de generaciones anteriores se mostraban menos dispuestos a negociar los cuidados infantiles, señalando que eso correspondía a las mujeres, en tanto que actualmente para algunos padres la crianza de los hijos es algo compartido con la pareja, se involucran de manera directa en el cuidado y atención de sus hijos. Ante esta nueva visión de la paternidad, ser padre es un proceso mucho más complicado debido a que se resalta la idea de que el papel del padre abarca diferentes aspectos y el hecho de ser proveedor como referente de generaciones anteriores ya no es suficiente.

Lo complicado para los hombres que asumen el ser padres tiene que ver en muchas ocasiones con los requerimientos familiares. Las familias se construyen día con día y van cambiando; al respecto, Fuchs (2004) considera que las familias no son entidades estáticas, son construidas socialmente por padres, madres, hijos e hijas, así como los otros integrantes que de alguna forma participan en dicho proceso. Las negociaciones entre los participantes se vuelven un aspecto fundamental en el proceso de hacer familia, en la paternidad y el ser padre.

Tenemos que distinguir y clarificar algunos conceptos que, si bien resultan similares, llegan a crear confusión, siendo necesario indicar a qué nos referimos cuando hablamos de padre, paternidad y ser padre. Para Morgan (2004) el término *padre* tiene que ver con el proceso de identificación o de vinculación del padre biológico, social o ambos con un niño(a). En cuanto a la *paternidad*, refiere el proceso de institucionalización, incorpora el conjunto normativo de prácticas y expectativas institucionalizadas dentro de la ley, la política, la religión y la cultura, aludiendo a los derechos, deberes, responsabilidades y actividades de los hombres como padres en las familias, con los hijos e hijas y en la sociedad. El término *ser padre* (*fathering*) es el más reciente y tiene que ver con las prácticas reales de los padres, del hacer más que de ser padre.

Consideramos que la paternidad y el ser padre no pueden separarse tajantemente; ser padre nos remite a la manera en que los hombres concretos asumen y convierten la paternidad —el proceso de institucionalización histórica, los diversos discursos sociales sobre lo que un padre es y debe hacer en cuanto al cumplimiento de deberes y obligaciones— en parte de su vida cotidiana. Como señalan Hoghughy y Long (2004), la paternidad integra las actividades y procesos que conllevan el ser padre, es una actividad constante que involucra a los hijos, a la madre, el padre y otros miembros familiares en el proceso continuo de relación, donde los participantes tienen diferentes concepciones de sí mismos, diferentes perspectivas que en ocasiones generan conflictos y tensiones. El reconocer la amplia diversidad de las prácticas de paternidad requiere de un enfoque detallado de las diferencias individuales de las

familias, de los integrantes y las actividades que realizan, los compromisos que asumen, los recursos disponibles.

Proponemos abordar el estudio del ser padre como un proceso de construcción de identidad. Lo que un hombre hace para convertirse y tratar de ser padre, remitiéndonos a la idea de proceso, desde que considera (o no) la posibilidad de ser padre, elabora el deseo, se involucra en el embarazo, parto y crianza; en suma, todas las actividades, sentimientos y emociones que vive día con día en la relación con sus hijos o hijas. Desde una perspectiva sociocultural, ser padre cobra sentido en la práctica y vivencia diaria con los hijos(as), no es sólo la reproducción biológica, sino lo que se hace con los productos de esa reproducción, las diferentes prácticas sociales que integran las funciones y responsabilidades con los hijos, lo que va construyendo la identidad de los participantes (Salguero, 2006). Es por ello que nos parece de fundamental importancia abordar el ser padre como una forma de identidad en la práctica.

Ser padre: una forma de identidad en la práctica

Más que pensar la identidad como algo unitario y homogéneo, nos enfrentamos a dar cuenta de un proceso diverso y complejo donde los hombres se enfrentan a un aprendizaje continuo a través de las diferentes prácticas en las que participan y donde van construyendo su identidad. De acuerdo con Wenger (2001:71) “el concepto de ‘práctica’ connota hacer algo, pero no simplemente hacer algo en sí mismo y por sí mismo; es hacer algo en un contexto histórico y social que otorga estructura y significado a lo que hacemos”.

En este sentido, consideramos que la paternidad integra una serie de prácticas sociales que incluyen tanto los aspectos explícitos como los implícitos de lo que un hombre realiza como padre. Las prácticas de paternidad son distintas en cada momento histórico, grupo sociocultural, incluso en cada familia, aunque pueden tener en ocasiones elementos compartidos. Como práctica social, ser padre incluye el lenguaje, imágenes, símbolos, roles definidos, criterios especificados, procedimientos codificados y regulaciones en función de una variedad de propósitos del grupo social de pertenencia. Pero también incluye las relaciones implícitas, las convenciones tácitas, las señales sutiles, las normas no escritas, las comprensiones encarnadas, los supuestos subyacentes y las nociones compartidas de realidad entre los participantes (Wenger, 2001).

En este sentido, consideramos que existe una profunda conexión entre identidad y práctica, ésta supone la negociación de maneras de llegar a ser una persona en ciertos contextos. La negociación puede ser silenciosa y los participantes pueden no

hablar directamente de esa cuestión, pero con base en su participan asumen cierto tipo de compromisos para llegar a ser cierto tipo de personas, y por consiguiente, cierto tipo de padres.

La identidad como padre se construye a través de las diferentes formas de participación en la práctica, no está en la cabeza o la mente de los hombres. La identidad incorpora la temporalidad y el proceso de negociación constante con la pareja, los hijos e hijas, así como con otras personas a lo largo de la trayectoria de vida; incorpora un flujo continuo que conecta el pasado y el futuro en el proceso mismo de negociar el presente. Un aspecto particularmente importante es indagar sobre las maneras en que los hombres asumen su participación en las diversas prácticas de paternidad, la manera como construyen su identidad en la práctica, ya que los cambios socioculturales en sí mismos no necesariamente hacen que cambien las prácticas. Son las personas las que a través de los diferentes modos de participación reproducen, mantienen o cambian las prácticas y los significados.

Aunque reconocemos que en la construcción de la identidad es importante la adscripción a categorías sociales establecidas, nos parece fundamental resaltar la construcción de identidad en la práctica como experiencia viva de participación en unas comunidades concretas que no equivale a una imagen de uno mismo sino que, en lo fundamental, es una experiencia y un despliegue de competencia: “en la práctica, sabemos quiénes somos por lo que nos es familiar, comprensible, utilizable, negociable; y sabemos quiénes no somos por lo que nos es ajeno, opaco, difícil de manejar, improductivo” (Wenger, 2001: 190). Precisamente por esta razón es que cuando entramos en contacto con nuevas prácticas, como es el caso de ser padre, nos adentramos en territorio desconocido (Salguero y Pérez, 2008).

De lo anterior queremos resaltar que hay una gran variedad de cuestiones que tienen que negociarse para saber cómo enfrentar ese proceso complejo y diverso de la paternidad, donde nada está resuelto o definido de antemano, y que en los procesos de relación y negociación se van construyendo identidades, improvisando con lo que se tiene incorporado y los recursos disponibles en los escenarios socioculturales. Los recursos que se usan pueden ser muy diversos como las experiencias vividas con sus propios padres y madres, hermanos y hermanas, o a través de los libros, revistas, pláticas, “escuela para padres”, programas de radio o televisión. Las diferentes formas de improvisación dan como resultado una manera de ubicarse y experimentar ese terreno novedoso y de construir una identidad como hombre, mujer, madre o padre (Salguero y Pérez, 2008).

Nos interesa indagar lo que los hombres de clase trabajadora dicen, hacen, piensan y sienten como padres. Esto no sólo no es obvio, sino que resulta mucho más complicado y diverso de lo que uno podría imaginar. Revisando información documental

encontramos que ser padre es un concepto con una gran carga de valor, que está asociado principalmente con significados positivos: producir niños saludables y bien adaptados; asegurar apoyo para los padres cuando envejecan; afirmar la importancia y valor de las madres y los padres al contribuir al mantenimiento y progreso de la sociedad; invertir y transferir capital social a sus hijos mediante la transmisión de valores y destrezas; conseguir un nuevo estímulo y una extensión de la vida de las madres y los padres, quienes encuentran sentido a su existencia al tener y criar hijos (Hoghughy y Long 2004). Esta enorme carga de valor forma parte de las nociones dominantes y expectativas sociales de lo que es “adecuado” para los padres, la cual se refuerza en la literatura sobre consejos para la crianza, (Walzer, 2004).

En la actualidad ser padre quiere decir ser “buen padre”: tener paciencia, disponibilidad y estar atento a las necesidades de los hijos(as). El problema es que no existe acuerdo acerca de qué debería hacerse para lograrlo, lo cual genera incertidumbre y preocupación en las madres y los padres. Además, no es fácil especificar cuándo empieza el aprendizaje relevante y cuáles son los diversos contextos en los que ocurre. Existe una multitud de sugerencias diferentes (e incluso divergentes) de los especialistas al respecto.

Todo esto hace resaltar el carácter de búsqueda, ensayo e improvisación del proceso. Morgan (2004) señala que en las sociedades modernas los hombres se relacionan cada vez más con la identificación de los derechos y deberes asociados con la paternidad como parte de la hombría, del ser hombre, donde el proceso de construcción de identidad como hombres y padres se mezcla y se vuelve complejo, cambiante y contradictorio en ocasiones a partir de los estereotipos sociales donde se ha llegado a identificar a los hombres vinculados al trabajo pero poco participativos en la familia. Sin embargo, Salguero (2008) analiza la manera cómo los hombres de nivel medio construyen identidad como padres negociando formas de participación tanto en el ámbito laboral como en la familia.

Podemos empezar nuestra exploración preguntándonos cómo es que los hombres de clase trabajadora llegan a construir identidades como padres. En parte es una cuestión que depende de las circunstancias en las que se encuentran, donde la mayoría están más allá de su control y en parte es una cuestión de asunción deliberada (Rodríguez, 2007).

En una investigación previa (Salguero y Pérez, 2008) analizamos el proceso de construcción de la identidad paterna en familias de nivel medio, identificando los discursos a los que se habían enfrentado y cómo es que llevaban a cabo su ejercicio como padres. Las familias entrevistadas decían tener una buena relación y experimentaban una forma diferente de ser madres y padres —involucrarse en el cuidado, atención y educación de los hijos e hijas—, referían que el intento de ser padres y

madres diferentes había sido resultado de un proceso constante de negociación con la pareja, que requería de tiempo, disposición y comunicación sobre todo para tener claridad en qué tipo de familia querían tener, cuáles podrían ser las mejores formas para relacionarse con sus hijos e hijas, qué expectativas generaban en torno a ellos y ellas, entre otros aspectos. No obstante, identificamos también que el proceso implicaba un conjunto de dilemas y conflictos que, en ocasiones, incluso no se reconocían de manera explícita.

Dicha investigación nos llevó a cuestionarnos si tales resultados correspondían de manera particular a la condición de familias de nivel medio que contaban con recursos económicos y sus hijos asistían a escuelas privadas, donde uno de los requerimientos era que padres y madres asistieran a los cursos de “escuela para padres”. Otra característica de estas familias es que realizaban procesos de negociación para establecer acuerdos y se involucraban en un constante proceso de búsqueda de referentes para ejercer como padres y madres, ya que la mayoría refirió en sus discursos indicios de dilemas y conflictos a los que se habían enfrentado.

Nos preguntamos si las familias de clase trabajadora que no han estado expuestas a discursos y prácticas como los de “escuela para padres” y cuyos recursos socioculturales son diferentes, incorporan la posibilidad de ser padres y madres diferentes o asumen estereotipos tradicionales. De ahí que el objetivo del presente trabajo sea documentar el proceso de construcción de las identidades paternas en familias de clase trabajadora.

Abordaje metodológico: caracterización de las familias de clase trabajadora

Es necesario dirigir la investigación a familias de clase trabajadora, ya que la gran mayoría de familias a nivel nacional corresponden a este grupo socioeconómico. De acuerdo con el documento *Indicadores de hogares y familias por entidad federativa* (INEGI, 2000) —donde se integra la información obtenida del IX y XI Censos Generales de Población y Vivienda de 1970 y 1990 y del Censo de Población y Vivienda 1995— se muestra que el ingreso promedio por familia es de 2 325 pesos con 80 centavos y que en cuatro estados de la República es menor a esa cantidad: Chiapas 1 164 pesos con 90 centavos, Hidalgo 1 330 pesos con 50 centavos, Oaxaca 1 407 pesos con 40 centavos y Guerrero 1 416 pesos con 50 centavos y que sólo tres estados registran promedios mensuales superiores a tres mil pesos mensuales: Distrito Federal, Nuevo León y Baja California.

El nivel de ingresos por familia se relaciona con el tipo de vivienda y encontramos que aproximadamente 9.4 millones de hogares familiares en México corresponden a viviendas en condiciones de hacinamiento; es decir, viviendas donde el promedio de ocupantes por cada dormitorio es mayor a dos personas. Lo cual da contexto para ubicar y caracterizar a las familias que participaron en este trabajo y a las cuales denominamos como familias de clase trabajadora.

La investigación integra una metodología cualitativa y el análisis incorpora datos de entrevistas a profundidad a cinco padres con hijos de diferentes edades. El ingreso por familia se encuentra entre dos y tres salarios mínimos, la actividad laboral que desempeñaban era de empacadores y repartidores de productos, choferes, obreros. Algunos, además de su jornada laboral, realizan otras actividades que les permiten obtener ingresos extras, por ejemplo trabajar más horas en la misma empresa o trabajar en otro lugar cuando salen de su jornada laboral; o en el caso de uno de ellos jugar partidos de fútbol pagados y otro de los participantes vende paletas y dulces fuera de una escuela. La negociación y el consentimiento informado se llevaron a cabo con cada uno de los participantes, los cuales accedieron a ser entrevistados; sin embargo, es pertinente señalar que se mostraban nerviosos y preocupados por lo que podrían preguntárseles. Se trató de generar un clima de confianza para ellos indicándoles que se platicaría sobre cómo se llevaban con sus hijos y cómo habían vivido su paternidad. Las entrevistas se llevaron a cabo en sus hogares o centros de trabajo y en los horarios que ellos indicaron de acuerdo a sus jornadas laborales.

La paternidad en varones de clase trabajadora

Un aspecto general a resaltar en los resultados es que el discurso de estos hombres respecto a los tópicos abordados fue muy concreto y sus respuestas muy cortas, a diferencia de las entrevistas con los padres de clase media. Esto en parte tiene que ver con la relación entrevistadora-entrevistado y los posibles efectos diferenciales de poder que se generan, que aún cuando se traten de matizar y disminuir siguen presentes: ellos se colocan en el lugar de los que “no saben” frente a las entrevistadoras y el encuentro es experimentado como potencialmente riesgoso (algo así como, “todo lo que diga será usado en su contra”). Entonces, no hablar tanto puede ser una estrategia para afrontar tal situación y de ninguna manera quiere decir que sean incompetentes. El hecho de que las personas de clase media seamos verbosas en las entrevistas puede inducir la impresión de que las de clase trabajadora son menos competentes (Labov, 1970).

El análisis derivado de los datos de entrevista muestra que en la mayoría de los participantes no hubo una planeación de los hijos. Sin embargo, esto no implica que no haya responsabilidad. La paternidad se incorpora como algo natural, que no requiere de preparación o asesoramiento sino sólo poner en práctica lo que aprendieron de sus padres. Para algunos, su padre representó un modelo a seguir en la medida que consideran que fue “una buena persona”, en tanto que para otros la relación con su padre fue conflictiva al señalar que había problemas de alcoholismo, poco compromiso y responsabilidad con la familia, por lo que no consideran que fuera un modelo a seguir, que no quieren repetir la misma historia que vivieron con su padre, que intentan y tratan de ser diferentes.

La identidad como padres la van construyendo en las condiciones reales de vida, complicadas por la condición familiar y sobre todo por la economía, pues aparece de manera recurrente el que van viviendo al día. En ocasiones sus ingresos económicos no les alcanzan para cubrir las necesidades mínimas, lo cual resulta sumamente complejo, ya que su identidad como hombres y padres se significa en términos de “proveedor” y si el dinero no alcanza pone en entredicho su papel, su identidad. De ahí que las condiciones materiales; sobre todo de tipo económico, establezcan serias dificultades en el ejercicio paterno.

En todos los casos aparece la mediación de las parejas en cuanto al requerimiento económico. En este grupo social la condición económica se presenta como un obstáculo en la manera como viven la paternidad. Vivirse como padre proveedor o mantener el papel de proveedor es realmente complicado por sus bajos ingresos y cuando no alcanzan a cubrir los requerimientos económicos los conflictos con la pareja se hacen presentes.

Tratando de indagar cómo hacen para salir adelante en sus gastos económicos, uno de los entrevistados comenta: “híjole, pues ahora sí que quién sabe como... porque buscándole ... también lo del juego pues sí es bien pagado, jugaba tres o cuatro veces a la semana, y ya con eso lo combinaba con lo del trabajo”. En estas familias los varones se ven en la necesidad de buscar más de un trabajo para salir adelante con los gastos de la familia.

También, en muchas ocasiones recurren a las redes de apoyo social para resolver el conflicto ante la difícil situación, sobre todo de las familias de origen. Indagando sobre su vivencia como padre, comenta un participante: “pesado, muy pesado, hay veces que no teníamos por ejemplo para las tortillas, o para la leche, en eso pues sí influye un buen mi mamá, ella siempre ha sido un gran apoyo eh, que necesito frijoles, que necesito leche, siempre ella me ha estado ayudando, es mi gran apoyo”. Si bien resulta difícil salir adelante en las familias con bajos ingresos, son las familias de origen las que en muchas ocasiones apoyan para que ellos cubran su responsabilidad como proveedores.

Estereotipos y diferencias genéricas

En diferentes momentos se hace referencia a estereotipos de género, sobre todo en los ámbitos de relación tanto de la maternidad como de la paternidad. Para los entrevistados los ámbitos de participación están delimitados: “ellas son para cuidar a los hijos, los hombres para trabajar”. Esto no está a discusión, no se cuestiona, está dado, de ahí que su preocupación principal sea el trabajo y la obtención de ingresos. En ningún momento se incorpora la distribución de actividades y la participación en las labores del hogar.

Supondríamos que el estereotipo tradicional se mantiene. Sin embargo, ellos mismos señalan que cuando la pareja se enferma o tiene que salir a trabajar ellos se hacen cargo de las actividades del hogar, realizan las compras, hacen la comida, cuidan a los hijos e hijas, hacen la tarea con ellos y dedican tiempo a las actividades de juego, lo cual puede tomarse como indicio de que incorporan una postura de padres diferentes, aunque es pertinente señalar que tal postura es temporal y condicionada a la imposibilidad de su pareja de hacerse cargo de lo que se supone es su responsabilidad.

Las posibilidades de acuerdos o negociaciones con la pareja son diferentes a las de las familias de nivel medio, en las que está presente el cuestionamiento y una elaboración sobre las diferencias entre los puntos de vista de ellos y ellas. En las familias de clase trabajadora los hombres señalan: “nos ponemos de acuerdo...según mi trabajo”; es decir, existe la posibilidad del acuerdo pero siempre bajo la condición incuestionable de su propia actividad laboral, que como mencionamos antes, para ellos es central ya que de ella obtienen los ingresos que les permitirán seguir siendo proveedores de la familia, lo cual está relacionado con la posibilidad de ser “buenos padres”.

Un buen padre es el que cumple con sus responsabilidades, el que lleva a casa lo necesario para que estén bien. Desde su propia perspectiva, para los que llevaron una buena relación con su padre, sería suficiente ser como su padre y seguir el modelo de su padre. Tratando de indagar sobre la manera como había sido su padre, se refieren a que era una buena persona, pues trataba de cumplir con lo que podía en la familia. En tanto que para los que llevaron una relación conflictiva con su padre, lo que tratan es de no seguir dicho modelo, iniciando una búsqueda constante por ser un padre diferente.

Consideramos que la transición a la paternidad incorpora algo más que seguir el modelo de su padre, porque actividades como las que ahora ellos realizan, por ejemplo, cambiar un pañal, atender y cuidar a los hijos(as), hacer la tarea con ellos y ellas o realizar quehaceres del hogar —aun cuando las realicen en forma esporádica— no son actividades que realizaban sus padres.

De ahí que no es suficiente con decir que estos hombres están siguiendo el modelo de su padre, porque ahora en la práctica de la paternidad están haciendo cosas diferentes y eso los coloca en un proceso de transición de estereotipos.

Transición de estereotipos en las prácticas de paternidad

A pesar de que los entrevistados no se presentan como papás diferentes en la modalidad de dedicar más tiempo a la casa y los hijos o participar más en las actividades ni aparece la preocupación por aparecer discursivamente como padres diferentes —lo cual en los de clase media aparece como imperativo—, sí encontramos en sus discursos el reconocimiento de que se trata de una transición que los cambia como personas: “la paternidad te cambia la vida”, los vuelve hombres responsables, al tanto de las necesidades y preocupados por el bienestar de sus hijos(as). En voz de uno de los entrevistados: “siento una responsabilidad hacia ellos y siempre les voy a estar dando lo que ellos necesiten”; lo cual en la condición económica que se encuentran no resulta nada fácil, llevándolos a buscar opciones para obtener mayores ingresos que les permitan solventar su papel como hombres y padres responsables. Sin embargo, para estos hombres no se trata sólo de cumplir económicamente, pues aun cuando tengan dos trabajos se preocupan y buscan tiempo para estar con los hijos(as) y disfrutar con ellos(as), siendo esto un indicio de una transformación en su identidad como padres.

La parte lúdica, afectiva y de involucramiento con los hijos(as) se incorpora como un aspecto relevante, señala uno de ellos: “yo siempre veía a mis hermanos que llegaban con sus hijos, pero en realidad nunca vi que mi hermano se desviviera por su hijo, y yo dije ‘no lo he visto pero realmente se los voy a transmitir’. Y haz de cuenta y tú vas por donde yo vivo y te dicen que yo soy bien amoroso con mis hijos, puesto que me gusta, me gusta apapacharlos”. Otro entrevistado comenta: “me encanta estar con mis hijos, me encanta que me vayan a ver jugar y este... pues ahora sí que... cómo se llama... me gusta pues en una palabra que estén conmigo”. Otro menciona: “lo único que siento es de que llego porque quiero ver a mi hija, porque me desvivo por ella y yo quisiera que fuera así pero no sé”.

Estas formas de ser padre, en ocasiones son incompatibles con ciertas formas de ser hombre: “[ya] no me puedo ir de parranda, a echar mis chelas”. Las restricciones señaladas tienen que ver con una manera de ser hombre que incorporaría el juego de poder en el que se inscribe la identidad masculina; dicha identidad cambia en el momento que se incorpora la responsabilidad de la familia y los hijos. Estos cambios en la identidad paterna de los entrevistados —la preocupación por el bienestar de la

familia, la manifestación de la parte afectiva, el involucramiento con los hijos(as), el no irse de parranda— dan cuenta de la complejidad que representa una manera de ser un hombre y un padre diferente, lo cual resulta en ocasiones contradictorio y sumamente complejo.

A manera de reflexión final sobre las identidades paternas

La vivencia de ser padre en la clase trabajadora está caracterizada por la complejidad y por las contradicciones que se generan en algunos varones. Para muchos, aun y cuando no se incorpore la planeación de los hijos, ser padre representa una responsabilidad y un cambio en sus vidas; significa fundar una familia, lo cual los lleva a adquirir mayor responsabilidad —datos que coinciden con la investigación llevada a cabo con varones en Perú (Fuller, 2000) y con varones mexicanos (Salguero 2002, 2006, 2008)— sobre todo cumplir con los requerimientos económicos para enmendar su papel de proveedores, lo cual dados sus bajos ingresos resulta sumamente difícil.

La dificultad no se agota ahí, sino en los cambios en las actividades que como padres tienen que realizar, pues aun y cuando para ellos los estereotipos tradicionales marcan los ámbitos de referencia y participación al señalar que “las mujeres son para la casa y los hombres al trabajo”, los entrevistados se han visto en la necesidad de participar en las labores de la casa y el cuidado de los hijos(as) cuando sus parejas por trabajo o enfermedad no han podido realizarlas, si bien ellos señalan que en principio fue así, las han venido incorporando poco a poco como parte de sus actividades.

Es pertinente señalar que los cambios en las identidades no se dan de manera automática, sino que forman parte de un proceso complejo, incorporan tensiones y conflictos entre generaciones; particularmente en las relaciones entre los géneros a partir de las expectativas y normatividades de los grupos sociales. Como señala Southerton (2006), las prácticas no ocurren separadas sino interrelacionadas e integran diversos participantes. Para algunos varones no ha sido fácil incorporar su participación en las actividades domésticas ni en el cuidado y crianza de los hijos(as), ya que en la generación de sus padres ese tipo de actividades no eran propias de un hombre, les correspondían a las mujeres.

En este sentido, podemos decir que las identidades masculinas en el proceso de ser padres incorporan el pasado y el futuro en el proceso mismo de negociar el presente (Wenger, 2001). Los varones otorgan significado a los eventos y sus formas de participación en los diferentes contextos de práctica, donde determinan qué es significativo y qué no lo es. Quizá a través del requerimiento de la propia pareja algunos hayan asumido una forma de ser hombre y ser padre, distinta a la de su propio padre.

Esto ha implicado no seguir el mismo modelo de su padre, llevándolos a una reelaboración constante de significados a través de su participación en la práctica como padres —donde una trayectoria vivida fue como hijo en la relación con su padre, otra trayectoria es como esposo, y otra más es como padre de sus hijos— lo que les lleva a identificar en el presente las cosas que son importantes, asumiendo el compromiso en la participación familiar con la pareja, los hijos(as) contribuyendo a construir una identidad distinta como hombre y padre (Salguero, 2008).

Para los varones entrevistados, ser padre es una de las cosas más importantes y significativas de su vida; sin embargo, su trabajo también lo es, en tanto que les permite proveer a la familia y las necesidades de los hijos e hijas, ubicándolos como hombres responsables, de ahí que se encuentren en una búsqueda continua por encontrar la manera de articular estos dos ámbitos de participación.

La dinámica de la paternidad después del divorcio

Gabriela Zamora Carmona
Universidad Autónoma de Nuevo León

Divorcio

El divorcio como realidad social plantea situaciones que reflejan las condiciones de desavenencia de las parejas. Su contexto en la sociedad mexicana involucra aspectos sociodemográficos al modificar la composición de la familia nuclear tradicional, este cambio denota la presencia de mayor número de familias monoparentales u hogares reconstruidos, los cuales a su vez presentan consecuencias sobre la distribución del ingreso y educación de los hijos.

El incremento de las disoluciones matrimoniales también repercute en la esfera sociocultural de nuestro país puesto que, por una parte, un segmento de la población cuestiona la institución del matrimonio y, por la otra, revela los desafíos de la paternidad de mujeres y hombres. Asimismo, estos nuevos retos de la paternidad plantean y abren debates a nuevas legislaciones sobre los derechos y obligaciones de padres e hijos.

Por ser un fenómeno cada vez más frecuente, para la gran mayoría de los mexicanos, el divorcio ha dejado de ser un estigma; sin embargo, su incidencia genera nuevas problemáticas que van desde la falta de legislaciones adecuadas para la asignación de la custodia de los hijos y cumplimiento del pago de la pensión alimentaria, hasta los problemas de empobrecimiento que enfrentan los jefes de las familias monoparentales, en su mayoría conformadas por mujeres. Es por lo anterior que el incremento del divorcio nos permite considerar los cambios que con éste se van generando. Por consiguiente, plantea la necesidad de conocer su trascendencia así como los factores que lo van suscitando, tanto los relacionados con la posición en la sociedad de mujeres y hombres y las relaciones entre géneros como aquellos de orden macrosocial (García y Rojas, 2002).

El fenómeno del divorcio refleja una problemática social que provoca cambios en la forma de vida y en las expectativas y roles sociales, culturales, económicos y políticos de la sociedad en general. Al ser percibida la familia conyugal como el ideal social, el divorcio es interpretado como un problema que atenta contra las instituciones de la familia y el matrimonio (Ribeiro y López, 1994). Aunque la mayoría de las sociedades reconocen y admiten el divorcio por ser una demanda social, todavía existen sectores conservadores de la sociedad que lo desaprueban puesto que consideran que el ideal debe ser perdurar el vínculo del matrimonio; por tanto, el divorcio representa el último recurso al que se acude cuando las relaciones son intolerables para alguno de los miembros de la pareja.

La disolución matrimonial se ha convertido en algo frecuente, reconociendo una nueva percepción social sobre la misma, lo que ha permitido la creación de reformas en el marco jurídico que promulgan mayores legislaciones en beneficio de los individuos, reflejando cambios en los diferentes aspectos que lo componen: las causas, el proceso, las consecuencias y la superación de aspectos sociales, legales, culturales y morales a los que se enfrenta la pareja.

En la actualidad, el incremento de las cifras de divorcio evidencia al matrimonio como institución vulnerable. Las causas de la disolución matrimonial se han modificado a través del tiempo, puesto que en la medida que los valores sociales se van transformando, éstos repercuten en las leyes y hacen que surjan nuevas causales. De esta forma, conforme las legislaciones se vuelven más extensas, las causas manifiestas se tornan más emocionales; por consiguiente, cada vez es menor el número de divorcios donde hay un culpable oficial y cada vez son más los casos donde se alude a la ausencia de amor o a la incompatibilidad de la pareja (Rojas, 1999). Ejemplo de lo anterior es que de los divorcios realizados en México durante 2006, 67% de los ex cónyuges expresó que la decisión fue por mutuo consentimiento (INEGI, 2007).

Haciendo una retrospectiva de las rupturas en México, podemos observar el incremento en el número de divorcios de 1970 a la fecha. Las cifras muestran que el número de divorcios va en aumento, ya que en 1970 por cada 100 matrimonios hubo tres divorcios; en el 2003, este número se elevó a 11 separaciones y en el año 2006 por cada 100 uniones se presentaron 12.3 disoluciones (INEGI 2003, 2004, 2005, 2006 y 2007). Sin embargo, los niveles de separación y divorcio en nuestro país pueden considerarse bajos al ser comparados con estándares internacionales.

En Estados Unidos la tasa de separación o divorcio a los cinco años de la unión es de 20% para los matrimonios legales y 50% para las uniones libres. Estos datos son similares a los presentados en el 2006 en nuestro país, donde el porcentaje de divorcios para los matrimonios de uno a cinco años fue de 27% (INEGI, 2007). Pese a que esta información es semejante, en Estados Unidos al igual que en Canadá más

de la mitad de las parejas termina divorciándose (Quilodrán, 2008), diferencia que no sucede en México. Cuba y Uruguay presentan las estadísticas de divorcio más elevadas en América Latina, donde similar a lo que sucede en Estados Unidos y Canadá, más de la mitad de los matrimonios disuelven la unión conyugal (García y Rojas, 2002; Quilodrán, 2008).

En México existen dos tipos de divorcios, el administrativo y el judicial. El primero se lleva a cabo por mutuo consentimiento de los cónyuges, siempre y cuando no tengan hijos y de común acuerdo han liquidado la sociedad conyugal; el segundo es solicitado por uno de los miembros de la pareja por alguna causa contenciosa o por ambos cuando es por consentimiento mutuo. En nuestro país el divorcio se presenta tanto en zonas urbanas y rurales, en todos los niveles socioeconómicos, grados de educación de hombres y mujeres e independientemente del tiempo transcurrido en el matrimonio, repercutiendo no sólo en los miembros de la pareja, también en sus descendientes, grupos familiares y redes sociales.

El divorcio representa una modificación de la estructura familiar tradicional creando nuevas dinámicas en la vida de los hombres, mujeres y niños. Los cambios graduales en los modelos culturales en los que se fundamentan las relaciones conyugales van progresivamente incorporando un precedente de mayor libertad de elección y equidad de género (Jelin, 2005). Al ser cambiantes los valores sociales también lo son las ideologías que se encuentran detrás de los mismos. Lo anterior es reflejado en la percepción que actualmente se tiene sobre el divorcio, puesto que a diferencia de épocas anteriores, la disolución del vínculo matrimonial es señalada en menor medida como deshonrosa o inmoral y los miembros de la pareja cada vez menos deben conformarse a aceptar un matrimonio insatisfactorio. De la misma manera, la idea tradicional de responsabilizar a uno de los miembros del fracaso matrimonial y percibir a los hijos como propiedad de la pareja ha cambiado a una percepción más imparcial en donde la prioridad, se supone, es el bienestar de los hijos (Thompson, 1994).

Aunque ambos integrantes de la pareja tienen la misma condición de igualdad para solicitar el divorcio, tanto las razones para requerirlo como sus consecuencias y la manera de afrontar la maternidad y paternidad después del mismo se presentan de forma diferente en mujeres y hombres. Debido a la magnitud del problema y al hecho de que involucra y afecta a todos los miembros de la familia en los contextos privado y público, el estudio del divorcio puede ser abordado desde diversos enfoques. Este trabajo pretende hacer una revisión de los aspectos jurídicos, en relación a la custodia, y de los económicos, referentes al pago de la pensión alimenticia y manutención que enfrentan los varones tras la disolución del matrimonio.

Paternidad y divorcio

La diferencia entre los géneros femenino y masculino supone elementos que van más allá de la cuestión biológica, implica formas de representarse, socializar y actuar ante los demás; por consiguiente, ante una realidad como el divorcio, hombres y mujeres tienen percepciones desiguales de un mismo evento y cada uno se considera en cierta forma incomprendido por el otro.

Existen diferencias en las consecuencias emocionales que la ruptura matrimonial tiene entre mujeres y hombres. Investigaciones realizadas en Estados Unidos muestran que las primeras tienen mayor ajuste emocional que sus ex parejas, quizá por el hecho que fueron ellas quienes decidieron separarse; en contraparte, a los varones se les dificulta más sobreponerse al divorcio mostrando un ajuste emocional más lento y mayor morbilidad (Sheets y Braver, 1996). El hecho de que las mujeres tiendan a crear y fomentar redes sociales les ayuda a aminorar el estrés, puesto que al momento del divorcio buscan el apoyo de la familia y amistades, contrario a lo que sucede en el caso de los hombres que tienen redes de apoyo más limitadas o menos sólidas (Braver, Shapiro y Goodman, 2005). Las mujeres experimentan los niveles más altos de tensión y angustia cuando toman la decisión de divorciarse, posterior a esta etapa la situación tiende a atenuarse para ellas mientras que para los varones el lapso de mayor estrés se presenta posterior a la decisión del divorcio. Con mayor frecuencia los hombres, a diferencia de las mujeres, abusan de sustancias como alcohol, tabaco o drogas para enfrentar la tensión del divorcio (Braver, Shapiro y Goodman, 2005).

Aunque la situación económica suele ser más adversa para la mujer, ésta tiende a considerar la disolución matrimonial como una situación que la favorece y, por contradictorio que parezca, con el divorcio la mujer con hijos también obtiene el reconocimiento social de ser jefe de familia y responsable de su prole, de la misma forma que es considerada dentro de su familia como principal autoridad (Braver, Shapiro y Goodman, 2005). Tras la ruptura del matrimonio, el cambio de roles es uno de los factores que más afecta a los varones, puesto que por una parte a los hombres se les dificulta más adaptarse a su nueva condición que a las mujeres, y por la otra, su nuevo rol como padres no custodios les genera desconcierto y frustración (Braver, Shapiro y Goodman, 2005). El hecho de que las mujeres queden al cuidado de los hijos acentúa el vínculo con ellos y su papel de progenitor, en contraste, los varones pueden sentirse desplazados como padres debido a que después del divorcio desempeñan una paternidad parcial (Kruk, 1992 en Sheets y Braver, 1996).

La paternidad, el ser papá, se determina en gran medida por la pertenencia a una cultura en un momento determinado. En nuestra sociedad la paternidad es una de las dimensiones de la masculinidad puesto que evidencia esquemas simbólicos del

modelo prototípico masculino: proveedor, capaz de procrear, autoridad ante su familia y responsable ante los demás (Mora, 2005). Esta percepción de lo que socialmente se percibe como características de ser padre involucra aspectos que también se manifiestan en el divorcio: el cumplimiento del pago de la pensión alimenticia reflejada en la capacidad de cumplir adecuadamente su rol de proveedor, la autoridad ante su familia aunque el padre no ostente la custodia de sus hijos y el compromiso para con éstos aunque el vínculo cotidiano sea restringido.

Tras el divorcio, la pérdida del vínculo cotidiano y la salvaguarda de los hijos son elementos que se ven afectados en la paternidad puesto que el rol del padre tradicional implica proveer para satisfacer las necesidades de sus dependientes y, como consecuencia, de ser el sustento y cumplir su obligación de suministrar los recursos económicos. Socialmente se le concede al varón el derecho de ser autoridad al brindar protección y cuidado a su familia. Por consiguiente, el divorcio impacta no sólo en el individuo, sino también en la identidad masculina, al repercutir en una de sus esferas: la paternidad. Ser padre divorciado implica una ruptura en la transmisión de códigos sociales de “padre jefe de familia”, la pérdida del ejercicio cotidiano de la autoridad y sobre todo una nueva construcción social de la paternidad donde el varón que busca mantener estrecho el vínculo con sus hijos debe abrir espacios a las relaciones basadas en el afecto y no en la dominación.

Cada uno de los aspectos legales, económicos y sociales relacionados con la ruptura del vínculo matrimonial son construidos de acuerdo a los roles de género prevalecientes en nuestro país. En lo jurídico, el divorcio otorga libertad de contraer nuevas nupcias, establece la división de bienes comunes y dispone el cumplimiento de obligaciones entre los ex cónyuges. Para la pareja que ha procreado hijos la decisión del divorcio implica mucho más que negociar y dividir bienes tangibles. Significa también tomar decisiones a largo plazo de aspectos que involucrarán sus relaciones con los hijos y debido a que esto es algo que no puede cuantificarse ni puede ser dividido fácilmente, la disolución del matrimonio obliga a hombres y mujeres a enfrentar una realidad que en ocasiones puede ser adversa y a tomar decisiones que afectarán tanto su bienestar individual como el de sus descendientes (Thompson, 1994).

Dependiendo del tipo de divorcio el juez determinará los compromisos que cada miembro de la pareja deberá cumplir, entre éstos la custodia de los hijos y la pensión alimentaria que habrá de asignarse (Brena, 2001). La concepción social que se tiene sobre la mujer y la conceptualización de ser mujer a través de la maternidad se ve claramente reflejada en las leyes al priorizar el otorgar la custodia de los hijos a la madre. Ejemplo de ello es que en nuestro país los códigos civiles de diversos estados otorgan derechos de paternidad a ambos padres, pero se favorece el derecho preferente de mantener a los hijos menores de 12 años a la mujer puesto que se considera

por una parte que el menor resultará menos afectado y por la otra una afrenta social y cultural separar al hijo de la madre. Los hijos, por tanto, son visualizados como una extensión de la mujer, lo que implica que se perciba a los varones como menos aptos que las mujeres para obtener la custodia de los hijos por los roles sociales que desempeñan, por los derechos y obligaciones adquiridos y por la concepción ideológica socialmente constituida. Estas diferencias justificadas como excepción al principio de igualdad, aunque no vulneran los derechos fundamentales del hombre, representan una discriminación inversa hacia el varón, al intentar paliar las desigualdades que las mujeres han sufrido a través de la historia (Cajica, 2003).

Al igual que una decisión jurídica afecta las relaciones de los padres con sus hijos, también la concepción ideológica del género que existe en México favorece que esta relación madre-hijo tienda a ser más sólida, ya que se percibe a la madre como el progenitor más importante en la vida de los hijos, mientras que el rol del padre se circunscribe a una posición periférica (Ackerman, 1994). En otras palabras, el marco social se refleja en el marco jurídico (leyes); ejemplo de ello es la custodia de los hijos, ya que al ser visualizada la mujer como responsable del cuidado y educación de los hijos, las leyes y la sociedad misma se inclinan por concederla a la madre.

La guarda de los hijos representa un conflicto complejo y trascendental entre los ex cónyuges, ya que involucra aspectos legales, sociales, culturales, económicos y repercute en el vínculo cotidiano entre padres e hijos. Debido que la ley establece que los hijos deben quedar bajo el cuidado y custodia de sólo uno de sus progenitores, esta decisión desencadena posturas contrarias, puesto que así como algunos padres quedan complacidos con el convenio, también hay quienes lo consideran inequitativo e injusto. Este hecho también implica reconocer que, así como hay varones que buscan mantener un contacto continuo con sus hijos, también existen quienes asumen el rol tradicional de padres periféricos o bien ya jugaban ese rol durante el matrimonio y con el divorcio se desentienden de los hijos y las responsabilidades para con éstos.

Los argumentos promovidos por las prácticas culturales, los roles y estereotipos de género son utilizados para descalificar a un progenitor sobre el otro en la crianza y cuidado de los hijos, perjudicando siempre a uno de los ex cónyuges y a más de un miembro de la familia. Teóricamente la custodia debería ser asignada a cualquiera de los progenitores en igualdad de condiciones y circunstancias en base al máximo beneficio e interés superior de los menores, de ahí que se considera que cualquiera de los padres está capacitado para el cuidado de sus hijos. A pesar de lo anterior, los criterios de los tribunales y jueces se manifiestan por una preferencia que es discriminatoria para los varones ya que al ser influidos por los estereotipos y prácticas de lo masculino y femenino, por los roles asignados a cada uno de los géneros y sobre todo por lo que socialmente se espera deben cumplir la madre y el padre, se inclinan

por reforzar valores establecidos y una visión tradicional de la familia. Aunque mujeres y hombres son iguales ante la ley, estas autoridades determinan que las mujeres poseen capacidades y habilidades de crianza y educación de los hijos por encima de los hombres (Pérez, 2006).

Tras la ruptura del matrimonio, en la mayoría de los casos las mujeres quedan al cuidado de los hijos; datos del INEGI (2008) muestran que de los divorcios realizados en 2007 donde había hijos menores de edad, en 87% de los juicios la custodia fue otorgada a la madre, mientras que sólo en 5% de los casos se le concedió al padre. Aunque menos padres divorciados vivan con sus hijos, este hecho no significa que algunos de ellos no quieran cuidar de éstos, busquen tener su custodia o compartirla.

Como se ha mencionado, uno de los problemas más complejos y frecuentes que se presentan con el divorcio es la custodia de los hijos, ya que implica motivos que van más allá de mantener el vínculo cotidiano con los menores, involucra también relaciones de poder entre los padres separados. En relación a la asignación de la custodia, Leving y Dachman (1997) indican que en las cortes estadounidenses los varones se encuentran en desventaja ante las mujeres al solicitar la salvaguarda de los hijos, debido (al igual que en nuestro país) a la idea social de que los hijos necesitan estar al cuidado de sus madres y que los padres no pueden proporcionarles las mismas atenciones. Los mismos autores señalan que 85% de las mujeres se les concede la custodia de los hijos, aun cuando 68% de éstas trabaja fuera del hogar al igual que sus ex cónyuges. Las premisas anteriores son significativas puesto que 88% de los norteamericanos considera que ambos padres deben compartir las responsabilidades de la paternidad (Leving y Dachman, 1998).

Datos presentados por el Center of Children's Justice en Estados Unidos muestran información relevante respecto a la relación entre los ex cónyuges y el ejercicio de la paternidad después del divorcio, destacando las siguientes referencias: el enojo entre los ex cónyuges dificulta la relación entre padres e hijos, puesto que favorece a que algunas madres con la custodia traten de obstaculizar los esfuerzos del padre por visitar a sus hijos (Ahrns y Miller, 1993); en el estudio realizado por Braver, Wolchick, Sandler, Fogas y Zvetina (1991), los autores indican que 40% de las madres con la custodia aceptaron que para castigar al ex esposo habían interferido en las visitas por lo menos en una ocasión; Dudley (1991) menciona que para los padres, la ex esposa representa el mayor obstáculo para tener acercamiento frecuente con los hijos; por su parte, Kelly y Wallerstein (1996) encontraron que, en general, 50% de las ex esposas consideran que no tiene sentido que el padre continúe en contacto con sus hijos; a su vez Koch y Lowery (1984) señalan que 70% de los padres piensa que pasa poco tiempo con sus hijos y, después del divorcio de sus padres, pocos niños se sienten satisfechos con el tiempo que conviven con sus papás.

Aunque en nuestro país se desconoce este tipo de información, se presupone que al igual que en Estados Unidos, la relación entre los ex esposos influye en el cumplimiento o incumplimiento del pago de la pensión y la proximidad o separación entre padres e hijos, ya que implícitamente denota relaciones de poder entre los adultos en el sentido que uno posee recursos económicos y el otro la facultad de educarlo y la posibilidad de facilitar o no el acercamiento con los hijos.

El dinero constituye un aspecto central en cualquier matrimonio y por consecuencia también repercute en el divorcio debido a que, por una parte, implica relaciones de poder-subordinación entre los ex cónyuges en relación con quién lo tiene y quién lo demanda y, por la otra, supone cambios significativos en el modo de vida. En lo económico, el divorcio también representa para ambos miembros de la pareja mayores demandas que cuando permanecían unidos (Mandelstein, 2006). Sin embargo, la situación de la mujer es más vulnerable que la del varón, debido a su condición social y al hecho de que algunas nunca han estado insertas en el mercado de trabajo, mientras que otras han tenido una carrera laboral interrumpida (Ribeiro, 2006).

A diferencia de las mujeres, los hombres divorciados tienden con mayor incidencia a contraer nuevas uniones; este hecho también representa un conflicto económico, puesto que con un mismo sueldo el varón debe mantener a dos o quizás más familias con las consiguientes responsabilidades. Además, tras la ruptura, los bienes y patrimonio de la familia también deben de ser repartidos, situación que en la mayoría de los casos crea conflictos en relación a la equidad.

Al ser los hijos responsabilidad de ambos padres, con el divorcio la ley establece que debe asignarse una pensión alimentaria para los menores. Efectuado el divorcio el juez determina al miembro o miembros de la familia a quienes les es otorgada la pensión alimentaria así como al responsable de pagar periódicamente dicha remuneración. Si bien jurídicamente el incumplimiento del pago de la pensión es considerado un delito que tiene consecuencias legales, en nuestro país existen padres que desacatan su compromiso porque no lo quieren, porque no pueden o por represalia hacia la ex esposa, dejando a la mujer la totalidad de la responsabilidad económica, ya que saben que de alguna u otra forma ésta se las arreglará para mantener a los hijos.

En contraparte, también existen padres que tras la separación cumplen con los pagos establecidos de la manutención, pero debido a conflictos no resueltos con la ex pareja, ésta, en agravio, interfiere en sus derechos de visita u obstaculiza la relación padre-hijo provocando lo que Gardner (1985, en Dunne y Hedrick, 1994) denomina como el “síndrome de alineación paternal”, donde el progenitor que tiene la custodia fomenta el rechazo y resentimiento de los hijos contra el otro padre sin que exista una razón justificada para ello, salvo la de privar al ex cónyuge de mantener una relación con sus hijos. Pero a diferencia de las legislaciones y sanciones establecidas

para el pago de la manutención, ante este tipo de situaciones las leyes en nuestro país son imprecisas, perjudicando a los padres que desean ejercer el derecho que tienen de ser padres de sus hijos.

Para los varones con hijos, el divorcio implica en la mayoría de los casos cambios en el desarrollo de la paternidad, pérdida de la cotidianeidad con los hijos y responsabilidad del sustento, puesto que normalmente se atribuye a la madre la salvaguarda de los hijos, el domicilio conyugal y una pensión alimenticia. Aunque la ley establece que ambos padres tienen obligaciones para con sus descendientes, regularmente es la mujer quien queda a cargo del cuidado y el hombre de la manutención; no obstante, así como la costumbre es asignar al padre la obligación del pago de alimentos y otorgarle y “proteger” a la mujer de la separación de los hijos, en los casos opuestos se percibe a una mujer que pierde a sus hijos como mala madre y al padre que queda al cuidado se le cuestiona sobre su capacidad de proporcionar a los menores la atención adecuada.

Aunque ambos cónyuges experimentan pérdidas con el divorcio, en nuestra sociedad tiende a percibirse una realidad dicotómica donde se visualiza a las mujeres como víctimas y a los varones como victimarios o causantes de la ruptura. Esta representación es injusta para ambos, pero sobre todo para aquellos hombres que el divorcio representa la pérdida de una relación cotidiana con sus hijos. Con el divorcio se rompen cánones tradicionales de “varón cabeza de familia” y se perciben resquebrajamientos en los modelos inquebrantables de masculinidad al mostrar el hombre su vulnerabilidad ante una pérdida, el fracaso matrimonial y para aquellos que procrearon hijos la aceptación de una paternidad dañada.

La paternidad involucra aspectos que van más allá del establecimiento legal de la relación de parentesco entre padres e hijos; además, implica cuidado y educación de los hijos, aspectos que tras el divorcio algunos hombres realmente buscan seguir fomentando. El término del matrimonio conlleva cambios en la paternidad ya que tras la ruptura la responsabilidad de la pensión alimenticia y la custodia son asignadas a alguno de los padres, como consecuencia la relación cotidiana con los hijos se ve disminuida para el progenitor que no ostenta la guarda de los menores, situación que generalmente perjudica a los varones.

La idea de que tras la ruptura matrimonial los hombres se desentienden de sus hijos contiene una innegable verdad: muchos padres se deslindan de sus responsabilidades, pero como la mayoría de los problemas sociales complejos, esta es una visión simplista de la problemática. Algunos padres también perciben y rechazan las desigualdades de diversos aspectos del divorcio para con ellos. Hay quienes demandan la neutralidad del género en cuanto al derecho a la custodia y se niegan a ser percibidos solamente como proveedores económicos ante sus hijos, y también existen

aquellos que cuestionan la obligación y sanción que se les confiere de responsabilizarse económicamente mientras que carecen de apoyo cuando los derechos de visita son restringidos por la ex esposa (Thompson, 1994).

El divorcio presenta aristas que van más allá de los aspectos legales de la ruptura matrimonial, la asignación de custodia, la responsabilidad de la manutención de los hijos y la distribución equitativa de los bienes matrimoniales. También implica otros temas esenciales que deben ser considerados, como el género y la observancia o incumplimiento con roles prototípicos —femenino y masculino— y su relación con el divorcio. El enfoque de género se refleja igualmente en la adquisición y división de los aspectos relativos al matrimonio.

En relación con esta situación, Thompson (1994) plantea que con el divorcio existen desigualdades que deberían ser compensadas como la pérdida de capacidad de percibir un ingreso; no obstante, tras la disolución del matrimonio también hay inequidades menos perceptibles que de la misma forma deberían ser consideradas, como la disminución del contacto con los hijos, los beneficios, sacrificios o privaciones que cada miembro de la pareja experimentó durante el matrimonio o el hecho de que muchas de las funciones asignadas fueron determinadas por roles sociales de género subyacentes de los cuales ninguno de los miembros es responsable.

Tratar de eliminar la imagen simbólica del sexismo en el divorcio es más complejo de lo que aparenta (Thompson, 1994), porque hombres y mujeres son representados de forma diferente en la cultura y con ello las funciones que, se espera, cada uno deberá desempeñar. La idea de que al hombre le corresponde proveer lo necesario para el cuidado y sustento de la familia, mientras que las mujeres deben cuidar de los hijos y el hogar, refleja aspectos que van más allá de los roles de género en el matrimonio.

Estas perspectivas, si bien pueden contribuir al bienestar de la familia, también pueden propiciar profundas inequidades en el divorcio. Por ejemplo, el hecho de que las mujeres eduquen y cuiden a los hijos y los hombres asuman la responsabilidad económica determina a ambos para que con el divorcio la madre se quede con la custodia y el padre a cargo de la pensión alimentaria (Thompson, 1994).

En relación con el divorcio y sus implicaciones, al igual que a las mujeres, a los hombres también les afecta la separación, aunque en ocasiones muestren en menor medida su estado de aflicción emocional. Las consecuencias del divorcio repercuten en las diferentes aristas de la identidad masculina y en la percepción que la sociedad tiene del hombre, ejemplo de lo anterior es el hecho que culturalmente se tiene una idea estigmatizada que tras el divorcio la mayoría de los padres se olvidan de sus responsabilidades.

Si bien no se puede negar que existen progenitores resentidos que buscan acuerdos económicos inequitativos, que se rehúsan y eluden el pago de la pensión, evitan ver

a sus hijos o aparecen y desaparecen de sus vidas repentinamente, ello no significa que todos los padres deban ser percibidos de igual manera. Sin embargo, basado en la idea generalizada de que todos los varones actúan de la misma forma, las soluciones propuestas para corregir las inequidades del divorcio son igualmente reducidas (Thompson, 1994).

La custodia de los hijos marca un aspecto relevante en relación con la deficiente protección de la ley al teóricamente igual derecho de los hombres al cuidado de sus hijos. Las políticas relacionadas con este punto no sólo son inequitativas para ambos padres, sino también contradictorias, ya que al fomentar y promover que la custodia de los hijos sea otorgada a la madre, a los varones se les limita el desarrollo afectivo y a las mujeres el desarrollo productivo. Esta práctica restringe el papel de la mujer al cuidado de los hijos. En cuanto a los hombres, el procedimiento relega la importancia de la función del padre en lo relativo a los vínculos emocionales con los hijos y la construcción de la figura paterna que involucra ser un modelo de identificación para los hijos, reforzando con ello el rol del hombre productivo y periférico a la familia.

Considerar a los individuos, tanto hombres como mujeres, como sujetos sociales e individuales, más allá de sus roles sociales o productivos, invita a repensar y volver más equitativas las relaciones de género. Al igual que a las mujeres, a los varones se les señalan y establecen roles, actitudes y emociones, la connotación dicotómica del género no solo distingue a hombres de mujeres, sino que también excluye a ambos en el sentido que determina ciertos recursos y posibilidades sociales que son menos accesibles para unos o para otros dependiendo de la situación.

De esta forma, la discriminación hacia los varones, aunque en ocasiones parezca ausente, no significa que no exista. A diferencia de la segregación hacia las mujeres, la exclusión del género masculino es con frecuencia socialmente inapreciable; ejemplos de ello son la percepción que se tiene de la maternidad; ya que al ser socialmente entendida como una cuestión biológica se olvida que es una función social que también es aprendida, y la idea generalizada de una figura paterna percibida como proveedora de necesidades económicas, autoritaria y distante del vínculo cotidiano con sus hijos.

Conclusiones

El incremento de las disoluciones matrimoniales refleja por una parte el desarrollo de los derechos individuales al permitir concluir una relación conyugal conflictiva o no deseada; sin embargo, también muestra la necesidad de visualizar su problemática por las repercusiones que genera en el ejercicio de la paternidad. Después del divorcio

uno de los conflictos principales a los que se enfrentan las parejas que procrearon hijos es el vínculo con éstos —ya que aunque el parentesco entre los progenitores concluye con la disolución del matrimonio, la filiación con los hijos no desaparece— y el hecho que uno de ellos deje de habitar con sus descendientes plantea una problemática que involucra para padres e hijo(s) no sólo aspectos afectivos, sino de vida cotidiana, de derechos y obligaciones que van más allá de la ruptura familiar.

Tercera parte
Masculinidades y trabajo

Trabajo y construcción de masculinidades en una colonia popular de Tamaulipas

Oscar Misael Hernández Hernández
Universidad Autónoma de Tamaulipas-UAMCEH

Los hombres trabajan por necesidad, no por gusto

De qué formas el trabajo —más allá de ser una actividad física remunerada o no— constituye una práctica cultural que incide en la construcción de masculinidades por parte de hombres y de mujeres? Este artículo reporta los hallazgos etnográficos sobre los significados de ser un hombre con relación al trabajo en una colonia popular de Ciudad Victoria, la capital de Tamaulipas (Hernández, 2009).

Además, expongo de forma parcial diferentes planteamientos de especialistas que estudian las masculinidades y que, de una u otra forma, han encontrado y planteado que el trabajo es una práctica cultural en la que tanto hombres como mujeres participan y al mismo tiempo elaboran discursos sobre ser un hombre y actuar como tal, principalmente aludiendo al proveedor masculino.

Es decir, el trabajo no es concebido como una actividad exclusiva de los varones, sino también de las mujeres al ingresar éstas cada vez más a mercados laborales regionales. Y, dicho sea de paso, se supone que su ingreso ha propiciado la denominada crisis de la identidad masculina (Badinter, 1993 y Mosse, 1996). De cualquier forma, el trabajo constituye una práctica en la que hombres y mujeres construyen las masculinidades.

Comencemos con una plática que sostuve con Manuel, un herrero de 47 años. Él me preguntó si aparte de estudiar trabajaba y le dije que no. Manuel sonrió de forma sarcástica. Era tarde y los rayos del sol quemaban a pesar de que estábamos junto a un árbol afuera de su taller, en la calle Panamá de la colonia Libertad, en Ciudad

Victoria. Le pregunté a Manuel por su trabajo y me dijo: “hace como ocho años que soy herrero, monté mi tallercito y aquí sigo. Y pues no hay de otra y de aquí sale para la papa. Antes de dedicarme a esto tuve varios trabajos”.

—¿Y de todos los trabajos que ha tenido cuál es el que más le ha gustado?— le pregunté.

—¿Te soy sincero? —me respondió— pues ninguno, no me gusta trabajar, lo hago porque hay que chambear, si no se muere uno de hambre, pero ninguno.

—¿Y por qué piensa eso?— volví a preguntarle.

—A nadie le gusta trabajar, si por uno fuera no trabajaría, pero hay que hacerlo para vivir, los hombres tenemos que hacer de todo un poco, sino, ¡imagínate! Luego la vieja que tengas te va a echar en cara que eres un huevón.

—¿A usted se lo ha echado en cara su esposa?

—No, porque trabajo, pero a veces que no vengo al taller empieza a decirme: “¿qué?, ¿ahora te vas a quedar de flojo?, ¡yo no te voy a mantener!”

Es decir, para hombres de clase trabajadora como Manuel, el trabajo es una actividad prioritaria para sobrevivir, pero además es una actividad a la que no sólo los hombres, sino también las mujeres, atribuyen significados culturales.

Sin embargo, aún con la incorporación cada vez mayor de las mujeres al trabajo extradoméstico y remunerado —debido a cambios sociodemográficos y transformaciones socioeconómicas (Rendón Gan, 2003: 71-83)— persiste la idea de que son los hombres quienes deben trabajar para mantener a sus familias; es decir, fungir como proveedores económicos responsables. No obstante, como mencionó Manuel: se trabaja por necesidad y no por gusto. Esto puede interpretarse en dos sentidos: por un lado, los hombres trabajan porque necesitan mantenerse a sí mismos, más si tienen familia; pero por otro, también trabajan porque tanto para ellos como para las mujeres un varón que no lo hace es cuestionado como hombre y etiquetado de *huevón* o *mantenido*.

A final de cuentas, el trabajo para los hombres es una necesidad, tanto por subsistencia económica como por posicionamiento cultural. No se trata de trabajar por gusto, a diferencia de los hombres coahuilenses de Namiquipa que describe Alonso (1992), para quienes el trabajo debe hacerse con gusto en tanto lo consideran una forma de recreación social; sino más bien de trabajar por necesidad económica, al menos para los hombres jóvenes y adultos de la colonia Libertad.

Esta colonia, que constituyó el contexto de estudio etnográfico, al menos hasta el año 2000 contaba con poco más de 10 mil habitantes y la mayoría de los jóvenes y adultos estaban insertos en el mercado de trabajo en Ciudad Victoria, ya sea como obreros, empleados en comercios, jornaleros o peones. Incluso, quienes no se insertan en dicho mercado se emplean por cuenta propia en oficios como la carpintería, la albañilería o la herrería, como el caso de Manuel.

Visto así, el análisis de cómo el trabajo constituye una práctica cultural que incide en la construcción de masculinidades, es un tema sumamente importante. Por tal razón, aquí reporto parte de los resultados de un estudio más amplio sobre la construcción de masculinidades en la colonia Libertad, el cual se llevó a cabo durante tres temporadas de trabajo de campo entre los años 2006 y 2007, con observaciones y entrevistas a decenas de hombres (y mujeres) solteros y casados de clase trabajadora.

El mandato del trabajo para ser un “verdadero” hombre

En un reporte de investigación sobre cómo se construyen las identidades masculinas entre varones heterosexuales de Santiago de Chile, José Olavarría afirma que uno de los mandatos distinguibles de la masculinidad —además de la heterosexualidad activa y el ser padre y jefe de familia—, es que para ser reconocidos como hombres adultos los hombres se deben al trabajo. Olavarría plantea que:

Otro mandato señala que los hombres deben trabajar, es su obligación y una gran responsabilidad. Es inexcusable que un varón adulto no trabaje. La condición de hombre adulto se alcanza sólo si se es lo suficientemente autónomo y capaz de producir los medios para la existencia propia y la de su familia. El que trabaja es una persona activa. A través del trabajo los varones reciben aceptación, reconocimiento social a su capacidad de proveer y producir; con él generan los recursos materiales que garantizan la existencia y seguridad de su familia. El mundo laboral pasa a ser, entonces, un espacio en el cual ellos deben tener un lugar. No cumplir esta meta significa no estar a la altura de ser hombre, puede ser indignidad, decepción, fracaso. Más humillante aún para un varón adulto es que otro trabaje por él, pudiendo él hacerlo, especialmente si es una mujer (Olavarría, 2001: 168).

Si bien se trata de un estudio que aborda la construcción de masculinidades con relación al trabajo entre varones chilenos de 20 años y más, con hijos y experiencia de pareja; y de sectores populares y medios altos, en gran medida refleja los significados que tiene el trabajo para algunos hombres de esa ciudad, mismos que asocian con el ser un hombre tanto a nivel personal, como familiar y comunitario.

Tales hallazgos y planteamientos bien se ajustan a las representaciones de género sobre el trabajo que construyen hombres de colonias populares como la Libertad, no porque todos los hombres de América Latina compartan un mismo tipo de personalidad, sino más bien porque se trata de un modelo de masculinidad hegemónica que, como Connell afirma, ocupa una posición dominante en las ideologías y relaciones de género (2003: 116).

En el contexto de la colonia Libertad, ser trabajador o *chambeador* son adjetivos usados por hombres y mujeres para aquellos hombres que tienen un empleo remunerado y que cumplen con su deber de sostener económicamente a la familia. En gran medida esto se relaciona con un estereotipo cultural de los hombres tamaulipecos: trabajadores, además de ser acogedores y honestos. Por ejemplo, Ramón Durón, un escritor de cultura popular, caracteriza a los hombres del norte de la siguiente forma: “pues yo pienso que [Tamaulipas] tiene la característica del hombre del norte. El hombre del norte es un hombre trabajador, es un hombre hospitalario, de buena fe y no es un hombre flojo, mañoso, no es un hombre que busque cómo hacer una triquiñuela”.

Tanto para los hombres como para las mujeres, trabajar es una obligación de los hombres *por ser hombres*. Ser hombre predestina a los hombres al trabajo, ellos están obligados socialmente a trabajar, a fungir como proveedores, a demostrar su capacidad de cumplir con su deber de mantener económicamente a sus respectivas familias. Las convenciones sociales son fuente de presión, y representación personal, para los hombres. Tanto ellos como las mujeres internalizan la idea de que es su deber ser proveedores.

Algunos hombres jóvenes de la colonia, por ejemplo, expresaron haber empezado a trabajar vendiendo periódicos, comida, *boleando*, como ayudantes de albañil o choferes. Aquellos adultos que tienen una procedencia rural manifestaron laborar desde niños con sus padres en el campo.

Así, los hombres desde pequeños supieron que tenían que trabajar, y lo aprendieron mediante procesos de socialización (Viveros, 2001), a la vez que lo realizaron por necesidad al haber crecido en el seno de familias de escasos recursos, tal como narra Julián, un mecánico de 42 años, casado:

Porque yo miraba bien tirante el asunto, o asea antes había mucha pobreza, no era bueno, había veces que comíamos y otras que no, estaba bien dura la situación para nosotros. Para nosotros fue bien dura, no alcanzaba el sueldo de mi apá, y a parte como su trabajo era eventual... o sea yo ya vi la situación muy triste, ya no estudié [la secundaria], me fui a trabajar con mi apá a las máquinas [desmontadoras].

La experiencia de los hombres con el trabajo fue variada. Cada uno se empleó en el trabajo que sabía hacer o en el que encontró. La mayoría tuvo más de dos trabajos en su vida: ayudante de cocinero, albañil, vendedor de lotería, en talleres mecánicos, lavados de autos, como choferes e incluso unos tuvieron la experiencia de irse “pa’l otro lado” y laborar en el sector primario o en el terciario. Especialmente han sido jóvenes los que han tenido esta experiencia laboral en los Estados Unidos, como el

caso de Antonio, un soltero de 27 años, quien ahora se desempeña como obrero en una maquiladora:

Pues trabajaba [en el otro lado] en el campo, en un rancho donde sembraban que tomate, melón, frutas y verduras y así, andaba en el corte. Pagaban más que aquí, allá había gente de todas lados, de todas partes, era un... era una casa grande donde había muchas camas donde quedarse. Pues [se trabajar] en la albañilería más o menos, no te digo que sé mucho pero sí algunas cosas sé hacer, y en la maquiladora pues nomás.

Según el Censo General de Población y Vivienda del año 2000, tres de cada 10 hombres mayores de 12 años de edad en la colonia Libertad tenían algún trabajo remunerado (cuadro 1); trabajando 59.8% en el sector terciario, 39.1% en el secundario y 1.1% en el primario (INEGI, 2003). Los hombres que entrevisté en la colonia trabajaban como obreros, albañiles, mecánicos, herreros, camioneros, meseros, empleados de mostrador, empleados del municipio, vendedores de ropa y un desempleado.

Cuadro 1. Población de 12 años y más en Ciudad Victoria y la colonia Libertad por situación económica, 2000

<i>Lugar</i>	<i>Sexo</i>	<i>PEA</i>		<i>PEI</i>
		<i>Ocupada</i>	<i>Desocupada</i>	
Ciudad Victoria	Hombres	32.5	0.6	14.8
	Mujeres	19.2	0.1	32.5
Colonia Libertad	Hombres	32.9	0.5	14.9
	Mujeres	17.0	0.0	34.1

Fuente: INEGI, Tamaulipas, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Para los hombres entrevistados, si bien el trabajo es algo que hacen por necesidad y no por gusto, más que un medio de subsistencia el trabajo es un medio a través del cual logran aprender diferentes formas de ganarse la vida y de superarse a sí mismos como hombres. Por ejemplo para Antonio, un obrero de 26 años, casado, el trabajo tenía la siguiente importancia: “pues al trabajar viéndolo bien se ayuda uno, y no trabajar pues está más limitado [...] pues yo me siento bien trabajando, o sea se siente uno bien como hombre porque, así uno trabajando aprende cosas y se puede ir superando entre más vaya aprendiendo”.

Para otros como Julián, un soldador que empezó a trabajar desde los 15 años como operador de una máquina desmontadora, el trabajo fue el medio a través del cual “se hizo hombre” con el apoyo de su padre: “a mí me benefició bastante porque siempre anduve con él [su padre], y haz de cuenta que con él me hice hombre, o sea en el trabajo porque él me enseñó a trabajar”.

Visto así, el trabajo es un elemento clave y decisivo en la construcción de las masculinidades, al igual que para las mujeres, como lo mostraré más adelante. Aún así, para algunos hombres el trabajo remunerado es una actividad que solamente ellos deben realizar, ya que es su deber como hombres ser los proveedores, los que se desempeñan en el ámbito público; y a las mujeres les corresponde el trabajo doméstico, el ámbito de lo privado.

Como diría Enrique, un empleado municipal de 42 años, casado: “es la situación de cada matrimonio. En nuestro caso mi esposa quiso trabajar pero le dije que no, porque con lo que yo gano de mi trabajo nos alcanza, que mejor se dedicara al hogar”. Así, trabajar significa para los hombres ser capaces de desempeñar una actividad laboral —aunque lo hagan por necesidad— y responsables como hombres proveedores (Fuller, 2001).

Las mujeres, el trabajo remunerado y la proveeduría familiar

Algunos estudios han destacado cambios importantes en la condición sociocultural de las mujeres, especialmente en lo que se refiere al alcance de mayores niveles educativos y el aumento de su participación en el mercado laboral (García y De Oliveira, 1995, y Ariza y De Oliveira, 1999). Mediante su ingreso al trabajo extradoméstico, las mujeres han contribuido a la satisfacción de necesidades básicas en sus familias y en este proceso han negociado relaciones de género al cuestionar el supuesto del hombre proveedor (García y De Oliveira, 1995, y Wainerman, 2003).

Las mujeres que conocí y entrevisté en la colonia Libertad habían trabajado o aún se encontraban trabajando. Ellas empezaron a trabajar en sus casas contribuyendo con los quehaceres del hogar, pero por diferentes motivos, algunas desde niñas y otras de adolescentes, buscaron trabajos remunerados como empleadas domésticas, de mostrador, obreras, etc. Algunas como Rosa, —una técnica de entrenamiento en una maquiladora, divorciada de 41 años— desde niñas alternaron el trabajo y los estudios debido a la irresponsabilidad del padre como proveedor y el casamiento de los hermanos mayores. El caso de Rosa muestra la odisea familiar y laboral de algunas mujeres:

Porque mis hermanas se casaron [empezó a trabajar], y mi hermana la mayor que era la que trabajaba. Y pues mi papá tenía el vicio de que tomaba y no aportaba a la casa dinero y nos dijo que no nos iba a dar estudios. Y para poder estudiar tuve que trabajar en la farmacia Nuevo León aquí en la ciudad. Yo hacía limpieza de medicamento, barría o trapeaba la farmacia, ayudaba a la señora allí a despachar y a las 11 de la mañana si no tenía nada qué hacer iba a cuidar al niño [de su patrona], lo bañaba... a las 12 salía porque a la una y media entraba a la primaria, pero entraba a las cinco de la mañana al trabajo. Cuando tenía 17 años murió mi mamá y me salí de trabajar porque quedé endeudada con la funeraria y para lo que me pagaban aquí. Me salí de la escuela y me fui a trabajar a Matamoros en una fábrica de camarón, y allá estuve trabajando con un hermano de mi papá y sus sobrinos y junté el dinero en tres meses. Junté todo el dinero que debía y lo pagué. Me vine otra vez porque no me gustó la ciudad de Matamoros. Entonces ya después me vine y entré a trabajar allí, con la señora del doctor. Un año más trabajé allí, como hasta los 19 años.

En la mayoría de los casos, las mujeres entrevistadas declararon haber interrumpido sus trabajos al conocer a sus actuales parejas, como relata Sofía, una madre de familia de 40 años: “antes sí estuve un tiempo trabajando [en una empresa como empacadora de jugos]. Tendría como 17 años, o sea duré como un año, lo que es la temporada del año trabajé allí, y al siguiente año fue cuando me casé”.

Al entablar una relación conyugal, las mujeres se volvieron económicamente dependientes de sus parejas, quedando encargadas de los quehaceres domésticos y el cuidado de los hijos. Sin embargo, en algunos casos los hombres no cumplían con su deber de sostener económicamente a la familia, por lo que las mujeres optaron por trabajar. Silvia, una obrera de 29 años y madre soltera, cuestionó la capacidad de su ex pareja como hombre proveedor y responsable y optó por trabajar en una maquiladora:

Él [su pareja] fue una persona o es una persona que encuentra un trabajo y no es para decir voy a durar tanto o, de que diga voy a durar tanto tiempo o no me voy a salir porque tengo que mantener a mis hijos; él es de que si ya me aburrí me salgo, y me vale lo que sea, y así fue allá. Yo estaba embarazada cuando él se salió, yo no me podía salir porque allí te dan incapacidad y te pagan. Y por el seguro más que nada, porque yo iba a tener a mi hija y sí necesitaba seguro. Fue por eso que yo siempre trabajé de que estuve viviendo con él, nunca fue de que yo estuviera en la casa o eso, nada más de cuando tuve a mi hija pero... ya que empecé a trabajar acá me dijo mi mamá: bueno, yo te los voy a cuidar, porque ya eran dos, por eso.

En la colonia Libertad, la razón más señalada por hombres y mujeres respecto al trabajo remunerado de las mujeres es “por necesidad” y “para vivir desahogadamente”. Es decir, en varias familias las necesidades económicas justifican el trabajo de

las mujeres fuera de la casa para contribuir con los gastos del hogar y así poder vivir de forma más decorosa, ya que de trabajar solamente el hombre no se podría. Aún así, el trabajo femenino extradoméstico es una práctica no del todo aceptada por los hombres, en especial los adultos, ya que aparte de cuestionar el deber masculino de sostener económicamente a la familia, sienten una pérdida de las relaciones sociales que establecen “sus mujeres” fuera de la casa.

Visto así, la participación de las mujeres en trabajos remunerados se presta a debates domésticos entre mujeres y hombres, lo que confronta sus convenciones y relaciones de género. Tanto hombres como mujeres plantean que las mujeres que trabajan lo hacen “por necesidad”, pero hay algunos matices importantes en sus opiniones. Mientras que para los hombres las mujeres que trabajan “ayudan al gasto”, “tienen obligación”, “les falta el esposo” o “no deben trabajar”; para las mujeres sus congéneres trabajan porque “son ejemplares”, “quieren salir adelante”, “le ayudan a sus parejas” y “son responsables”.

Si bien la inserción de las mujeres en el trabajo remunerado confronta las convenciones y relaciones de género, las negociaciones entre hombres y mujeres adquieren matices importantes de una generación a otra. Mientras que los hombres adultos consideran que las mujeres pueden trabajar pero “su deber” está en la casa y el cuidado de los hijos, los hombres jóvenes opinan que el trabajo remunerado de las mujeres es aceptable, ya que de trabajar el hombre y la mujer se subsanan las necesidades económicas que hay en una relación de pareja. Visto así, las relaciones de género son negociadas y percibidas de forma diferenciada de una generación a otra.

Para las mujeres, trabajar constituye un medio para no ser absolutamente dependientes de sus parejas en el sentido económico. La satisfacción de necesidades básicas del hogar y de los hijos son los objetivos que ellas desean lograr, por encima de sus necesidades personales. En resumen, el que los hombres no cumplan cabalmente como proveedores (como hombres responsables) orilla a las mujeres a trabajar a fin de sacar adelante a sus familias. El testimonio de Rosa, una obrera divorciada de 41 años, es contundente al respecto:

Desde que empecé a trabajar pues cambió de que ya había otra entrada de dinero a la casa, ya no dependía tanto de mi marido, sino que también traía yo dinero aquí a la casa. Y este como a veces que le pedía [dinero a su esposo] él decía no traigo y no traigo; o ellos le encargaban esto de la escuela y no traigo, dile a la maestra que hasta el lunes [...] entonces yo trabajando y yo ahorrraba mi dinero y cuando a ellos les pedían algo, ten aquí está, para que ellos cumplieran en la escuela, y así yo me desahogaba y no dependía tanto de él, ni andarle viendo a cara de que me diera o les diera y mejor yo les daba. Tal vez por eso se hizo un poco más desobligado, no sé, pero yo le decía a él que entre los

dos, que ingresáramos más a la casa, que sacáramos a la familia adelante y así más pronto verdad, más desahogado, pero si muchos casos. Bueno mis hijos ya no pasaron muchas privacidades de que les pedían algo y no tenían, para eso trabajaba yo, para darles lo que necesitaban en la escuela.

Algunos hombres jóvenes opinan que el trabajo femenino remunerado es más que necesario por la situación económica; es decir, una forma de mejorar las condiciones familiares y apoyarse como pareja. En cambio, otros piensan como Antonio, un obrero de 26 años, que laborar fuera de la casa es una decisión de las mujeres que ellos “aceptarían”, pero repercutiría en la crianza de los hijos y, de pasada, en la atención a ellos como esposos y jefes de hogar. Por otra parte, para hombres adultos el trabajo remunerado es un derecho que tienen las mujeres; sin embargo, no lo permiten argumentando que es su obligación como hombres proveer a la familia. El caso de Ángel, un empleado de gobierno municipal de 51 años, ejemplifica lo anterior:

Bueno se puede dar el caso, yo no digo que estoy renuente de eso. Yo por ejemplo decir que mi esposa trabajara y yo estar en la casa si estuviera imposibilitado por enfermedad, por invalidez, posiblemente si pero este... de que trabaje nada más porque... este oye ponte a chambear porque nomás yo; no, eso sí que no, este. O sea porque esa es una obligación de uno como hombre hacer lo que es lo de lo económico para traer lo necesario, digo, no es de que sea una persona que diga es que la mujer no debe, sí, tiene también este todo el derecho de realizarse, si estudiara pues practicar y sacarle provecho para lo que estudiara.

Por el contrario, otros como el esposo de Rosa se deslindaron de su obligación como hombres proveedores e incluso instigaron a sus parejas a trabajar y contribuir a la economía doméstica:

Él me decía que me fuera a trabajar, de hecho él fue quien me dijo que me fuera a trabajar, sí, porque ya era mucho gasto con ellos y además pues yo también tenía qué aportar algo para ellos y que tenía que trabajar, que él ya no me podía ni mantener a mí. Este solamente iba a trabajar para mantenerlos a ellos porque tenía más obligación con ellos que conmigo vaya, y que yo me fuera a trabajar para aportar algo a la casa.

El trabajo femenino remunerado de las mujeres se ha generalizado en la colonia Libertad; sin embargo, algunos hombres constriñen la inserción de las mujeres al mercado de trabajo puesto que les asignan un “rol” reproductivo enfocado a la crianza de los hijos y los quehaceres del hogar. Aún así, las mujeres se han incorporado al mercado de trabajo como empleadas domésticas, de mostrador y obreras cuestionando la capacidad de los hombres como proveedores y responsables con su familia.

Cesantía, crisis laborales y de las masculinidades

Después de haber trabajado siete años como empleado en una tienda comercial, el padre de Alfonso fue despedido al igual que otros tantos empleados por un recorte de personal. Según Alfonso, su padre se angustió al sentirse incapaz de mantener a su familia y de no encontrar otro trabajo. Como Alfonso se encontraba cursando el bachillerato, tuvo que interrumpir sus estudios a falta de dinero y ponerse a trabajar para apoyar a su padre y a su familia. Él narra cómo fue esta experiencia:

Ya después me salí [de la escuela] porque no había dinero para seguir y me fui al otro lado a trabajar. Porque mi papá todavía no tenía el taller [de mecánica], a veces trabajaba, a veces no porque lo despidieron... y andaba viendo a ver dónde trabajaba y fue muy difícil. Teníamos que buscarle para seguir adelante y nos fuimos para el otro lado, bueno primero me fui a Reynosa. Ahí nos juntamos con unos amigos y nos dijeron si queríamos irnos al otro lado y nos fuimos... y luego regresamos pero ya más tranquilos. Y te digo tuvimos que echarle ganas nosotros y fuimos para poder hacer algo, regresamos y con el dinero que le mandábamos hicimos la casa, pusimos el taller, compramos el solar de a lado. Y a seguirle yo para mi familia.

Mientras que trabajar para los hombres significa ser capaces de cumplir con su deber de sostener económicamente a la familia, el desempleo es una experiencia negativa en la que cuestionan —y se sienten cuestionados por la familia— su desempeño como hombres proveedores. Sin embargo, los lazos de apoyo familiar salen a relucir en estas etapas de desempleo de los hombres, aunque ellos se sienten vulnerables por depender de otros, a la vez que sienten perder su autoridad como hombres jefes de hogar. Así, el desempleo es una experiencia en la que los hombres se sienten vulnerables como tales, les desestructura la vida por desplazarlos del ámbito público del trabajo (Olavarría, 2001).

De los 13 hombres casados que entrevisté en la colonia Libertad, todos estuvieron sin trabajo al menos una ocasión. Los motivos son diversos: algunos hombres se quedaron desempleados porque fueron despedidos por sus jefes, porque no les agrada un trabajo (por los bajos salarios) y se cambiaban consecutivamente; otros experimentaron el desempleo por accidentes laborales, o por todo lo anterior. El caso de Javier, un mesero de 33 años, se refiere a experiencias de cesantía:

Lo que más he durado [en un trabajo], lo bueno, es que nunca me tardo en encontrar trabajo, lo más que he durado son dos meses y eso porque una vez [...] tenía dinero guardado y fue hace un año, me aventé lo que fue mayo, junio y parte de julio sin trabajo, por un accidente. Tenía dinero y no me preocupaba tanto y después tuve problemas en el

restaurante donde trabajaba con lo de mi accidente que no me lo quisieron hacer válido y dure dos meses. Me llevé el dedo con una cadena de un motor y eso me tuvo en cama 15 días, un mes que perdí de andar con el licenciado y andar buscando otro trabajo [...] hasta ahorita que me salgo de un trabajo, le digo a mi esposa que nunca voy a hacer antigüedad en uno, porque no me gusta soy muy, no me considero [...] simple y sencillamente me aburre la rutina de un trabajo y me salgo, cambio de lugar no me gusta encaillarme en un sólo trabajo.

Si bien los hombres que trabajan para otros hombres como empleados asalariados la experiencia del desempleo es algo que casi prevén, aquellos que trabajan en un negocio familiar no vislumbran la cesantía. Dos de los hombres que entrevisté en la colonia Libertad declararon haber trabajado con sus familiares en un negocio que emprendieron; sin embargo, conflictos interpersonales —comúnmente asociados al deseo de algún familiar de monopolizar las ganancias— fueron la causa del “despido” del trabajo.

Esto propició crisis en las que, por un lado, se puso en duda la lealtad de los familiares como hombres de confianza y, por otro, hubo repercusiones en la familia de procreación al verse los hombres incapaces de cumplir como proveedores. El caso de Martín, un taquero de 36 años que trabajaba con su padre y hermano en la compra-venta de ganado menor, es ilustrativo.

Él empezó a trabajar con su padre y hermano vendiendo frutas y verduras en comunidades rurales. Lo que él denomina una “asociación” pronto tuvo éxito en las ventas, así que optaron por ingresar al negocio de la compra-venta de ganado menor y mayor. La asociación de Martín con su padre y hermano tuvo muchas ganancias, así que el padre decidió comprar un rancho, invirtiendo el dinero que tenían ahorrado en la asociación. La compra y acondicionamiento del rancho requirió mucho dinero, así que el capital de la asociación se terminó y posteriormente el padre se endeudó.

Después reiniciaron el negocio de la compra-venta para poder pagar el dinero prestado; sin embargo, como eran tres las ganancias no lo permitían, así que el padre y el hermano de Martín, para poder sacar a éste de la asociación, rumoraron que desviaba ganancias. Como lo anterior no funcionó, corrieron la voz de que Martín tenía otra mujer, lo cual repercutió en las relaciones familiares de éste último. Martín optó por salirse de la asociación, así que algunas semanas estuvo sin empleo, después se fue a trabajar a la frontera y cada semana enviaba dinero a su esposa e hijos. Posteriormente regresó de la frontera y puso un puesto de tacos frente a su casa, en el que hasta la fecha él y su esposa trabajan.

En situaciones como la de Martín, el desempleo margina a los hombres temporalmente del trabajo, impacta las relaciones sociales con los familiares y la búsqueda de trabajo se vuelve un objetivo primordial. Para lograr esto, los hombres recurren a

redes de compadrazgo y amistad para encontrar empleo. Sin embargo, estas redes no solamente fungen como fuentes de información, sino también como de enseñanza informal (Viveros, 2001). El trabajo que consiguió Martín en la frontera, por ejemplo, fue a través de un amigo, quien le dijo de un puesto de repartidor de lácteos. Su amigo lo presentó con los empleadores y una vez contratado Martín, le mostró las rutas de reparto.

En situaciones de desempleo, los hombres se sienten incapaces como tales. Su identidad masculina se demerita por no cumplir con las convenciones sociales del hombre responsable, el hombre proveedor, sostén económico de la familia, el jefe de hogar. En estas situaciones, las parejas tienen una participación importante en la economía doméstica al trabajar y satisfacer las necesidades materiales del hogar. Aún así, los hombres sienten que son cuestionados como la autoridad económica y moral de la familia, tal como lo expresa Julio, un mecánico de una maquiladora que quedó desempleado cuando recién se casó: “pues se siente mal uno, se siente a disgusto uno, cómo va a ser posible que ella [su esposa] tenga todo el gasto. Más que nada dije no, pues tengo que trabajar. Pero sí me quedé sin trabajo, pero sí se siente mal uno, desesperado. Yo tenía el apoyo de mi esposa, que tal si no estuviera trabajando [ella]. Por eso te digo, fue mucho muy difícil”.

Como se ha podido observar, el trabajo es un elemento central en la construcción de masculinidades por parte de hombres y de mujeres; unos y otros destacan que trabajar es una obligación por necesidad, una responsabilidad que tienen los hombres en su desempeño como proveedores (Viveros, 2001). Aunque por otro lado, el desempleo también redefine las masculinidades, ya que cuestiona a los hombres en su papel de proveedores, pero sobre todo, demerita su autoridad como jefes de hogar. Ante esto los hombres negocian las relaciones de género en su casa y tratan de reivindicarse como hombres responsables consiguiendo otro empleo o creándose uno.

Chambear “como hombre” o no chamber, esa es la cuestión

Recientemente, en México se han realizado estudios que exploran cómo el trabajo remunerado es una práctica cultural a través de la cual se construyen las masculinidades; es decir, cómo se forjan, cuestionan y redefinen los significados de ser un hombre en diferentes espacios y situaciones de interacción social (Jiménez y Tena, 2007).

Dichos estudios han mostrado que el trabajo remunerado, en el marco de procesos de cambio, no sólo legitima a los hombres como proveedores económicos de la familia, sino también que en determinados momentos de la vida de los varones los

enfrenta a crisis masculinas al experimentar el desempleo (Cruz y Ortega, 2007, y Rascón, 2007).

A lo largo del trabajo presentado se ha podido observar cómo el trabajo remunerado es una práctica cultural que incide en la construcción de masculinidades no sólo por parte de los hombres, sino también de las mujeres al interactuar tanto en espacios laborales como familiares y elaborar discursos sobre ser un hombre responsable.

Por otro lado, también observamos que la articulación entre trabajo remunerado y construcción de masculinidades radica en una ideología cultural referente a lo que José Olavarría (2001) denomina “un mandato masculino” en tanto una supuesta obligación de los hombres, para así tener reconocimiento social de su capacidad de proveer y producir.

Sin embargo, al menos el hecho de que hombres de clase trabajadora traten de ajustarse a dicho mandato masculino, los confronta constantemente con cambios estructurales como pueden ser las crisis económicas o el desempleo en sí mismo, y por consiguiente con etiquetas culturales como “mantenido”, “irresponsable” o “mandilón” que les asignan otros hombres e incluso mujeres.

Tal situación se asocia a lo que en otro contexto he llamado “efectos de las políticas neoliberales en las vidas (laborales) de los hombres”, específicamente de hombres que se desempeñaron como obreros en industrias maquiladoras y fueron despedidos (Hernández, 2009), quienes al igual que otros han vivido la experiencia del desempleo.

Sin duda, el análisis de este último tema, así como de las experiencias de los hombres en cesantía en su vida cotidiana, es útil para comprender cómo es que se redefinen las masculinidades en la contemporaneidad; pero sobre todo, es necesario hacer estudios que comparen las trayectorias laborales de hombres de diferentes contextos y clases sociales.

Masculinidades en juego. Identidades y relaciones de género entre coreanos y mexicanos en la huasteca tamaulipeca

Amaranta Arcadia Castillo Gómez

Universidad Autónoma de Tamaulipas-Facultad de Música

¿Coreanos en Tampico? Algunos apuntes para la contextualización

El consorcio denominado Pemopro, (Pemex Modernization Project) estaba encargado de reconfigurar la refinería “Francisco I. Madero”, ubicada en el sureste tamaulipeco, a partir de una licitación efectuada por el gobierno federal en el año 1998, licitación que además tenía como objetivo “modernizar” todo el sistema de refinación petrolera en México. El objetivo de la modernización era elevar y mejorar la producción de gasolinas, lo que generaría grandes ganancias que repercutirían en la economía nacional.

La licitación fue ganada principalmente por consorcios dominados por las empresas coreanas de construcción. lo que provocó la movilización de mano de obra extranjera y de otros estados de la república, transfigurando el espacio de lo local en las poblaciones petroleras como el caso expuesto: la región sureste del estado de Tamaulipas. Esta licitación sería cuestionada por otras empresas nacionales e internacionales que participaron en este concurso y que consideraron que había existido un conjunto de serias irregularidades al momento de otorgar el concurso al consorcio ganador.

Al consorcio Pemopro lo integraban tres empresas: SK Engineering & Construction (de origen coreano y que le correspondía dirigir y realizar la parte de la construcción), Tribasa (empresa mexicana) y Siemens (empresa alemana encargada de ejecutar la parte electromecánica).

De esta forma obreros mexicanos dedicados a la construcción y a la industria petrolera de la región establecieron contacto cultural con otros grupos de obreros mexicanos, así como extranjeros.

Este contacto se estableció en un nuevo contexto mundial en donde las relaciones laborales, así como las identidades generadas por la pertenencia laboral, se están transformando todavía. A esta nueva transformación, basada en una mayor flexibilidad de la acumulación de capital, le acompañan invariablemente nuevas transformaciones identitarias nacionales, regionales, laborales y de género.

En este trabajo se pretende mostrar la forma en que las identidades de género se reconfiguran en una situación de contacto interétnico, contacto en contextos sociales estructurados bajo una nueva lógica del capital.

Ser hombre, en este caso, implica entender la masculinidad obrera mexicana, en conflicto con otros obreros nacionales y extranjeros, y, además, implica dentro de los sectores industriales entender las lógicas del nacionalismo, pues estamos hablando de la industria petrolera (representada por Pemex), industria que representa para muchos mexicanos el baluarte y motivo de la independencia con respecto a otras naciones. Es así que la construcción de la masculinidad en este contexto está atravesada por la pertenencia laboral, la pertenencia regional y la pertenencia nacional, como veremos adelante.

La noción de sistema mundo permite entender cambios importantes en la región a partir de las relaciones de las multinacionales con el Estado mexicano, la sociedad local y los países involucrados con estas multinacionales. Siendo el petróleo el principal producto extraído y exportado por la región, los vaivenes de las economías de los países llamados centrales durante el primer cuarto del siglo xx repercutieron en esta región huasteca. Tampico estaba unido más a las lógicas de las empresas petroleras extranjeras (holandesas, inglesas y norteamericanas) que a la lógica política nacional.

Por ello, su carácter cosmopolita produjo una identidad muy alejada de los símbolos del nacionalismo de la Revolución mexicana. El nacionalismo surgió en esta región como una ideología (impulsada fundamentalmente por el Estado) que respaldaba la lucha sindical y que modificaba la ideología internacionalista de los sindicatos de tradición anarquista y enfatizaba el corporativismo sindical.

Después de la expropiación petrolera, la fuerza de trabajo petrolera local vivió una etapa “privilegiada” —en términos económicos relativos con respecto al resto de la población trabajadora de la región y del país—, basada en un sindicalismo corporativo con una ideología paternalista. La bonanza económica y el contratismo relacionado con el desarrollo de la industria petrolera y la infraestructura que ello conllevaba permeó a todos los sectores laborales. Los trabajadores de la región mantuvieron una cultura

laboral con un conocimiento de sus derechos laborales muy por encima del promedio nacional. Y sus salarios también estaban tasados de manera más elevada que el resto.

Ser obrero petrolero o de la construcción durante esta época implicaba cierta seguridad económica. Modelos de masculinidad también fueron creados o reforzados, pues en estas áreas la fuerza de trabajo femenina era escasa, exceptuando las áreas administrativas; las áreas de producción, exploración y refinación petrolera eran dominadas por los hombres. En la actualidad, los roles laborales siguen siendo en general de esta forma. Los trabajos que implican el empleo de fuerza física siguen dominados por los hombres. Ello juega un papel muy determinante en la construcción o reforzamiento de su masculinidad, como veremos más adelante. El que una mujer ejerza el mando o demuestre capacidad y resistencia física es considerado como una disminución de su femineidad.

En el caso que aquí se presenta, la fuerza de trabajo contaba con capacitación, conocimiento legal de sus derechos laborales, control sobre la pertenencia a las áreas de trabajo y ciertas lógicas de ejercicio de poder sobre lo que se debía y no se debía hacer para entrar a trabajar y durante la jornada de trabajo.

La fuerza de trabajo sigue siendo un bien económico fundamental y, por ello, es necesario describir las redes de producción, distribución y consumo, ya que, a través de las redes de distribución de la mano de obra vía la migración, se crea una nueva división internacional del trabajo. Las características socio-económicas ya mencionadas arriba permitirían caracterizar a la región como semi-periférica, debido a que este espacio contó regularmente con mano de obra periférica, proveniente de las áreas aledañas campesinas huastecas. Con el paso de las décadas, algunos miembros de esas comunidades formaron parte de la población obrera estable y otros siguieron siendo parte del flujo para cubrir la fuerza de trabajo necesaria en momentos de grandes o numerosas obras, derivadas de la importancia comercial e industrial del puerto.

Posteriormente, esta región reforzó relaciones comerciales, laborales y culturales con otras sociedades que albergaban refinерías en el país. Este circuito fue también uno de fuerza de trabajo, ya que los obreros petroleros y aquellos que aspiraban a un trabajo dentro de la industria petrolera terminaron circulando a través de él. En los últimos años, la red de relaciones establecidas por la región fue complejizándose pues, a partir de la apertura comercial e industrial, el puerto creció hasta albergar a compañías transnacionales petroquímicas. Esto produjo nuevas dinámicas laborales y circuitos migratorios.

Para concluir con esta parte del análisis tenemos que la reconfiguración de la refinерía Madero es una obra que bien podría ser caracterizada por Gustavo Lins Ribeiro como un Proyecto de Gran Escala (PGE), vinculado a la expansión del sistema capitalista. Este tipo de proyectos son entendidos por este autor como formas de

producción que contienen tres dimensiones interrelacionadas: *a)* el gigantismo, *b)* el aislamiento y el *c)* carácter temporario (Ribeiro 1987: 8).

El gigantismo se refiere a las grandes cantidades de fuerza de trabajo y capital cuyo objetivo es “generar ejes económicos nuevos e igualmente grandes” o bien “responder a necesidades económicas preexistentes” (Ribeiro 1987: 8). La distribución global de los Proyectos de Gran Escala refleja las principales tendencias de la división internacional del trabajo. A menudo, los gobiernos están involucrados como promotores o como socios. El triángulo institucional, así llamado por Gustavo Lins Ribeiro, comúnmente se compone de un comitente, una consultora y un contratista principal o consorcio.

En cuanto al aislamiento, ésta no es una característica importante en el proyecto aquí visto, pero en él sí existe una apropiación del espacio y, por lo tanto, una reorganización del mismo, lo que generó conflictos graves que devinieron en enfrentamientos ideológicos y físicos. La apropiación del espacio es una manifestación de poder. Una característica mencionada por Lins Ribeiro es fundamental para entender las manifestaciones de poder por parte de las empresas contratistas del gobierno. El espacio se vuelve un “enclave” en donde reina la “ambigüedad jurídica”, porque su objetivo es “el éxito del proyecto y, por consiguiente, la optimización de la producción” (Ribeiro 1987: 13).

Este vacío legal genera un desentendimiento, tanto del Estado como de las mismas empresas y los sindicatos involucrados. En cuanto a las estrategias para suministrar la fuerza de trabajo hacia una obra de tal magnitud, veremos cómo se han diversificado, aunque continúan utilizando también los sistemas tradicionales locales, desde el enganchamiento (utilizando mentiras) hasta el reclutamiento por medio de sindicatos locales.

En cuanto a la organización del trabajo, existe una segmentación étnica o una segmentación por origen¹ del mercado laboral en estas obras, por lo que se debe prestar atención a: *a)* el control del proceso productivo; *b)* la distribución de los beneficios; *c)* la estructura jerárquica de las empresas; y *d)* la diferente participación en el proyecto de distintas ramas de la producción. (Ribeiro 1987: 16).

Debido a que los trabajadores generalmente viajan solos, Ribeiro escribe que la transformación demográfica conduce a prácticas de “alcoholismo y prostitución” (Ribeiro 1987: 16). Sin embargo, creo pertinente aclarar que para este caso la transformación de los elementos constitutivos de la población no hizo sino incre-

¹ Para Gustavo Lins Ribeiro la segmentación por origen se refiere a diferencias étnicas tanto como regionales de una misma unidad política nacional, mientras que la étnica diferenciaría a grupos culturalmente distintos de unidades políticas diferentes.

mentar el consumo de alcohol y el uso de los servicios de las sexoservidoras, pues Tampico es un puerto que tiene una larga tradición de vida nocturna —como veremos—, por lo que no fue el incremento de estas conductas, sino las diferencias en este tipo de conductas, las que generaron los conflictos.

Esta flexibilidad y movilidad de los capitalistas provoca que puedan ejercer mayor presión sobre la fuerza de trabajo. “La acumulación flexible parece implicar altos niveles de desempleo estructural, rápida destrucción y reconstrucción de calificaciones, módicos aumentos (si los hay) en el salario real y el retroceso del poder sindical” (Harvey, 1998: 173).

El trabajo remunerado se vuelve una necesidad imperante, por lo que la competencia cruenta suscita una sobreexplotación a niveles no vistos en mucho tiempo en regiones privilegiadas por el viejo modelo fordista. Un ejemplo de ello lo tenemos en este caso, pues la facilidad de transporte permite a los empleadores hacer uso de la mano de obra más barata, proveniente casi de cualquier parte del mundo. El consorcio que llevó a cabo la obra de modernización (Pemopro) hizo uso de mano de obra no sólo mexicana, sino también tailandesa y filipina, utilizando las nuevas leyes laborales existentes en México sobre flujo de mano de obra desde que se produjo la apertura comercial del Tratado de Libre Comercio.

También en las empresas, por lo general, se observan cambios en la organización. Se reduce el número de empleados en el núcleo, los cuales, por ser empleados permanentes (aunque también pueden ser despedidos en cualquier momento), deben de ser más adaptables, flexibles y geográficamente móviles. En la periferia de las contrataciones de las empresas se encuentran dos grupos: uno conformado por empleados de tiempo completo que no poseen especializaciones, sino que están poco capacitados y pueden ser fácilmente reemplazables. En el otro grupo se encuentran trabajadores que son contratados por tiempo establecido y con menos seguridad laboral que los otros. Este grupo tiende a mostrar un incremento cada vez mayor. (Harvey, 1998: 174).

Este punto es muy importante. Las grandes empresas que se mueven a nivel internacional, como la empresa coreana SK (que dominaba al consorcio Pemopro), están organizadas de esta forma, sobre todo si realizan trabajos temporarios en diferentes países. En este caso, el esquema es aún más claro. Los trabajadores del núcleo son, por lo general, originarios del país de donde surge la transnacional y la contratación de los trabajadores periféricos se hace conforme a un esquema de maximización, utilizando el procedimiento del sistema mundo en donde se encuentran —movimiento de la mano de obra de acuerdo a las lógicas locales— o si no resulta lo suficientemente productivo, se hace uso del conocimiento y de las redes del propio sistema mundo al que se pertenece originalmente.

Los coreanos y mexicanos establecieron así, en este contexto, relaciones que fueron conformando cierto tipo de creencias y actitudes los unos de los otros para diferenciarse entre sí. Este tipo de creencias que establecen la distancia entre el “nosotros” y los “otros” son manifestaciones de la identidad colectiva, que se configura de acuerdo con las pertenencias de cada grupo social.

En los procesos identitarios, los sujetos utilizan estrategias del sentido común² para establecer estas diferencias y crear estas distancias: con el lenguaje del sentido común se construye lo que es normal y lo anormal, lo natural y lo aberrante, lo humano y lo inhumano, enfatizando el etnocentrismo e, incluso, originando el racismo. Es por ello que la identidad colectiva se aborda como una forma de entender, de manera más profunda, los procesos de distinguibilidad, pertenencia y exclusión de unos grupos con respecto a otros. La identidad colectiva se basa también en un sentido común compartido.

Ocupación de los espacios dentro y fuera de la refinería

Durante las obras de reconfiguración de la refinería los coreanos ocuparon, de acuerdo con su rango (jefaturas y algunos obreros especialistas), ciertos lugares determinados para comer y habitar: hoteles ubicados en las ciudades de Tampico y Ciudad Madero y un restaurante localizado en la colonia, antes de filiación petrolera, llamada Unidad Nacional. El que los coreanos mantuvieran espacios de habitación y convivencia separados de los demás —es decir, que construyeran un enclave en medio de una región que por circunstancias explicadas anteriormente se sentía “globalizada”— fue la mayor ofensa que la ciudadanía sintió, en parte porque la población que llegaba no era insignificante en términos numéricos y económicos.

Por otro lado, el uso de los espacios de recreación fue uno de los que suscitaron verdaderos conflictos. Espacios nocturnos y “masculinizados” como los bares y expendios de cerveza se convirtieron en zonas de conflicto en donde el violentar las reglas de urbanidad locales y no recibir un castigo por ello, era la profundización del sentimiento de injusticia y desigualdad sentido por los hombres y trabajadores de la región.

Los otros lugares nocturnos eran las discotecas en donde había este tipo de encuentros conflictivos. Se mencionaban hechos como el que los hombres de la localidad se

² Se entiende por sentido común un sistema cultural constituido por un conjunto de creencias sobre el mundo que son no otra teoría sino “la teoría de la vida misma. El mundo es su autoridad”. El estilo discursivo en el que se expresa, según Clifford Geertz, define de él algunas de sus cuasi-cualidades: la naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad y accesibilidad (Geertz, 1994: 107).

encontraban bailando con una chica y los coreanos llegaban a interponerse contra la voluntad de la pareja danzante. También que no respetaban lugares ni jerarquías locales a la hora de desplazarse por las mesas de la discoteca o que bailaban encima de las mesas.

Un hecho que despertaba aún más desagrado era la forma en que abiertamente mostraban sus preferencias sexuales en espacios que los nativos denominaban “familiares” como la playa, ciertos horarios para ver el cine, etcétera.

Si consideramos las características laborales de los trabajadores de este tipo de enclaves, es claro que son prácticas muy extendidas, incluyendo el consumo de grandes cantidades de alcohol y el de sexoservicios. Todo ello relacionado con la experiencia de la asimetría laboral y social —los coreanos eran tratados por los comerciantes y dueños de establecimientos con ciertos privilegios por la derrama económica que producían—, generó un conjunto de prejuicios que se cristalizaron en representaciones homofóbicas y racistas que llevaron a una discriminación social de los coreanos por parte de la sociedad receptora.

Una de las respuestas masculinas de los locales fue el control de las mujeres a través del uso que éstas hacían de su sexualidad. El involucrarse sexual o sentimentalmente con los coreanos equivalía a contaminarse y a desprestigiarse, pues éstos eran agentes que transmitían enfermedades y además, “degenerados”.

El control de las mujeres locales

Un día me subí a un taxi que me llevaría a la refinería. La conversación surgió rápidamente entre el taxista y yo, pues buscaba conocer la forma en que los lugareños percibían a los coreanos, pero algo que me sorprendió fue la alusión no a posibles referencias laborales, sino a los posibles abusos o devaluaciones morales que las mujeres que se relacionaban con ellos sufrían.

Después de comentarle el destino de mi “viaje”³ me preguntó: “¿y a usted le gustan los coreanos, oiga?”. Yo le dije que no, y a continuación me contó que había muchas muchachitas que “andaban”⁴ con ellos. Dijo que todavía una muchacha pobre, pues él entendía que se enamorara de alguien que ganaba en dólares y que pensara que a lo mejor le iba “bien” teniendo un “coreanito”, pero de las muchachas de dinero no se lo explicaba. “El otro día llevé a una muchachita con un coreano y

³ Así se le llama al servicio de llevar a un pasajero a su destino cuando se utiliza un taxi.

⁴ Andar se refiere a tener una relación de noviazgo formal donde puede haber o no intercambio sexual o bien una relación basada únicamente en el intercambio sexual.

se venían peleando y gritándose groserías. Resultó que la muchacha vivía en la Unidad Nacional,⁵ en una casa grandota y elegante. Para qué se desprestigia una muchacha de esa forma, no está bien, no tiene necesidad. Ahí la tenía usted, llorando y gritando groserías, porque en inglés si entiendo algo de groserías”.

Comentó que los coreanos eran respetuosos con las mujeres que se daban a respetar, pero que de todas maneras no estaba bien que las muchachas se hicieran mala reputación. Eso era una advertencia. Debería cuidar mi prestigio como mujer al relacionarme con ese tipo de personas y si no tenía necesidad económica no había justificación para “devaluarme” socialmente.

Casi llegábamos y me dejó por fin en la terminal marítima, el lugar en donde cargan de petróleo los buques petroleros. Se despidió de mí y me cobró 25 pesos porque “le caí bien”. Esto para subrayar, hasta cierto punto, la gran diferencia entre alguien como “nosotros, los mexicanos” y “los coreanos”.

Esta plática, que después se volvió tema corriente en mi vida cotidiana durante mi estancia de campo, tenía una serie de advertencias para una mujer. Como ya lo mencioné, una mujer debería tener cuidado con ese tipo de hombres, ya que los coreanos eran moralmente cuestionables, “sucios”, lo que iba desde su aspecto físico hasta el aspecto no tangible, el moral o no físico. Un ejemplo claro es la forma en como la gente fue construyendo los discursos sobre la suciedad de los “coreanos”. “Apestan porque en su país hace mucho frío y no se bañan tan seguido” o bien “comen mucho ajo”. De allí pasaron a hablar de su suciedad en relación con sus prácticas sexuales. Decían después que eran sucios “porque se bañan todos juntos, viéndose unos a otros, porque dicen que es su costumbre”. Se mencionaban también las actitudes y acciones que los coreanos desarrollaban en los antros ya que eran “muy liberales, no tienen moral, pues en un antro se estaban besando en público (hombre con hombre)”.

En muchas encuestas que las personas me respondieron, aparecían constantemente las palabras table-dance y antros asociadas a lo sucio, morboso y lujurioso. Me contaba una persona que ella no entendía la sexualidad de los “asiáticos”. Decía

⁵ Área de vivienda urbana fundada durante el apogeo del sindicalismo petrolero en la región y que albergó a muchos de los trabajadores petroleros que obtuvieron favores del grupo en el poder o buenos salarios durante este período. En la actualidad es una colonia de clase media alta que alberga a diferentes sectores sociales. Es relevante mencionar que en esta colonia también estaba un restaurante vegetariano-salón de usos múltiples (hasta de fiestas) que el líder sindical Joaquín Hernández Galicia construyó como un espacio de recreación y que sería rentado por la empresa coreana al sindicato petrolero para instalar un restaurante para sus mandos medios y altos, así como un centro nocturno-bar. Ello significó una ofensa para los colonos quienes se sintieron violentados por lo que ese espacio significaba en términos de su poder cada vez más debilitado y del que esto era una prueba fehaciente.

que estaban “relocos” porque había escuchado de un agente de aduanas, a propósito de las prácticas sexuales coreanas, que habían encontrado que entre aquellas personas de Asia era normal la promiscuidad y no se censuraba, pues descubrieron que sucedían cosas “extrañas” en el navío que había llegado a Tampico. Creía en la historia de su amigo pues confiaba mucho en él, por lo tanto, afirmaba que (aquí iba la generalización) *probablemente* los coreanos tuvieran esas prácticas sexuales exóticas, promiscuas y homosexuales.

En la refinería y sus alrededores

Esta fue una plática que tuve con un conjunto de mujeres mientras esperaban ser contratadas para trabajar en la refinería. Las mujeres transmitían información sobre el tipo de prácticas sexuales de los coreanos y la forma en que se comportaban laboralmente con las mujeres, en principio porque se decía que debían cuidarse de abusos, engaños y desprestigio por el hecho de trabajar con ellos. Una de estas mujeres, rubia, dijo que ella sabía que los coreanos le pedían a uno que saliera con ellos a pasear por las noches. También pedían otras cosas, como acostarse con ellos. Una de las amigas de esta rubia le había platicado que ella “estaba acostándose con un coreano”.

—¿Por qué acepta eso?— dijo una de las mujeres muy indignada.

—Pues ella dice que porque le gusta, pero yo creo que porque los coreanos tienen mucho dinero: dólares, mi amiga está deslumbrada.

Me impresionó que lo dijera así, sabía perfectamente que la muchacha se acostaba con él por el dinero y, al parecer, la juzgaba, pero no muy duramente.

—Ella me ha platicado que cuando tienen relaciones no usan “eso”, sino la pura lengua.

Las otras mujeres se rieron, aunque se mostraron asqueadas.

—¡Cómo es que no usan *eso*, pues qué hacen, guácala!

—Pues lo que ella dice es que con la lengua lo hacen todo, a lo mejor es para no contagiarse de alguna enfermedad.

Las otras mujeres comenzaron a reír.

—Igual y tú terminas acostándote con uno de ellos y te gusta— le dijeron a la rubia.

—Con eso que dicen que les gustan las rubias y las muchachas delgadas, pues igual, y ya sabes...

—¡Nombre, no estoy loca!, quién sabe qué mañas tendrán.

Varias de ellas comentaban que los hombres coreanos no eran guapos.

—Todos chaparros, y ve cómo chanclean los zapatos.

Definitivamente el tipo “coreano” no era el predominante en el gusto de estas mujeres.

—Además —dijo la mujer que había trabajado con ellos— muchos son maricones, les gustan los otros hombres. Entre ellos se meten.

—Igual se meten con hombres y mujeres.

—Guácala.⁶

Como vemos, se trata de animalizar o de inhumanizar al coreano a través de sus prácticas sexuales, que fueron censuradas por ser abiertas.⁷ El último nivel de peligrosidad de la suciedad es aquel en el que ésta se puede transmitir por contacto sexual. Por ello se dice que los coreanos “todos tienen sida”, portan enfermedades peligrosas y debe mantenerse cuidado en el trato con ellos. Concuere perfectamente con la imagen que se tiene del coreano y culmina con una advertencia: tengan cuidado al meterse con los coreanos, pues aunque el dinero es bueno, la contaminación es segura.⁸

Como ya se mencionó, en Tampico se circulaba precisamente la humillación que sentían los mexicanos porque los coreanos estaban tratando de robarse a las mujeres locales. Dentro de esta lógica machista, los hombres argumentaban que en realidad las mujeres que se involucraban con los coreanos se devaluaban socialmente y no eran sino “casi prostitutas”. Hubo relaciones entre coreanos y mexicanas —y seguramente entre coreanos y mexicanos—, y siempre fueron mal vistas por la sociedad. No hubieran podido tener lo que tuvieron si se hubieran casado con un mexicano y creo que, desde su perspectiva, fue una gran oportunidad la que se les presentó, sobre todo para las muchachas pobres.

⁶ Un número grande de mujeres se ven obligadas a intercambiar su sexualidad para obtener un trabajo, y no sólo lo hacen con los coreanos, por los que ciertas reglas de moralidad no aplican entre ellas, ya sea que estén casadas o que no lo estén, la moral se vuelve flexible ante la necesidad económica. Y, sin embargo, como mujeres, no dejan de ser estigmatizadas socialmente no por “acostarse”, sino por hacerlo con el “enemigo”.

⁷ Esto se vuelve sumamente complejo desde el momento en que en esta censura se censura también el acoso sexual a las mujeres e incluso a los hombres; sin embargo, excepto dos o tres funcionarios, rarísimos obreros y menos mujeres se refirieron al acoso como una violación a los derechos laborales e hicieron una separación entre estas prácticas homosexuales y promiscuas y el acoso sexual en el ámbito laboral, como si una cosa dependiera directamente de la otra o fuera una secuencia lógica.

⁸ Esta contaminación simbólica a través del acto sexual también en el caso de hombres y mujeres produce una “devaluación” social.

Sin embargo, hubo casos muy difundidos en donde el matrimonio sólo duró lo que duró la obra, o bien, cuando la joven tuvo que irse con su marido a Corea se arrepintió, pues no conocía ni el idioma ni a la familia con la que llegaría. Mucho menos se imaginaba las costumbres de allá. Los fracasos de este tipo sólo reforzaron los miedos entre los locales. Una informante me comentó que una amiga de su hija se había casado con un coreano que actuaba cada vez más agresivo conforme llegaba el día de retorno a Corea y que era sumamente ermitaño con la familia de la muchacha, a tal grado que no quería proporcionarles ni el teléfono ni la dirección de su familia en su país, lo que empezó a preocupar a los padres de la joven.

Como vemos, en sociedades machistas como la mexicana y la coreana, la mujer se considera aún un bien que se posee y que da poder y prestigio. Lo interesante es que los tampiqueños se vieron ofendidos aún más cuando los coreanos los acosaban a ellos como hombres.

Por desgracia, los acosos sexuales a mujeres y hombres por coreanos fue una cosa rutinaria y denunciada, pero casi nunca sancionada. Si bien es cierto que en Tampico la sociedad es machista, el nivel de machismo de los coreanos es más alto, al grado de querer tocar a las mujeres en los espacios públicos sin siquiera conocerlas, acercarse abruptamente a bailar con las muchachas en las discotecas sin su permiso, etc. Las tampiqueñas decían que lo peor era que se tenían que aguantar para seguir trabajando. También comentaban cómo ellas llegaron a ver cómo trataban a las pocas esposas que traían con ellas: las dejaban atrás en el supermercado, les gritaban públicamente y las ignoraban en los espacios públicos.

No está demás decir que las pocas mujeres coreanas que trabajaban como traductoras en la compañía SK eran tratadas de manera cruel públicamente, según mujeres informantes mexicanas.

Dentro de la refinería observé maltrato físico y verbal a los trabajadores mexicanos, filipinos y tailandeses por parte de los coreanos. No había muchas maneras de contrarrestar el abuso, pero me comentaron que estos abusos algunas veces habían acabado en trifulcas y despidos de mexicanos, principalmente. Como los obreros mexicanos no se encontraban en las jefaturas casi nunca eran subcontratados y aunque fueran especialistas no se les pagaba bajo los tabuladores locales sino de acuerdo con otros tabuladores nacionales, ya que una gran parte de los trabajadores mexicanos había sido trasladada desde el sureste nacional para “optimizar” gastos de ejecución de la obra, desplazando a la mano de obra local, lo que indignó aún más a los lugareños.

Una de las formas de mostrar el enojo acumulado ante tal situación, que deja reflejado lo anterior y que además llamó mi atención, fue el descubrimiento de que los sanitarios móviles que estaban dentro de la refinería —y que eran usados, literalmente,

por cientos de hombres y mujeres al día— mostraban consignas en sus paredes. De hecho, me tocó ver una serie de frases escritas unas en respuesta a las otras:

- a) “Los coreanos son putos”.
- b) “Más putos son todos los de Oaxaca que vienen a quitarnos el trabajo”.
- c) “Más lo serán los de aquí”.
- d) “En lugar de estar peleándonos entre nosotros, unámonos contra los coreanos que son los que nos chingan a todos”.

Este tipo de comentarios estaba en varios de los baños que visité, por lo que supuse que definitivamente los escritos en las paredes del baño eran difusores de información y hasta creadores de conciencia y llamados a la unión.

Siendo un lenguaje masculino, se usa el verbo *chingar* con la connotación sexual (homosexual en este caso, se chinga analmente a la persona a la que se explota y subordina en esta relación de poder). Esto lo podemos ver en el siguiente chiste que me contaron durante una de las últimas temporadas de campo.

Pues que era un señor que había llegado a una casa de coreanos y que pidió hospedaje y el señor de la casa aceptó, pero con una condición: que si “tocaba” a su hija le aplicaría los tres castigos de Corea. El huésped accedió a portarse bien, pero a la hora de la cena que ve a la hija del señor y ¡qué hija! No le quitó la mirada de encima en todo el tiempo que duró la cena. Ya cuando se fueron a dormir el huésped no resistió más y se “fue” con la hija. Al día siguiente que despertó tenía una enorme piedra en el pecho con un papeliito que decía “1er. castigo-La piedra sobre el cuerpo” y pensó: si esto es lo que puede hacer el señor, no creo que haga más. Y tiró la piedra por la ventana del segundo piso, pero al hacer esto vio otro papel que decía “2do. castigo-Huevo derecho amarrado a la piedra”, y pues el señor que se tira. Ya abajo, cuando estaba junto a la piedra y con huesos rotos, pensó que había “salvado” a un gran amigo, pero que ve otro papel que decía “3er. castigo-Huevo izquierdo amarrado a pata de la cama”.

En este chiste podemos observar cómo el mexicano siempre trata de salirse con la suya sexualmente, en donde, al parecer, la sexualidad es un símbolo de poder masculino. La hija es la representación de lo femenino que debe “poseerse” para humillar al padre coreano, quien “posee a su hija”. El acto consumado demuestra un momentáneo triunfo del mexicano sobre el coreano, cuya honra ha sido destruida con ese acto sexual. Cuando todo parece ir bien para el mexicano, surgen los “castigos” de los que aún sigue creyendo que puede salir avante, hasta que se topa con la destrucción de su aparato reproductor masculino, lo que termina destruyendo al hombre mexicano, reduciéndolo a nada.

Los hombres sentían que los coreanos se los estaban *chingando* en todos los sentidos del término y eso representaba la peor ofensa.

Pero la suciedad y la homosexualidad estaban ligados para los lugareños. En una entrevista realizada a Amanda Santiago, a principios del año 2001, ella me comentó que los coreanos eran “sucios o cochinos porque escupen en los botes de basura y traen la misma ropa puesta durante varios días porque trabajan día y noche; y andan desfajados y en chanclas en la oficina, ¿cómo vas a andar en chanclas en la oficina? Eso les da muy mal aspecto, de fodongo, yo no me voy a ir en chanclas a la oficina”. Ella consideraba que el usar chanclas (no sandalias sino chanclas)⁹ era un elemento que determinaba la poca higiene y cuidado del aspecto de las personas.

Esto sucedió muchas veces en la refinería, donde además de que usar chanclas era ser “fodongo” —y por lo tanto, sucio, descuidado— también significaba para los trabajadores locales “una marca de su homosexualidad”, así como una “señal” de la subordinación de los mexicanos ante los coreanos, pues dentro de la refinería estaba reglamentado el uso de botas o zapatos de seguridad. Aquí el clasificar a los coreanos como sucios y homosexuales agrava las formas del abuso de los trabajadores mexicanos, quienes se sentían ofendidos por ser “comandados o dirigidos” por seres moralmente inferiores.

Desde el principio los coreanos se negaron a aceptar la comida local como algo “interesante” para conocer. Ellos tenían sus estrategias y recursos para mantener su dieta inalterable gracias a la cercanía con los Estados Unidos. La gente se disgustaba por este hecho, pues durante la jornada laboral, la comida era el momento de convivencia relajada entre todos y los coreanos nunca estaban, pues su comedor se ubicaba aparte y su menú era diferente.

Durante una entrevista que hice a un coreano —y por comentarios de los entrevistados y los encuestados— supe que su inventario dietético era muy superior al mexicano, “ellos sí comen nutritivamente y por eso viven más años”. Su esbeltez, consecuencia de su alimentación, decían, era un orgullo y los encuestados lo llegaron a calificar como “vanidad”. Esta esbeltez llegó incluso a calificarse como un rasgo de su homosexualidad, pues el que se preocuparan demasiado por el cuerpo en un sentido estético opuesto al desarrollo de la musculatura se oponía a lo que entre los

⁹ Chanclas son zapatos en las que sólo se introduce el pie y el acabado y el material es más burdo que aquellas sandalias que dejan al descubierto el pie pero cuyo modelo es más sofisticado y de materiales más finos. Mientras que unas chanclas pueden costar entre 50 y 100 pesos, las sandalias pueden ir de 100 y hasta 700 pesos o más. En la región está permitido el uso de sandalias para fiestas formales como bodas, debido al clima. Chanclas son “baratas y para andar en casa”, sandalias (en muchas ocasiones nombrados huaraches) son para “salir y son caras”.

obreros mexicanos era una marca definitiva de su identidad masculina. Es el caso de esta conversación entre un hombre maduro y uno joven, el maduro decía: “luego, el otro día, nos dijeron que era necesario hacer ejercicios físicos para que eleváramos la productividad. Todas las mañanas y después de la comida nos hacían hacer ejercicios de levantar los brazos y respirar. Yo no me sentí bien, me cayó mal, me parecía muy amariconado. Los demás también se quejaron”. Y el joven le comentó: “pero eso no es tan malo, dicen que es mejor el ejercicio, así uno está más despierto”. A lo que el hombre maduro replicó:

Pues sí, pero ese tipo de ejercicios no, a mí sí me molestó y todos los demás también se quejaron. Que ellos lo hagan está bien, uno se los respeta, serán sus costumbres, ¿pero por qué tenemos nosotros que hacerlos también? Pero si no hacíamos los ejercicios, pues nos regañaban y hasta nos sancionaban. Además, nos trataban a pueros gritos, siendo bien amariconados ellos, porque muchos son jotitos, pero bien que gritan groserías y por eso se venían las broncas con los trabajadores; aunque otros también decían que porque les insinuaban ciertas cosas. Tiempo después vinieron los de migración, porque muchos de ellos andaban por acá de ilegales.

Este tipo de conversaciones muestran la combinación discursiva que los actores sociales establecían cotidianamente como una forma de contrarrestar la asimetría en las relaciones laborales. La sujeción laboral sufrida genera en los obreros locales todo un conjunto de representaciones que permiten establecer fronteras grupales. Estas fronteras se basan en la devaluación moral del otro más que en un discurso de la defensa de sus derechos laborales. Esto debido a su incapacidad política para transformar la relación existente (pues la correlación de fuerzas era sumamente desigual) y porque este tipo de representaciones bien pudieran ser más eficaces en términos de mantener una distancia social entre dos grupos debido a los antecedentes históricos de la población local y su memoria grupal sobre los extranjeros, a quienes unía una relación de ambigüedad.

Comentarios finales

Como podemos observar, el estudio de las representaciones racistas debe incluir el aspecto de género, pues nos permitirá observar la complejidad del fenómeno. El estudio de las formas de discriminación suele abordarse en general sin considerar las relaciones de género, subrayándose principalmente la pertenencia étnica y de clase. Esta perspectiva nos permite profundizar sobre las formas de construir acciones discriminatorias y representaciones sociales.

También puede ayudarnos a entender por qué ciertas representaciones se cristalizan con una especificidad y cómo es que logran reproducirse. Hombres y mujeres construyen relaciones desiguales y en situaciones de subordinación, como se presenta en este caso; los hombres defienden su identidad no sólo a través de la emblemización de la nacionalidad como eje cohesionador del grupo, sino que como obreros establecen sus representaciones sobre lo que debe ser un hombre, no sólo a partir de sus prácticas laborales, sino sobre todo a partir de las sexuales.

Es con estas últimas con las que se reafirman y, también, a través del control de la sexualidad de las mujeres a las que consideran parte de su propiedad como miembros del grupo. Así, las identidades grupales se ven cruzadas por este conjunto de creencias sobre lo masculino, lo femenino, lo humano y lo inhumano, lo limpio y lo sucio, que son utilizadas para distinguirse del otro en circunstancias de fricción interétnica.

El sentido común se convierte de esta manera, en la cristalización de estos procesos ideológicos a través de dos de sus principales características: la naturalidad y la obviedad, cerrando el círculo de la construcción y la reproducción de la ideología.

Las masculinidades y construcciones de sentido en jornaleros del poblado Miguel Alemán, Sonora

José Eduardo Calvario Parra
El Colegio de México

Este trabajo es un primer acercamiento analítico respecto a los resultados de la investigación doctoral “Las masculinidades, juegos de poder y la configuración del peligro en jornaleros/as del poblado Miguel Alemán, Sonora”. Dicha investigación se aboca al estudio de la población asentada en una de las principales localidades agrícolas del estado de Sonora, en términos sociodemográficos, culturales y económicos.

La población de referencia son los(as) trabajadores(as) agrícolas de 18 a 54 años de edad con residencia permanente en el poblado Miguel Alemán (en promedio, 16 años viviendo en la localidad).

La preocupación por las tensiones entre lo que se debe hacer y lo que realmente se hace está presente en este estudio, principalmente porque refleja las resistencias ante las imposiciones convencionales sobre el actuar del varón de esta región. A la vez, también muestra las acciones que llevan a “trasgredir” los estereotipos, es decir, las ideas arraigadas tiempo atrás sobre las prácticas de jornaleros(as).

En este artículo me detengo en la manera en cómo se perfilan y conforman los marcos de sentido en el proceso de género, y en especial en los varones. Esto equivale a centrarse en los significaciones que los sujetos otorgan a las prácticas de la vida en general y su vida diaria en particular.

El enfoque metodológico está centrado en la recopilación de relatos biográficos, relatos cotidianos y registro de prácticas laborales y sociales. Es decir, por medio de entrevistas semiestructuradas y a profundidad se recuperan significaciones socioculturales que los sujetos de atención producen y reproducen en marcos de sentido específicos.

Las siguientes líneas brindan un bosquejo de los rasgos socioeconómicos principales de las regiones agroindustriales del noroeste de México. En un segundo momento se discute brevemente las posiciones analíticas sobre la masculinidad y la utilidad de los proyectos de género en el estudio de los varones. Después se presentan descripciones analíticas respecto a los hallazgos como la fraseología popular y las ideas sociales del ser hombre en la localidad. Finalmente, se expone las contradicciones en la división social del trabajo agrícola junto con las diferencias genéricas producto de las complejidades sociales gestadas en la localidad.

El contexto agroindustrial del noroeste mexicano y el poblado Miguel Alemán

En las distintas regiones agrícolas que integran la agricultura intensiva de exportación en el noroeste mexicano –Sinaloa, Sonora y Baja California– los contingentes asalariados dedicados a esta actividad rebasan los 300 mil según fuentes oficiales (Grammont, 2007).

Los principales productos de exportación lo representan las frutas y las hortalizas (exportación hortofrutícola) que son vendidas al mercado estadounidense y europeo. Es a partir de los ochenta y noventa cuando empiezan a tomar importancia a nivel nacional estos productos desplazando a los granos tradicionales: trigo, sorgo, cebada (Grammont, 2007: 23). Sinaloa ha sido considerado no sólo el principal estado de atracción de mano de obra agrícola sino también como uno de los mejores en niveles de producción, principalmente de tomate, chile, mango y calabaza. Por otro lado, y con base en el total a nivel nacional, Sonora contribuye con casi 15% del número de unidades de exportación hortofrutícolas, siendo los principales cultivos uva, naranja, melón, sandía, espárrago y tomate (Grammont, 2007: 23). Los productos de mayor valor económico en Baja California son del mismo modo los hortofrutícolas, siendo el cebollín, la lechuga, el espárrago, el tomate y la vid los más importantes (Grammont, 2007: 27; Moreno, 2002: 70).

Los procesos de flexibilización laboral en los campamentos agrícolas de México¹, junto con la exigencia de mayor competitividad ante el Tratado de Libre Comer-

¹ Las unidades de producción en el noroeste mexicano, en lo que respecta a la agroindustria, las representan los campos agrícolas o viñedos si se trata del cultivo de la vid. Por lo regular, son grandes extensiones de tierra abierta al cultivo en que se contratan contingentes variados ya sea del sur del país, otras partes del estado o personas asentadas en las localidades vecinas. La costa de Hermosillo es la región que cuenta con mayor uso de pozos profundos para la agricultura en Sonora. El riego es

cio (TLC) con los Estados Unidos y Canadá, han hecho que el grueso de los contingentes humanos asentados en las diversas localidades y campos agrícolas mantengan precarias condiciones de trabajo y de vida².

En este contexto existen poblaciones que se establecieron en las inmediaciones de los campos agrícolas. La propia dinámica económica por la producción y comercialización de las frutas y hortalizas contribuyó a que se diera el proceso de asentamiento de trabajadores(as) migrantes y sus familias. Es el caso de la población llamada Miguel Alemán (PMA)³ la cual se conformó por trabajadores(as) golondrinos⁴ y aquellos que vivían en los campos agrícolas, y que por necesidad de poseer terrenos propios invadieron terrenos baldíos o se asentaron en fraccionamientos creados por el Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores (Infonavit) en los años ochenta. Con el trascurso del tiempo, el PMA ha reunido los requisitos administrativos, económicos, sociodemográfico y de servicios para ser considerada cabecera municipal.

El PMA es escenario de múltiples expresiones socioculturales estructuradas a partir de las actividades agrícolas. Por ello, el mercado de trabajo y en particular la

por goteo, presurizado o aspersión para el caso de la mayoría de los productos hortofrutícolas. La cantidad de jornales para las labores de riego son mínimas; no obstante, para el cultivo de trigo, garbanzo, alfalfa, frijol, aumenta sensiblemente.

² En este tenor, existen trabajos de investigación que se abocan a caracterizar las condiciones de vida y dinámica socioeconómica del grupo de asalariados agrícolas conocidos como jornaleros(as) del noroeste mexicano (Lara, 2007; Velasco, 2000; Moreno, 2002; Chávez y Landa, 2007). En estos acercamientos existen aquellos que describen las dinámicas de género dado el aumento de la incorporación del trabajo femenino a las actividades agrícolas (Chávez y Landa, 2007; Barrera y Oehmichen, 2000). Esto ha ayudado a poner atención en los varones y su contribución a las transformaciones de las relaciones de género en tanto individuos socializados bajo una matriz cultural enunciada a lo largo de esta investigación.

³ El poblado Miguel Alemán, mejor conocido en la región como “La Doce” por ubicarse en la carretera 12, se encuentra a 70 kilómetros de la ciudad de Hermosillo, dentro de la comisaría del mismo nombre creada en 1983 por decreto del congreso local. Para el 2000 contaba con 22 mil habitantes y, según el comisario del lugar, en la actualidad rebasa los 40 mil (entrevista con comisario, octubre de 2008).

⁴ Desde los años cincuenta se gestó la movilidad de cientos de trabajadores (varones fundamentalmente) que se trasladaban de los pueblos de la sierra de Sonora y la ciudad de Hermosillo hacia las nacientes y prósperas tierras de la costa de Hermosillo, siendo los cultivos de algodón (oro blanco) y trigo los principales. Le llamo trabajadores “golondrinos” puesto que iban de un campo agrícola a otro, y con frecuencia retornaban a sus lugares de origen con la expectativa de regresar a la costa (entrevistas formales e informales realizadas a distintos varones mayores de 70 años desde 2001 a 2008 en la región estudiada).

demanda de empleo representan uno de los desafíos de la población para lograr condiciones de vida no precarizadas.

Explorar las prácticas de género vinculadas al trabajo agrícola representa una oportunidad para averiguar cómo se elabora el sentido de la hombría. En seguida se discute la utilidad analítica del concepto proyecto de género para tal propósito.

La construcción social de las masculinidades: los proyectos de género y el poder

Considerar al género como proceso para esta investigación equivale a reconocer que hay mecanismos complejos, tanto materiales como simbólicos, que soslayan, cohiben o estimulan prácticas y discursos que alejan o acercan simbólicamente a jornaleros(as) en tanto definidos socialmente como varones o mujeres. Existen procesos de atribución de sentidos según sean considerados y se consideren masculinos tras el surco. Así, estos procesos permiten dilucidar las ideas sobre la división del trabajo; las creencias respecto a la conducción en el aprendizaje social de los niños; sus formas de hablar; de entonar las canciones tanto en calle, casa o trabajo; de reír; de sentarse; de contratarse como jornaleros; y de disciplinar las conductas en las calles del PMA.

Como punto de partida, con masculinidad me refiero a los presupuestos y convenciones con los que se identifican a humanos biológicamente machos en las sociedades con herencia sociocultural occidental (Seidler, 2000). De forma operativa, la masculinidad se disgrega en masculinidades dado la multiplicidad de formas de relacionares entre varones y mujeres. En términos concretos y metodológicos es menester hacer un trabajo de distancia con los estereotipos masculinos una vez identificados los que operan en los escenarios sociales de estudio. Si bien representan una poderosa fuerza de imposición⁵ hay el riesgo, si se consideran que son lo único que guía la conducta, de cosificar el concepto de masculinidad desprovéyéndolo del sentido sociológico.⁶ Esto es así porque los estereotipos masculinos (como los femeninos) provienen de un

⁵ Por ejemplo, en las entrevistas realizadas abundan los señalamientos del ser verdaderamente “hombre” cuando se trabaja y se tiene un control de la situación; caso distinto en las mujeres, las cuales asociaban lo femenino, el ser mujer con el sacrificio en el hogar, la obediencia en el trabajo.

⁶ Es amplia la bibliografía que explora la relación entre un modelo tradicional de ser varón y los accidentes y muertes imprudenciales de los mismos varones en sociedades occidentales (Sabo, 2000; De Keijzer, 1997; Robertson, 2003 y 2006). Hay una matriz general, documenta la bibliografía, que establece mandatos sociales para inculcar a los varones formas de actuar (Connell, 2003; Seidler, 2000; Fuller, 1998). Se reconoce, no obstante, la existencia de contradicciones y desfases en las prácticas, por lo que al mismo tiempo, se advierte la posibilidad de resistir y reformular las imposiciones normativas del ser varón. No se excluye la posibilidad de que mujeres incurran en prácticas temerarias respecto a la prevención y cuidado.

imaginario cultural general; sin embargo, la posibilidad de hablar de masculinidades en plural es menguada al referir a un modelo masculino omnipresente.

Prefiero la noción de *hombria* en tanto que representa una combinación de estándares convencionalizados de lo que se debe esperar de un varón (valentía y arrojo) y a la vez, la confrontación de lo que en realidad puede y desea hacer. Entonces, el sentido emerge cuando los jornaleros se encuentran en el surco, ascienden y descienden de los vehículos que los transportan al lugar de trabajo, conviven en las plazas y en los bailes, fuman marihuana o beben en las esquinas. La tensión se da en el contexto de una matriz socio-cultural de significados y prácticas, a pesar de ello la *hombria* conlleva marcos de sentido específicos; categorías discursivas como *quebrador* (Fuller, 1998), *mandilón* (Gutmann, 2000), *gay* (Connell, 2003) o en nuestro lugar de estudio *torta* (Calvario, 2003).⁷

Justamente este trabajo aboga por un tratamiento complementario en donde se considere el género en tanto proceso social y no sólo de acción directa para producir varones peligrosos para su salud y para los demás. Lo que se ha llamado construcción social de la(s) masculinidad(es) no sólo equivale a una elaboración colectiva de larga historia que orienta la práctica social hacia el ideal normativo masculino, sino además es un continuo reflujo de formas no consideradas masculinas como el de concebir a un jornalero abstemio, ahorrador, cuidadoso de un posible daño y comprensible con su pareja.

Las masculinidades en plural se constituyen por el género y sin duda pueden promover prácticas y conductas preventivas ante las posibilidades de alguna lesión; por ejemplo, algunos entrevistados exigen la cualidad social de la responsabilidad en varones del PMA para ser verdaderamente varones porque consideran la precaución en el trabajo como sinónimo de responsabilidad familiar. En lugar de referir a modelos locales o societales, es preferible abrir la posibilidad de yuxtaposición de estereotipos de género y formas incorporadas de conducción en los distintos escenarios, en los cuales pueden o no facilitar condiciones de presión social para desencadenar lesiones o simples posturas desafiantes ante riesgos sociales.

Los proyectos de género y las relaciones de poder

De extracción connelliano, el concepto *proyecto de género* sintetiza la relevancia de la biografía de los entrevistados y las condiciones sociohistóricas en que viven. El

⁷ Se desarrollan en contextos concretos de región y tradición cultural, pero lo común es que existe una normalización etnometodológica del macho humano en la categoría sexual de varón como identidad principal, como apuntan West y Zimmerman (1999).

término es útil, pese al poco desarrollo analítico de Robert Connell (1987, 2001, 2003) en la medida que establece no sólo la interconexión historia personal y contexto, sino además permite estar atento a las dinámicas que se expresan al interior de los proyectos emanados de un orden genérico particular. En nuestro caso, la región de la costa de Hermosillo con los altibajos del mercado de trabajo, el desempleo cíclico, la inseguridad policiaca creciente, escenifican readecuaciones a la idea predominante de la hombría.

En cuanto al poder como relaciones (des)habilitantes en grupos humanos, un ámbito para identificarlas son los mecanismos de significación; el sistema de sentido en que están los(as) jornaleros(as) les facilita atribuir significados femeninos o masculinos a actos en la vida diaria. El sistema de significación no es sólo un mecanismo semiótico y de interpretación *per se*, sino además implica una formación de sentido estructurada en la práctica (Giddens, 1987: 129) por medio de la cual se establece lo que es legítimo en el orden de género. Entrelazado con los estereotipos masculinos, algunos informantes señalan la necesidad de saber manejar la situación, es decir, tener el control en tanto “hombres”.⁸

Tener el control en tanto varones es intentar imponer un curso de acción específico, la facultad para exigir a sus parejas abandonar las actividades laborales en los campos agrícolas es, a menudo, vista como un derecho de ellos más que de ellas.

La noción de poder permite analizar las dinámicas asimétricas en la relación varón y mujer. Trabajar en el viñedo por parte de las mujeres y en el hogar por parte de los varones, si bien es un reacomodo por las condiciones de empleo no equivale a negar conflicto y relaciones de poder para dicha práctica. Incluso, trabajar ambos puede ser fuente de fricción y hasta de riesgo a la integridad física de las mujeres, así lo relatan algunas mujeres del PMA.

Construcciones de sentido de género en los(as) jornaleros(as) del PMA

Es difícil precisar desde cuándo es que las fraseologías sociales que reivindican el sentir masculino en el PMA han cobrado importancia en el lenguaje de la vida diaria. No obstante, con base en las entrevistas formales e informales y demás conversaciones a

⁸ Siguiendo a otros autores pongo entre comillas el término “hombre” por su polisemia (Amuchástegui, 2001). Núñez refiere que la palabra “hombres” no es transparente en si mismo (2007) sino que connota una serie de ambigüedades y múltiples usos de sentido.

lo largo de mi experiencia en esta región, he registrado e identificado expresiones que refuerzan la significación de lo masculino a lo largo de los últimos 10 años.

Durante mi estancia en la localidad de estudio fue frecuente escuchar, tanto en la calle como en entrevistas formales o informales, la expresión: ¡todo bien! No resulta casual que fueran los varones los que recurrían a esta frase.

Con la llegada al PMA de cientos de trabajadores(as) que día con día descienden de los llamados “taxis”⁹ desde algún punto de la geografía costera del municipio de Hermosillo, no sólo es notorio el aumento del tráfico sino poco a poco, conforme cae la tarde, se aglomeran jóvenes para jugar o platicar mientras fuman marihuana o toman cerveza en las esquinas de las calles.

Al saludar a los grupos juveniles, la contestación se remitía a enviar una corta frase contundente y áspera: ¡todo bien! Al principio pensé que sería una rareza fraseológica el escucharla un par de veces en las calles; no obstante, conforme trascurrió el trabajo de campo me di cuenta que se le otorgaba un sentido específico. En primer lugar, de normalización de su cotidianidad: *todo bien* refleja la seguridad de que a su alrededor todo marcha de manera normal.

En segundo momento, cuando Juan, de 29 años, recurría frecuentemente a esta frase durante una entrevista, me di cuenta que no solo es de uso casi exclusivo de los varones sino que además incluye la autocontención y control de la situación ante eventos que pudieran alterar la conducta. En este sentido, la posibilidad de consumo de droga, la participación en pleitos callejeros o entre pares y las rispideces en las calles eran el trasfondo por el que Juan reiteradamente hacia uso de esta corta frase.

De forma paralela, la construcción de sentido de hombría fue emergiendo conforme se registraban las prácticas de los varones jóvenes que desde el surco, la calle o las plazas –durante el baile– se esforzaban por mantener la normalidad tras situaciones límites como riñas campales o consumo extremo del cristal,¹⁰ mejor conocido como “foco”.

Entender las elaboraciones de sentido de género de los varones no se agota en el registro de los recursos lingüísticos de los mismos sino más bien abre la posibilidad para identificar elementos socioculturales que hacen posible el sentido colectivo de la hombría.

⁹ Los llamados taxis son unidades de transporte colectivo tipo *Vans*, se encargan de llevar todos los días a los lugares de trabajo a miles de trabajadores(as) agrícolas desde el PMA.

¹⁰ Droga sintética de reciente aparición y con un gran poder adictivo y perjudicial para la salud humana, en el PMA inundó las calles alrededor del 2004, llegándose a registrar casos en el Hospital Psiquiátrico de Hermosillo.

Los matices en cuanto a la reproducción de la representación social de lo que se considera un “hombre” se yuxtaponen y, a la vez, se gestan fases contradictorias en la misma práctica social de este lugar. Era común en mi práctica etnográfica, escuchar en las labores que los jornaleros utilizasen la frase de todo bien, incluso a manera de saludo. Considero, al recurrir frecuentemente tanto en el PMA como en los campos agrícolas, es entendible en un contexto de constante conflicto.

¿Ni celoso ni borracho ni huevón? Los varones del PMA ante sí mismos

Una mujer con más de 30 años de trabajo agrícola en la costa de Hermosillo me expresaba su opinión respecto a los hombres. Dado que fue la primera entrevista que realizaba pensé que quizás se confrontaría con otras maneras de percibir a los varones. Doña Maru, con larga experiencia en el manejo de cuadrillas en las faenas agrícolas, sin vacilar mencionaba que los varones del PMA son “celosos”, “borrachos” y “huevoes”. Tres categorías que condensan la desaprobación de las mujeres entrevistadas respecto a los varones, no obstante algunas afirman que es difícil señalar que así sean todos. Sigfredo, de 23 años, al preguntarle respecto a cómo eran los varones del PMA respondía: “toman mucho todos los sábados. No hay otra cosa, no hay otra diversión. Pienso que por eso, es la única forma de distraerse”.

Es difícil encontrar a una persona que opine distinto, aunque la presencia femenina en las prácticas de alcoholización, principalmente en las fiestas y reuniones sociales del PMA, ha aumentado en los últimos años. En anteriores incursiones etnográficas¹¹ en la región registré testimonios que aludían a la presencia femenina en las juergas de fines de semana.

La tendencia a considerar a los varones como “borrachos” no es exagerada pese a la incipiente feminización de las prácticas de alcoholización. Los recorridos etnográficos resultaban elocuentes ante la opinión de doña Maru, la música en volumen alto y las botellas de *caguamas* (cervezas en envase de vidrio) suelen acompañar a grupos de varones jóvenes y adultos sentados a las afueras de algunos domicilios de reunión, en especial los fines de semana.

¹¹ La incursiones etnográficas anteriores fue para la elaboración de la tesis de maestría en 2002-2003 respecto a esta misma temática pero focalizada hacia la experiencia del padecimiento; así también participé en un proyecto de investigación sobre la migración y las transformaciones de género llevado a cabo por el Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, a cargo de la antropóloga Gilda Salazar.

Ante la pregunta de cómo son los varones y cómo deberían ser los varones para ser hombres existe una distancia porque para los entrevistados no hay nada anormal para decir cómo son los varones en el PMA, son normales, alegan. Ninguno se considera “huevo” o celoso. La relación del ser celoso y “huevo”, doña Maru la externa así: “muchas son las pláticas de mujeres que dicen que dejaron al marido porque que no trabajaba, tomaba mucho y además era bien celoso... pero es un tipo de celos de los hombres de aquí porque las mujeres trabajan y son celosos para estaría llevando”.

Nuestra informante expone que a pesar de los celos las mujeres trabajan, pero si en realidad fueran celosos, ironiza, no dejarían trabajar a las mujeres. Erika, de 30 años de edad y 15 años de jornalera, señala que su marido es celoso porque no la deja a ir a ningún convivio social de sus amigas, pero se extraña que para el trabajo no sea celoso: “¡es convenenciero!”, externa. En mi propia experiencia etnográfica, el tema de los celos de los varones surgió cuando contactaba a mujeres como posibles entrevistadas, un caso lo registré en mi diario de campo:

Hoy conversé con Azucena, pero curiosamente a los pocos minutos salió su esposo, permaneció inmóvil a unos cuatro metros de donde estábamos. Pensé en primera instancia que era su papá y continúe con mi saludo, poco después se desplazó hacia su pequeña hija que estaba tras Azucena, en ese instante me di cuenta que se trataba de su pareja. Al darme cuenta lo saludé, respondió con un gesto de enojo al expresar, —¡parece que estoy pintado! No me esperaba su respuesta, ella hizo un gesto de pesar por su actitud hostil; proseguí con mi petición de ayuda para localizar posibles entrevistados/as. Para no ignorarlo por completo, volví a dirigirme a él y le pregunté si me recordaba en tono amistoso, él vacilando en la respuesta y con un pizca de risa irónica me respondió que no, en seguida Azucena le dijo que yo la había capacitado en las elecciones estatales del 2006. Enseguida me dio algunas referencias de posibles entrevistados y me retiré agradeciendo su amabilidad, en ese momento su pareja se había retirado (PMA, 20 de octubre 2008).

Aunque ella no es propiamente jornalera, su ex pareja sí lo es. Poco tiempo después, la mamá de Azucena se disculpó conmigo tras conocer el hecho en labios de su hija, me refirió que además estaban separados y que no le simpatiza su exyerno porque es muy flojo, me comentó. Más allá de esta anécdota personal, lo que quiero señalar es la actitud de un varón (jornalero de la localidad) que ante la presencia de otro le expresa su antipatía, y paralelamente la percepción de la suegra en el sentido de verlo como un flojo. “Son contados los que son responsables”, dice doña Maru y añade “es más, hay más mujeres solas trabajando porque dejan al marido porque no quiere trabajar habiendo empleo”.

Cuando se les pide opiniones o expresen ideas respecto a ellos mismos, en general tienden a minimizar no sólo su predisposición al peligro en el trabajo sino además sus potenciales excesos en los que la práctica social de la localidad exige llevarla a cabo, como la bebida los fines de semana. Los proyectos de género configurados en la localidad han dado pie para establecer sentidos específicos de lo que es el “hombre” del Miguel Alemán.

Convenciones y subversiones al orden de género: lo pesado y lo liviano en el trabajo agrícola versus el incipiente trabajo doméstico masculino

Los(as) entrevistados(as) externan diferencias de actividades en cuanto a una clasificación de pesado versus liviano. Las faenas consideradas pesadas son, por ejemplo, clavar los tutores (barrotes en que se apoyan las ramificaciones de la vid) y jalar los alambres que corren a lo largo de cada hilera de plantas.¹² Se considera normal que los varones realicen, en su mayoría, actividades consideradas como pesadas, y sean los mandos medios del viñedo los que promuevan formas diferenciadas de trabajar en el surco para los trabajadores según su condición genérica.

Si las nuevas versiones del comportamiento genérico permite a mujeres trabajar en actividades pesadas, se considera una excepción a la regla siempre y cuando los posibles riesgos que conlleva esta actividad sean absorbidos por la misma novedad del hecho; es decir, pueden ser excusada de toda responsabilidad “porque las mujeres no nacieron para eso”. Si se accidenta fue por falta de experiencia no atribuible a ella misma sino a su condición de mujer.¹³

Por otro lado, dado el sistema de contratación informal en la mayoría de los casos, existe la posibilidad de que en una misma semana no sean requeridos los varones y queden momentáneamente sin empleo. Una de las razones es que se requieran sólo

¹² La vid representa el producto agrícola que absorbe mayor cantidad de mano de obra. Los campos agrícolas están conformados por cuadros de alrededor de dos hectáreas; cada cuadro se compone aproximadamente de 20 líneas, cada una a su vez, alberga en promedio a cien plantas de vid. Las así llamadas líneas están trazadas por alambres que recorren de extremo a extremo fungiendo, junto con los tutores en forma de T, como soportes de las plantas de vid.

¹³ Esta situación provoca mayores frecuencias de dolores musco esqueléticos y cortadas de dedos o manos en varones dado el carácter de la labor desempeñada. Una muestra de ello son los registros de los accidentes de trabajo realizados de 2000 y 2001 en el IMSS de la localidad en la que fundamentalmente fueron los varones los que experimentaron accidentes (Calvario, 2003).

mujeres, según el criterio del mayordomo del campo o incluso del contratista si se tratase de este tipo de modalidad laboral.

Una de las novedades que surgieron en mi trabajo de campo es la existencia de autotransportes con sólo mujeres, por ejemplo en la plantación del chile, el deshoje o realeo de la uva, entre otras actividades. El supuesto que se esconde tras el criterio de contratación es genérico; son las mujeres las que tienen más paciencia y son más delicadas, dicen algunos entrevistados(as). Aunque mujeres comentan que tanto varones como ellas pueden hacer lo mismo en el trabajo agrícola hay diferenciación, y lo que demuestra sus aseveraciones es una convicción reivindicativa hacia el trabajo femenino: ¡nosotras también podemos!

Otro hecho que ocurre para llevar solamente a mujeres es la participación de otro intermediario entre el trabajador y el patrón, se trata de los llamados “taxistas”. En términos formales los taxistas son choferes que transportan, en unidades tipo *Vans*, a miles de trabajadores(as) –sobre todo en temporada alta– todos los días hacia los distintos campos agrícolas de la costa, y excepcionalmente a Pesqueira y Zamora, ubicados al norponiente de la ciudad de Hermosillo. Según algunos entrevistados, en ocasiones sucede que los taxistas, fundamentalmente varones, “suben” de manera discrecional a puras mujeres alegando que los dueños del campo así lo desean por las necesidades del cultivo.

De esta manera, me relataron situaciones en que eran los varones los que quedaban en casa y las mujeres salían a trabajar. Según doña Maru, con alrededor de 30 años laborando, es de común acuerdo que los varones realicen las labores del hogar cuando llega esta situación.

Conclusiones

Considerar al género como proceso es fructífero en la medida que avizora los agentes y componentes de las prácticas sociales que fraguan los sujetos de estudio en esta localidad. Dado el carácter de proceso, el funcionamiento del género en el escenario de la costa está compuesto por variados mecanismos sociales.

En primer lugar, el conflicto social parece ser un eje rector para las elaboraciones de sentido de hombría. Las frases utilizadas para intentar armonizar las relaciones sociales no están exentas de contenidos de género. Los varones ante la violencia creciente, tanto en el surco como en las calles y hogares del PMA, se apresuran a decir a sus pares “¡todo bien!”.

En segundo lugar, la repartición de tareas diferenciadas en el hogar y el trabajo agrícola son formas de reproducción social del orden de género en la que intervienen

agentes activos (intermediarios, mandos medios y altos de los viñedos y los mismos trabajadores). También se justifica la separación de las tareas agrícolas sustentadas por estereotipos pero son usados según sean el caso, en términos pragmáticos suele ocurrir que sean cuestionados.

El tercer mecanismo lo representa la presión social por medio de los estereotipos: uno de los resultados de esta presión son los celos de los varones, lo cual a la vez es fuente de peligro para ellos y ellas. Si bien existe mayores márgenes de libertad para las mujeres en cuanto a salir o participar activamente en decisiones cruciales o cotidianas de la familia.

La construcción de sentido de hombría, mediante la inculcación de naturalización de las prácticas por medio del cuerpo, está en continua interacción con otras significaciones como la importancia que se le otorga al trabajo. En el curso de la biografía particular de un varón jornalero, quedar inactivo laboralmente algunos días no conlleva a ser considerado “huevón”. Algunas mujeres trabajan en las faenas agrícolas, y a cambio sus parejas se quedan en casa para realizar las tareas domésticas; el riesgo al estigma por la feminización de las prácticas masculinas flota en el aire. Los proyectos de género reflejan así la tensión entre las condiciones estructurales de empleo y los ideales normativos de género.

Las coordenadas preliminares que permiten identificar la construcción de sentido de la hombría están dadas por la acción social en el conflicto social, las tensiones de las imposiciones normativas de género y el uso pragmático del discurso matizado por un fraseo que tiende a normalizar la situación.

Los proyectos de género en los que se insertan los varones y las mujeres están en constante revisión, si no en términos individuales sí en lo colectivo. Las masculinidades en el PMA no representan tendencias que se expresen sólo en la costa, guarda semejanzas con otras áreas agrícolas del estado: no obstante la especificidad emerge en tanto se conjugan las condiciones macro sociales y la construcción del peligro y el sentido del ser hombre “normal”.

Falta profundizar en la relación de las construcciones de sentido de hombría de los jornaleros y su articulación con el peligro social entendido éste como una elaboración colectiva que transita entre las posibilidades del daño, el daño en sí y las circunstancias que le envuelven.

Cuarta parte
Masculinidades y cultura

Representaciones de la masculinidad en la cultura popular tamaulipeca

Oscar Misael Hernández Hernández

Arcadio Alejandro García Cantú

Koryna Itzé Contreras Ocegueda

Universidad Autónoma de Tamaulipas-UAMCEH

¿ De qué formas la cultura popular incluye símbolos apropiados por la gente en momentos históricos concretos y en regiones específicas?, pero sobre todo, ¿hasta dónde tales símbolos evocan representaciones de lo que significa ser un hombre —y no una mujer— en periodos en los que la cultura es manipulada para forjar una identidad regional?

Si bien los debates en torno a la cultura popular han oscilado entre aquellos que, desde una perspectiva romántica, exaltan las costumbres y tradiciones como especificidades que dan sentido de pertenencia a la gente de una región, y los que cuestionan que ésta es una invención ideológicamente manipulada y dirigida (Signorelli, 1987: 111), consideramos que metodológicamente ambos son útiles.

En este sentido, como enfatiza Gilberto Giménez (1995: 15), “hablar de ‘cultura popular’ significa reconocer que existe una expresividad propia de las clases llamadas populares en la producción de formas simbólicas”. Sin embargo, tales formas simbólicas no sólo son producidas y apropiadas por la gente común, también por instituciones y sujetos en el poder.

Además, la producción y apropiación de tales formas simbólicas está matizada por lo que la historiadora Joan W. Scott (2008: 66-67) denomina elementos de género: símbolos que evocan representaciones sobre lo masculino y lo femenino, conceptos normativos que interpretan los símbolos, instituciones y organizaciones que moldean los símbolos y la identidad subjetiva.

Visto así, la cultura popular incluye símbolos que son producidos, apropiados, incluso cuestionados y redefinidos, tanto por hombres como por mujeres de diferentes posiciones sociales; pero sobre todo, los símbolos inmersos en la cultura popular en sí constituyen representaciones de género que en su mayoría exaltan y avalan lo que significa ser un hombre.

En este trabajo exploraremos las interrogantes planteadas al principio a la luz del caso de Tamaulipas: una región en la que durante la primera mitad del siglo xx emergió una cultura popular que incluyó símbolos regionales masculinizados, al igual que en el resto del país donde, a decir de Elsa Muñiz (2002: 5), la reconstrucción nacional se matizó por las representaciones de sujetos masculinos y femeninos.

La cultura popular tamaulipeca se caracterizó por el surgimiento y difusión de “textos culturales” como fueron un himno a la entidad, en el que se resaltan los héroes locales, su valor y honor; dos canciones y una película sobre el cuerudo tamaulipeco, personaje mítico que supuestamente representa la identidad regional; monografías sobre vaqueros, arquetipos del hombre de campo que monta caballo.

Como se puede observar, dicha cultura popular incluyó símbolos regionales que contenían representaciones de la masculinidad: imágenes y discursos sobre ser un hombre que legitiman un sistema patriarcal en un contexto histórico específico (Connell, 2003: 116-117), es decir, evidenciaba un orden de género de superioridad masculina.

A partir de estos precedentes teóricos exploraremos cómo se construyeron representaciones de la masculinidad en dicha cultura popular tamaulipeca. Para lograrlo, seguiremos un procedimiento hermenéutico consistente en la interpretación de significados de los símbolos contenidos en dichos textos, en tanto imágenes y discursos sobre ser un hombre en Tamaulipas durante aquél periodo histórico.

Los héroes, el valor y el honor masculinos en un himno

Durante la Revolución mexicana, Tamaulipas vivió una serie de conflictos políticos entre caudillos locales que simpatizaban con el obregonismo o el carrancismo y se disputaban el poder regional, valiéndose de alianzas con terratenientes, comerciantes y otros actores, asimismo, haciendo uso de la violencia para amedrentarse (Herrera, 1999: 235-239).

Sin embargo, en la entidad otros actores como los campesinos y los obreros, quienes formaban el grueso de la población, habían quedado expuestos a los conflictos de los primeros; de ahí las constantes luchas agrarias y disputas obrero-patronales. Fue en este contexto en el que emergió la figura de Emilio C. Portes Gil, quien fue gobernador entre 1925 y 1928.

Desde que Portes Gil inició su administración a principios de 1925, tuvo como propósito formar alianzas políticas con los diferentes sectores de la población. Más aún, su estrategia consistió en construir una cultura popular que fomentara el sentido de pertenencia regional entre los tamaulipecos, y para ello empezó por la mitificación de los héroes y sus hazañas locales.

Uno de los elementos que utilizó para lograr lo anterior fue el arreglo de un himno a Tamaulipas, en 1926, el cual originalmente fue compuesto como himno de la ciudad de Matamoros (González, 2008). El himno se entonó en todos los rituales públicos de la entidad y fue acompañado de otros himnos, tal como (Portes Gil 1972: 135) declaró años después.

La letra del himno a Tamaulipas fue arreglada por el profesor Rafael A. Pérez y la música por el maestro Alfredo Tamayo. Con un coro y trece estrofas, la letra del himno deja entrever que la cultura popular construida por Portes Gil evocaba imágenes y discursos sobre ser un hombre en la entidad, llegando a constituir la invención de una tradición regional (Hall, 2003: 18).

Por ejemplo, en el coro se resalta una región heroica que hace estremecer a todos sus residentes al rememorar a sus héroes y el honor de éstos. Además, la representación de Tamaulipas como una región heroica se complementa con el de una tierra apreciada, no sólo por el honor de sus héroes, sino también porque dieron su vida por el terruño:

Viva Tamaulipas, altiva y heroica
 La región que dormita en la margen del río
 La sangre palpita en el pecho mío
 Al recuerdo glorioso de sus héroes y su honor
 Viva Tamaulipas la tierra querida
 Que en las horas aciagas dio su sangre y su vida
 Cantemos un himno de amor y lealtad
 Y todo Tamaulipas vibre a la voz de libertad
 Fuiste cuna de nobles varones
 Que con la luz de su saber iluminaron
 Y al pasar por la tierra dejaron
 Con sus obras su nombre inmortal

Como se mencionó, el himno a Tamaulipas originalmente fue un himno a la ciudad de Matamoros. Quizá por ser esta ciudad el escenario de algunas batallas entre reaccionarios y tropas federales durante la Revolución mexicana (Herrera, 2006: 272-280), fue que se construyó una representación de Tamaulipas como cuna de héroes con valor y honor.

Por otra parte, a lo largo de las 13 estrofas que integran el himno a Tamaulipas se matiza no sólo a los héroes, sino también sus hazañas en la región como una forma de legitimarlos y construir un sentido de identificación y pertenencia de los descendientes de éstos: hombres *de verdad* que culturalmente heredan el valor y el honor masculinos.

Es evidente que los héroes son varones, de hecho “nobles varones” que no sólo tomaron las armas para defender su tierra, sino también se les reconoce como varones pensantes y actuantes y que, gracias a ello, alcanzaron la inmortalidad en la historia de la región; demostraron valor, inteligencia y honor al defender el territorio.

Claramente, esta versión de una tradición derivada de una representación masculina de los héroes en la entidad puede ser interpretada como una tradición selectiva (Williams, 1980) en tanto algunos elementos simbólicos como el heroísmo, la valentía y el honor masculinos son exacerbados o mitificados entre la población.

Tal como se observa, la cultura popular que se forjó a través del himno a Tamaulipas se traslapó con la construcción de representaciones de la masculinidad; solamente en una estrofa del himno las mujeres son hechas visibles, pero se les asocia con lo privado del hogar, destacando su virtud y situándolas como ornamentos estéticos de la región, más no como heroínas: “En tu seno de mirtos y rosas, Fuente de amor en el hogar tamaulipeco, ¡Son tus hijas mujeres virtuosas!, ¡Que engalanan el patio vergel!”.

Para algunos hombres y mujeres que vivieron en las décadas de los veinte y treinta del siglo pasado en comunidades rurales de la entidad, la entonación del Himno a Tamaulipas fue una práctica común en las escuelas al hacer honores a la bandera nacional y al escudo de armas de la entidad, incluso una práctica obligada por maestros y maestras (Hernández, 2006).

Incluso en las memorias de algunos escritores de la ciudad capital, es común la referencia a esta práctica cívica en los espacios escolares. Visto así, tanto en contextos rurales como urbanos de la entidad se inculcó la entonación de dicho himno y, simultáneamente, se instrumentó una cultura popular que a través del primero exaltó el ser un hombre de valor y honor en Tamaulipas.

La estrategia de Portes Gil por forjar una cultura popular a través del arreglo de un himno logró su propósito, aun cuando ésta legitimó un sistema patriarcal en la entidad. No fue la única estrategia que desplegó, pero sí propició la identificación de los diferentes grupos de la sociedad con el heroísmo, el valor y el honor de los hombres; de ahí la hegemonía portesgilista hasta los años cuarenta en la región (Alvarado, 1992).

Un cuerudo y hombre tamaulipeco en dos canciones y una película

Quizá como resultado de la mitificación de los héroes en Tamaulipas, y no así de las heroínas, en la cultura popular de la primera mitad del siglo xx se exaltó otro símbolo regional: el del cuerudo tamaulipeco. Éste es un personaje que fue legitimado en el folclor de la entidad a través de la música, especialmente en dos corridos, y en una película mexicana de la época de oro.

En este apartado exploraremos cómo en la entidad se construyó una imagen de la masculinidad de los hombres tamaulipecos en dos canciones populares de la época posrevolucionaria en México: *El cuerudo tamaulipeco* y *El tamaulipeco*, del compositor Francisco Flores Sánchez; y cómo esta imagen se engarza con el prototipo de hombre (cuerudo) tamaulipeco que se presenta en la película *Los tres huastecos* (1948) del director Ismael Rodríguez.

Sin duda, las representaciones regionales propias de un contexto espacial y temporal forjan una identidad cultural, que en algunos casos pueden cambiar con el tiempo, pero que en otros también pueden permanecer con algunos matices diferenciados. Para el caso de los tamaulipecos, *la cuera*, una chamarra de piel de res con ornamentos, forma parte de la vestimenta tradicional, pero también establece una identidad cultural que “se convierte en un símbolo de los noresteños” (Ramos, 2007: 5).

Así, *El cuerudo tamaulipeco* emerge como una canción que llegó a formar parte de la cultura popular tamaulipeca. Narra el encuentro entre dos hombres: un vaquero (algunas versiones de la canción señalan que es un ranchero) y otro (que no se precisa quién es) en el trayecto de la ciudad de Tula (al suroeste de Tamaulipas, colindando con San Luis Potosí) al municipio de Jaumave.

Hay por lo menos cuatro discursos que conforman la imagen del ser un hombre tamaulipeco a través del personaje del cuerudo en la canción: primero, es un vaquero que plantea el ser muy hombre al saber montar a caballo y, sobre todo, un caballo fino que se complementa con la indumentaria de la cuera, símbolo de pertenencia regional y estatus laboral en algún rancho.

Segundo, es un vaquero que afirma ser heterosexual: lo confirma al decirle al otro hombre que se dirige a Ciudad Victoria, la capital de Tamaulipas, en busca de la reina de su amor. Incluso, le aclara que es posible que le proponga matrimonio y se casen en Tamatán, un antiguo barrio de la ciudad donde se encuentra la primera iglesia fundada en la región.

Tercero, resalta su identidad regional al manifestar que Tamaulipas es su tierra. Su sentido de pertenencia al terruño le hace ser copartícipe de una historia política que antaño exaltó el valor y el honor masculinos de los héroes de la región, pero

también de una cultura popular que enarbola al cuerudo como el símbolo del hombre de a caballo.

Y finalmente, destaca su valor rayando en la bravuconería, en especial al matizar que es un verdadero un hombre tamaulipeco: si alguno lo llega a dudar lo reta a que se lo diga de frente, porque, en su opinión, el cuerudo nunca se sabe rajarse. Como afirmó hace años Octavio Paz (1959) el rajado es el cobarde, y los tamaulipecos son hombres con valor.

Tales discursos contenidos en el personaje del cuerudo tamaulipeco son confirmados en la canción titulada *El tamaulipeco*, la cual también resalta la identidad regional y masculina en la entidad, así como el valor de los hombres al grado de conformar lo que algunos autores han denominado una masculinidad hiperbólica. En su letra la canción dice:

Soy puro tamaulipeco
 Y de Tamaulipas vengo
 Y de Tamaulipas vengo
 Soy puro tamaulipeco
 Yo no vengo a ver si puedo
 Sino porque puedo vengo
 Donde quiera lavo y plancho
 Y en cualquier chaparro tiendo

Es decir, *El tamaulipeco* hace lo que quiere, es un hombre que no le teme a nada y menos a la muerte, porque los hombres machos de esta tierra *siempre mueren en la raya*. Así como el cuerudo no se sabe rajarse, *El tamaulipeco* demuestra su hombría desafiando a la propia muerte. Advierte además que los foráneos que visiten Tamaulipas se anden con cuidado, porque a pesar de ver solas a las rancheritas (mujeres “propiedad” de machos tamaulipecos) todas tienen su gallo (su dueño).

Ahora bien, entrelazando estos rasgos de machismo que distinguen la masculinidad del tamaulipeco en la época posrevolucionaria, con la personificación que se muestra de éste en la película *Los tres huastecos*, observamos rasgos particulares de una identidad regional y masculina propia de la región tamaulipeca.

En cierta forma, la imagen y los discursos sobre ser un hombre tamaulipeco, al menos en la cultura popular, también se articulan con una supuesta identidad de los hombres norteños, quienes se identifican por costumbres gastronómicas, de baile, incluso estilos de lenguaje, que fueron apropiados por artistas mexicanos que se jactaban

[...] del ser norteño y el ser fronterizo del noreste de México donde sale a relucir el lenguaje, baile, comida, vestimenta, música, costumbres familiares y otros. El habla regional con acento marcado, el sombrero texano [...] y hasta la mirada, representan la imagen promovida en el cine nacional por Juan García Garza a lado de *Tin-Tan*, Lalo González *El piporro* y Eleazar García *El chelelo* (Ramos, 2003: 33).

Además de los artistas del cine y la televisión como los citados por Ramos, encontramos la participación de Pedro Infante, uno de los íconos nacionales más importantes de la época de oro del cine mexicano, quien encarnó el prototipo del hombre tamaulipeco a través del cuerudo en la película *Los tres huastecos*. En ese rodaje se presentaron aspectos culturales y cotidianos de la región huasteca potosina, veracruzana y tamaulipeca.

La historia de la película se suscribe en la huasteca, donde nacen los trillizos Andrade, quienes al quedar huérfanos de padre y madre son separados y criados en lugares distintos: Veracruz, San Luis Potosí y Tamaulipas. Cada uno de los Andrade asimilará así las costumbres de cada una de estas regiones. El veracruzano es militar (Víctor), el potosino sacerdote religioso (Juan de Dios) y el tamaulipeco (Lorenzo) es dueño de una cantina. Para nuestro análisis nos centraremos en este último.

Cuando en la película presentan imágenes de la cantina, varios de los hombres que allí aparecen traen puesta la cuera. El propio Lorenzo, en todo el rodaje, aparecerá con su cuera, pistola, sombrero y cigarro en boca; cuando se traslada a su casa monta a caballo. Con una entonación alta, característica del norteño, charla y da órdenes.

Rebelde, bravucón y sin temor a castigos divinos, llega aseverar que en el tamaulipeco no existe otra iglesia que su cantina y el único cura es él. En el mismo sentido expresa que su único dios es el dinero y su justicia su pistola. La fuerza y su valor están en parte respaldados por el poder fetichista que le da a su arma.

En todos los diálogos se ve a Lorenzo, el tamaulipeco, directo y sin rodeos; característica del hombre del norte con un tono *golpeado*, pero siempre hablando de frente. Al respecto, el sociólogo Juan Díaz Rodríguez (1999) afirma que: “el habitante del territorio de Tamaulipas es el prototipo del norteño mexicano: franco, sincero, trabajador, honesto”. Esa misma imagen es la que se muestra de Lorenzo, el tamaulipeco, en la película.

Cuando a Lorenzo se le acusa de ser *El coyote*, villano de la historia, él sólo pide pruebas de la acusación. Incluso, cuando un pueblerino le enfrenta apuntándole con pistola en mano, el tamaulipeco, sin mostrar temor alguno, responde la agresión desenfundando su pistola y disparándola, hiriendo al acusador y advirtiéndole que la próxima vez no correría con mejor suerte. O sea Lorenzo, como la descripción de la canción *El cuerudo tamaulipeco*, no se sabe rajar y de ser el caso se sabe morir en la raya.

Para Lorenzo la situación se agrava cuando su hermano Víctor, el militar veracruzano, recibe orden de aprehender al *coyote*, y explícitamente las órdenes indican que éste es su hermano. Víctor, creyendo en la inocencia de Lorenzo, le pide que huya, a lo que el tamaulipeco responde que la huída es para cobardes, sólo le pide a Víctor que le dé un día más para arreglar un asunto familiar y que posteriormente él mismo se entregará.

El pacto se cierra con un saludo de manos y una promesa verbal. En este acto se muestra la honestidad del norteño tamaulipeco, que se asemeja a la descripción que hace Juan Díaz Rodríguez (1999) del hombre de la región. *El coyote*, villano de la historia, resultó ser Alejandro, enemigo también de Lorenzo Andrade. Este último, al saberse siempre inocente, nunca mostró temor alguno por las acusaciones infundadas ni por su propia vida.

Como podemos observar, la construcción de la masculinidad del hombre tamaulipeco en la etapa posrevolucionaria, a través de expresiones musicales y fílmicas, dan muestra del prototipo bragado del hombre norteño, identificado con su terruño, arrojado, honesto, valiente y sin temor a la muerte; rasgos de un símbolo regional inmerso en la cultura popular tamaulipeca.

Ser un hombre de a caballo y con valor en narrativas de vaqueros

Hasta aquí se ha podido apreciar que en el marco de la cultura popular tamaulipeca de la primera mitad del siglo xx emergieron simbolismos regionales como fueron los héroes y el cuerudo: ambos constituyeron parte de una imagen de la masculinidad y de discursos sobre ser un verdadero hombre tamaulipeco al exaltar el honor y el valor, principalmente.

Sin embargo, tales símbolos regionales tienen algo en común: de fondo resaltan a los hombres de a caballo. Ya fuera que se tratase de los héroes revolucionarios de Tamaulipas o del cuerudo en sí mismo, ambos eran hombres que sabían montar a caballo con destreza en el campo (de batalla o agropecuario). Y los dos remiten al vaquero como otro símbolo regional.

En Tamaulipas, la figura de los vaqueros en tanto símbolo regional llegó a formar parte de lo que el antropólogo Claudio Lomnitz (1995) y el historiador Luis González (1997) han denominado una “cultura ranchera”. En tal los vaqueros ocupan una posición social predominante, por encima de los peones del rancho, y hacen alarde de su valor ante otros hombres y las mujeres.

Dado lo anterior, analizamos las experiencias de ser un hombre con base en las memorias publicadas de dos vaqueros tamaulipecos: Genaro Sánchez Báez (1984),

quien nació en un rancho ubicado al suroeste de Tamaulipas, y Leopoldo Bello López (1998), quien, si bien nació en Durango, desde su niñez vivió en rancherías del centro de Tamaulipas.

Sánchez Báez narra que antes de cumplir los seis años su padre lo hizo acompañarlo a cabalgar, compartiendo con él aventuras en campeadas, así como aprendiendo los conocimientos necesarios para ser un vaquero (1984: 56). También recuerda que aquél rito de iniciación (masculina) como vaquero en el rancho lo formó como un hombre de campo.

Así, iniciarse como vaquero también representaba un rito de iniciación masculina, de hacerse hombre ante otros hombres y mujeres de la familia y la comunidad, pero sobre todo para beneplácito del padre, a quien se trataba de seguir y emular como vaquero y como hombre: “el acostumbraba tener ensillado el caballo, listo para cualquier emergencia; y yo, que era como su sombra, inseparable en el campo, seguí la costumbre” (1984: 29).

Bello López, por su parte, narra su experiencia al iniciarse como vaquero y como hombre aún siendo un niño. Cierta día su padre le dijo que lo acompañaría a llevar unos toretes a la ciudad capital, invitación que le hizo experimentar emociones contradictorias, pero también darse cuenta de que se haría hombre al ser arreador: “mi emoción era tan grande que esa noche no dormí por la oportunidad de conocer otras tierras, de ser hombre al convertirme en un arreador, pero también tuve miedo” (1998: 25).

La “cultura vaquera” —si bien empezaba con un ritual de iniciación masculina montando el niño su primer caballo, así como aprendiendo los conocimientos necesarios para ser un buen vaquero— formaba parte de un proceso inacabado que atravesaba por otros rituales y pruebas durante la juventud, en los que la hombría desempeñaba un papel importante, pues los futuros vaqueros debían demostrar habilidades y valor ante otros hombres.

Por lo tanto, el deseo de ser un vaquero a la vez que un hombre de verdad en el campo debía demostrarse ante otros hombres que cuestionaban la hombría y habilidades del vaquero con los caballos. Sánchez Báez narra que su padre, si bien principió de vaquero, a los pocos años se convirtió en caporal. Sin embargo, el primer día de trabajo en un rancho su hombría y habilidades de vaquero fueron probadas:

El primer día de trabajo en aquél rancho, en el que había mucho ganado, se inició con breve altercado que tuvo con el caporal, quien creyó ver en aquél joven vaquero, de corta estatura, de nariz aguileña y piel blanca tostada por el sol, a un vaquero común y corriente [...] No se contuvo el caporal Manuelón [...] por lo que portándose tal y acostumbraba a hacerlo gritó: —El que monte a ese caballo alazán, que se agarre, porque no va a aguantarle.

Mi progenitor, que ya tenía antecedentes del sujeto, lo vio despectivamente y también en voz alta contestó: —He dicho que voy a domar este caballo y proponiéndome amanso al mismo diablo. Por lo pronto no se dijo más y, en poco tiempo el alazán fue amansado por mi padre. Así fue imponiéndose, por su audacia y resolución ante el peligro, por su exacto conocimiento del caballo (1984: 17).

De esta forma, los hombres como vaqueros se probaban ante otros hombres, legitimaban no sólo su valor sino también sus habilidades para domar caballos ante otros hombres como eran los caporales y otros vaqueros que trabajaban en un mismo rancho. Tal valor y habilidades demostradas por los vaqueros eran pieza clave para posicionarse como hombres “de a caballo”. De lo contrario, su valor y habilidades como hombres y vaqueros eran cuestionados.

Por ejemplo, el mismo Sánchez Báez comenta del caso de un caballo, “el colorado oscuro”, que “puso en entredicho la fama de buen caballista del administrador de Acuña. Reparó tanto y tan seguido que obligó a Don Cecilio a dar otros pasos, a buscar la forma de no quedar mal con el dueño del equino”. Para Sánchez Báez esto significaba demeritar la hombría como vaquero, pues “para un adiestrador es penoso decir no puedo, máxime cuando sus méritos de buen jinete se le reconocían en los alrededores desde hacía años” (1984: 53).

Bello López, por otro lado, describe a un joven vaquero de 30 años, José Juan, quien al poco tiempo de llegar a un rancho para trabajar domando caballos, demostró su valor y habilidades de tal forma que los caballos “a los pocos días obedecían con un chasquido de los labios e iniciaban un corto trote y al galope cuando tronaba un chicotito; cuando les gritaba ¡oh! ¡oh!, rápido se detenían”(1998: 183).

Sin embargo, los hombres como vaqueros no sólo demostraban su valor y habilidades para domar caballos ante caporales y otros vaqueros, sino también ante otros hombres que, en su opinión, desconocían el arte de ser un verdadero vaquero y hombre en el campo: los hombres de ciudad. De forma indirecta, con ellos probaban lo que significaba ser vaquero “y hombre de a caballo en el campo.

A manera de ejemplo, Sánchez Báez describe el caso de un hombre que conoció al vivir en la ciudad, quien presumía a otros de saber domar caballos, presunción que Sánchez Báez cuestionaba etiquetándolo de “falso adiestrador y pseudo caballista”, incluso, en burla llegó a decir de este hombre que no sabía si “es amansador, de lo que sí me di cuenta es que de adiestramiento de caballos, sabe tanto como yo de cibernética electrónica” (1984: 37).

Por otro lado, como enfatizan algunos estudiosos de la construcción de masculinidades (Kimmel, 1997), los hombres demuestran su hombría no sólo ante otros hombres, sino también ante las mujeres. Este es el caso de los vaqueros tamaulipecos.

Al tratar de probar su valor y habilidades ecuestres, lo hacían no sólo ante otros hombres como los caporales, otros vaqueros y hombres de la ciudad sino también ante las mujeres.

Aparte de las comparaciones culturales entre mujeres y caballos, como afirmamos anteriormente, las mujeres formaban un grupo ante el cual los hombres como vaqueros debían probar su valor y habilidades para domar animales, fueran o no caballos, incluso mulas. Bello López narra que cuando joven fue a trabajar a un rancho en donde “la patrona” puso a prueba su hombría y habilidades como vaquero: “una mañana almorzando, doña Ramona me dijo: vaquero, te quiero ver montar una mula bronca para ver que tan hombres son los tamaulipecos [...] Al levantarme de la mesa, le dije a la patrona, dentro de dos horas [...] voy a amansar yo solo a la mula retina grande que nadie ha querido comprar, la espero en el corral para que vea” (1998: 105).

Bello López continúa diciendo que después de montar y domar a la mula: “los patrones y los vaqueros, las gentes de la casa y los curiosos me gritaban de cosas que yo apenas escuchaba ‘viva Tamaulipas, arriba el tamaulipeco’”. Después pidió que le abrieran la puerta del corral para salir con la mula y domarla completamente y al lograrlo, el patrón le gritó: “de esos [hombres] ya no paren las viejas”, “viva el campeón tamaulipeco” (1998: 106).

Conclusiones

A lo largo de este texto hemos podido observar cómo en Tamaulipas, durante el periodo posrevolucionario, emergió una cultura popular que contenía un orden de género que estipulaba una imagen de la masculinidad de los hombres tamaulipecos, específicamente a través de simbolismos como fueron los héroes regionales, el cuerudo y los vaqueros tamaulipecos.

También hemos podido apreciar cómo dichos simbolismos regionales exaltaban el honor, la heterosexualidad y el valor masculinos; rasgos que fueron apropiados como parte de las características que definían a los verdaderos hombres tamaulipecos y que al mismo tiempo se articulaban con un prototipo del hombre norteco de México.

Retomando a Signorelli (1987), la cultura popular tamaulipeca de aquél momento histórico sustentó, en parte, una visión romántica de las costumbres y tradiciones regionales en Tamaulipas, estimulando la identidad regional aunque por otro lado, dicha cultura popular también fue una invención ideológica emanada de autoridades políticas y sociales que de fondo legitimó el poder masculino tanto en lo público como en lo privado.

La cultura popular tamaulipeca también develó un orden de género (Connell, 2000) que exaltó lo que Scott (2008) llamó elementos de género: tanto símbolos de una masculinidad predominante (ser héroe, ser cuerudo, ser vaquero), como conceptos normativos (tener honor, ser heterosexual, tener valor) avalados por instituciones (de gobierno, de la música y el cine) que promovían una identidad regional de los hombres.

24 horas de lucha libre, alojadas en la piel. Lucha libre y masculinidades en México

Alejandra Carolina Santamaría Llerandi
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

La lucha libre mexicana siempre busca llevar a su público a un momento de recreación, de catarsis, donde no sólo se muestra la clásica representación conocida por todos del bien contra el mal, sino que más allá, de manera intangible e indirecta se representan masculinidades.

De primera mano la masculinidad institucionalizada se pone en juego y se abre a crítica en el ring; esa representación y esa realidad de lo que es “ser hombre”, de la cual Kimmel nos dice que se trata de la búsqueda del hombre individual para acumular aquellos símbolos culturales que denotan virilidad, señales de que él lo ha logrado (ser hombre). Se trata de esas normas que son usadas contra las mujeres para impedir su inclusión en la vida pública y su confinamiento a la devaluada esfera privada. Se trata del acceso diferenciado que distintos tipos de hombres tienen a esos recursos culturales que confieren la virilidad y de cómo cada uno de estos grupos desarrolla entonces sus propias modificaciones para preservar y reclamar su virilidad. Se trata del propio poder de estas definiciones, que sirven para mantener el poder efectivo que los hombres tienen sobre las mujeres y que algunos hombres tienen sobre otros hombres (Kimmel, 1997).

Es en estos espacios donde el hombre se vuelve ídolo, ya que se juega y se reconstruye el ideal de lo masculino, como diría Matthew Gutmann (2003) de lo que es “ser hombre de verdad”, ideal no tan alejado de lo que la sociedad aplaude y rechaza en la vida real, donde se pide sangre y venganza. Lugar donde se pone un ring, espacio que se vuelve mágico, ya que ahí el todos los presentes, público y luchadores, muestran sus limitantes y creencias socioculturales.

Las mujeres en su mayoría apoyan a los técnicos, por toda esa connotación de bondad que los caracteriza, pero piden sangre y golpes como muestra de venganza para los luchadores rudos y las luchadoras, estas últimas principalmente cuando van como valet de algún luchador; las ahí presentes gritan “pégale por perra, es una zorra, sí, ella lo besó, dale”, mientras los esposos sólo las miran gritar con euforia.

Para el público la “zorra” es ella, sí, la gladiadora por besarlos y provocarlos —aunque mejor dicho a ella la besaron—, y de la actitud tomada por los luchadores en ese momento ni se habla, porque están en su momento de dramatización; volviéndose el luchador el verdugo de la actitud “impropia” de la mujer, por ello le propina los golpes a la valet, mientras el público apoya los hechos con frases como: “hace bien, por (que ella está de) cabrona, sí, pártete su madre”.

Las mujeres presentes inmediatamente dejan salir su furia contra la gladiadora como la culpable, causante y bien merecedora de la *madriza* que le están propinando, porque ese no es su lugar, porque socialmente se nos ha dicho que las mujeres son de su casa, dóciles y abnegadas, qué hace una mujer poniéndose al tú por tú con un hombre y para colmo no con cualquier hombre, sino con un gladiador; un claro ejemplo de lo que es un hombre *hegemónico*, el que en ese momento y siempre tiene que ostentar el poder. Pero mientras todo esto pasa de manera intangible, los señores ríen o gritan “así le has de pegar a tu vieja, vete a tu casa a lavar”; todos ríen y disfrutan el ver como un hombre le pega a una mujer, como otros luchadores la acosan por no estar en el lugar que le corresponde (de edecán o en su casa y con los hijos).

Y al terminar el show, la gente se pregunta —principalmente esas mujeres que gritaron— “¿cómo le va a ir en su casa, la dejará?”, sin saber muchas veces que es parte del show el que los luchadores la agarren y besen para que el contrincante se enoje, siendo que la relación entre estos personajes es sólo laboral o amistosa.

Lo anterior nos puede dar una idea del papel que juega la mujer en la lucha libre, y más allá de ésta en la sociedad, tomando en cuenta que la lucha libre muestra representaciones de modelos de género muy marcados; y que se cree que actualmente se están desdibujando, pero que en la realidad son aplaudidos o abucheados dependiendo de si se acatan las reglas sociales, ya que de no ser así se vuelve el *exótico bufón del medio* o la intrusa, *marimacha*, *zorra*, provoca hombres que —como bien nos deja ver la lucha libre— merece ser castigada en su momento por transgredir la norma social.

Y en este medio es aceptada y castigada la representación que se hace en el ring con todo el rigor del simbolismo físico y verbal, por el público y los gladiadores; aún cuando en la actualidad —y con el mismo público— en otro contexto que no sea la lucha libre se habla de equidad, de igualdad.

La mujer luchadora, y en sí la mujer en general, aún no se ha consolidado como una verdadera deportista, ni tendrá lugar en este medio y otros donde se ostente el

poder y la fuerza de la masculinidad “hegemónica” —concepto gramsciano, la hegemonía supone una articulación entre el ideal cultural y el poder institucional (Faur, 2004: 58)— que en este caso ostentan los hombres y donde la mujer siempre han buscado ganarse un lugar, más nunca se les ha reconocido con equidad.

Volviéndose éste un *déjà vu* de la vida real el ver como los mismos compañeros con quienes conviven en entrenamientos muchas veces exceden la fuerza, las intimidan y acosan a la hora de cambiarse cuando comparten vestidor. Y a la hora de luchar, al salir son tocadas por los espectadores, albureadas y minimizadas en su trabajo mediante actitudes y frases como “vete a tu casa, esto no es para viejas, arriba X y abajo yo”. Estos actos me hacen recordar muchas veces el sitio que le dan a la mujer en la sociedad, volviéndose difícil lograr que ésta gane su lugar en este espacio y en otros, cuando vemos que los “comportamientos no correctos socialmente” legitiman la agresión a las mujeres y refuerzan el poder físico y simbólico de los hombres.

Regresando a la lucha libre, uno de los personajes del Consejo Mundial de Lucha Libre (CMLL) que vino e intentó reivindicar a las luchadoras como gladiadoras competentes, tanto en lucha femenil como en lucha con hombres, fue la *Nazi*, quien para poder forjarse un nombre la sufrió y confiesa haber llorado de impotencia cuando nadie la veía: “mi prueba fue bien dura, no me aceptaban, me trataban con groserías los compañeros y dije si me voy van a decir: ‘no aguantó, las viejas son unas chillonas, no sirven para esto’. Y dije creo que les debo de demostrar que soy mejor que ellos, voy a entrar...y aquí estoy,” la *Nazi*.

Un estudio realizado por el Cosude (Consejo Superior del Deporte) nos demuestra que estas limitantes para la mujer en el deporte se dan en un sin fin de prácticas deportivas, debido a que “tradicionalmente, se asocia el deporte con la ‘masculinidad’. En muchas sociedades se tiende a desaprobado la práctica del deporte por las mujeres y a aquéllas que lo practican se les califica a veces de ‘masculinas’” (Sever, 2005).

Éste, como muchos espacios donde se dan un sin fin de prácticas homosociales y donde se construyen desde la homosociabilidad —dada por el constante trato de los luchadores en los entrenamientos, gimnasios, viajes y parrandas, etc.— siempre serán espacios para el llamado género masculino, aun cuando en la lucha existan gladiadoras y las mujeres tengan acceso al espectáculo. El lugar aún es de los hombres, donde las representaciones están cargadas de significados y simbolizaciones que, en su mayoría, mientras sean ejecutadas por hombres son aplaudidas; donde los rudos y técnicos se contraponen, los primeros representados por una extensa carga de agresividad, salvajismo, descontrol, ironía, sarcasmo, vulgaridad, brusquedad, descortesía, conquista, con físicos musculosos e imponentes, lenguaje agresivo y vulgar, gestos mordaces, llenos de ego y triunfo sobre cualquier cosa, de machos en pocas palabras, sementales agresivos que se valen de toda artimaña para mostrar y demostrar

su superioridad. “siendo éste [el rudo] el que siempre rompe las reglas del juego, al que le encanta ser montonero, el que se ríe de la gente y de su rival”. Terrible y Texano Jr.

En pocas palabras es “la ley de Herodes, o los chingas o los jodes [a los oponentes]”. Aquellos que se arman de palabras, provocan y al final atacan en grupo, que se valen de juegos sucios e ilegalidad para ser el vencedor. Y al ganar disfrutan ese triunfo con sarcasmo, ironía y mucho orgullo “yo soy su padre cabrones, silencio que va a hablar un hombre, ¿a dónde los vamos a mandar? A chingar a su madre, yo les voy a demostrar ahorita mismo que te parto tu madre, en tu cara te digo, chinga tu madre”.

Mientras que el segundo, el técnico, siempre se muestra lleno de fuerza física y de voluntad, de valentía, de palabra, sin temores, de físico atractivo, responsable, respetuoso, seguro de su actuación buena, comprometido con la gente y consigo. “Es el que obedece las reglas, el caballeroso, el que enseña todo en la estética en la forma de pararse en la forma de saludar,” (Terrible). Por eso es el aplaudido, el ovacionado por el público por su modo “correcto” de actuar, por ser todo un caballero, “un hombre de verdad”. El que tiene la cortesía, la prudencia, la razón y la mente fría y centrada para actuar, el que lucha contra las injusticias en el ring, el que saca fuerza de flaquezas y aun cuando ha sido masacrado escucha a su público, y cual súper héroe de ficción se levanta y da de sí para vencer la patanería, la ilegalidad.

Estas actitudes son las aplaudidas por la mayoría, las mujeres aplauden tanta técnica y caballerosidad, como mencioné, aplauden el ejercicio de la violencia para legitimar en ese lugar la igualdad, equidad y el respeto. Los niños son enseñados a que lo correcto siempre vencerá aun cuando todo se vea negro, *el verdadero hombre, la masculinidad ideal* siempre saca fuerzas de la flaqueza y supera toda adversidad sin llantos, sin enojos, sin histerias, aunque sí con violencia, siempre logra salir de lo desfavorable, lo desconocido, lo negativo; enseñándoles también de manera indirecta que ahí la mujer como gladiadora no tiene lugar, más que como objeto-edecán. Reafirmando en cada grito, actitud, movimiento como los diferentes grupos sociales expresan de manera diferente atributos tales como edad, sexo, territorio, status, clase y que en cada caso estos meros atributos son elaborados por medio de una configuración cultural distintiva y compleja de formas correctas de conducta. Ser un tipo dado de persona no significa simplemente poseer los atributos requeridos, sino también mantener las normas de conducta y apariencia que atribuye el grupo social al que pertenece (Goffman, 2001: 86).

Convierten así a unos propios, perfectos, correctos y a otros transgresores; y es aquí donde entra nuestro actual ídolo, mejor conocido por todos como “Místico”, el héroe, que siempre vence las artimañas chuecas de sus oponentes,

que se crece ante el castigo, que actúa con propiedad y con base en las reglas marcadas en el ring, que no ofende, no escupe y que con paciencia y confianza en sí supera el mal.

Es nuestro “Rocky” mexicano, como dice Ángel Acuña “Rocky, el cual constituye un mito ritualizado bajo la forma deportiva del boxeo, que expresa la realidad y el ideal al que aspira la sociedad estadounidense de donde surge”. La asociación que se hace de Rocky, sustantivado en lo corporal con la idea de rudeza, indolencia, valentía, perseverancia, puritanismo moral, honestidad, sinceridad, sencillez, humildad e inocencia, en otras palabras *bondad y poder*, curiosamente los atributos esenciales de la idea de Dios (Acuña, 2001: 31/52), dejándonos ver que la sociedad necesita y crea figuras, modelos a seguir, ídolos, gente que venga de abajo y nos demuestre que se puede llegar actuando de modo correcto.

En especial, en el caso de México se crean ídolos de carne y hueso, personas que puedes tocar, “Místicos” que proceden de una casa hogar, del catolicismo, de la pobreza y que con la lucha han mostrado que todo se puede lograr; que han adquirido poder, superioridad y reconocimiento ante los demás, que representan como el bien siempre triunfa sobre el mal y que a cada arena donde van muestran mediante sus cuerpos, vestimentas y actitudes los modelos masculinos a los que mucha gente quiere llegar.

Es ahí donde las masculinidades se reflejan en un contraste total, donde lo negro y lo blanco se encuentra ante la sociedad que desde un principio decidió en que bando estar. Es por ello que los jóvenes se inclinan por los rudos, por que es el modo de transgredir la norma de caballerosidad, porque ven una realidad más cercana a tanta amabilidad e indulgencia, porque culturalmente se nos ha enseñado a que “el que no tranza no avanza”, a que el hombre siempre tiene la última palabra y tiene que hacerla valer a como dé lugar, ya sea con artimañas o agarrando al otro en desventaja, no siguiendo las reglas, minimizando al oponente, pero el hombre es el de la última palabra, y el rudo siempre lo hace mostrar con golpes bajos, con “la técnica del agandalle” (como diría Riaño, narrador del CMLL) donde los rudos entran en grupo para acabar con un técnico, donde muestran que no importa sobre quién ni cómo pasar, el chiste es imponerse ante el rival. Sin muchas veces ponerse a pensar que “el personaje que sube a escena en un teatro (ring) no es, en cierta medida, un personaje real... pero la puesta en escena exitosa de cualquiera de estos tipos de figuras falsas implica el uso de técnicas reales, las mismas mediante las cuales las personas corrientes sustentan en la vida cotidiana sus situaciones reales” (Goffman, 1993: 271) y sin darse cuenta aplauden los modelos que ellos mismos socialmente reproducen.

Hablemos de masculinidad...

Si se dice que la masculinidad es un proceso relacional que implica la significación del cuerpo traspasado temporalmente, el contexto sociocultural es el espacio en que tiene efecto tal dinámica. Dicho espacio no es único, sino múltiple. En este sentido, reconocer el proceso de construcción de las masculinidades es adentrarse en diversos campos de relación social que intrínsecamente ordenan su relación teniendo una connotación de género (Ramírez, 2006: 53). Entonces hablar de género es hablar de que no existe una feminidad y una masculinidad exclusiva que tenga que ir ligada o relacionada en su totalidad a los cánones generacionales o mundiales, que se nos muestran como válidos, únicos y hegemónicos con esa visión dicotómica de sexo-género.

Por ello, para poder entender y hablar de género, y en el caso de esta investigación hablar de masculinidades es hablar de la gran diversidad cultural que existe en el mundo, es hablar de una construcción y reconstrucción social e individual que los sujetos van haciendo a lo largo de su vida, en tiempos y espacios determinados para poder cumplir los roles que la sociedad exige y los roles que ellos desean; como escribe Connell “existen distintas formas reconocibles de ‘ser un hombre’ dentro de la sociedad” (Ramírez, 2006: 53).

Que mejor que retomar a José Olavarría para complementar la idea de Connell, indicándonos que estas formas de ser hombre se han instituido en norma, toda vez que señala lo que estaría permitido y prohibido. Delimita, en gran medida, los espacios dentro de los que se mueve el varón, marcando los márgenes para asegurarle su pertenencia al mundo de los hombres. Salirse de éste sería exponerse al rechazo de los otros varones y de las mujeres (Olavarría, 2006: 115). Es por ello que se habla de masculinidades diversas, heterogéneas, pero siempre limitadas en su modo correcto y aceptado por la sociedad, ya que de no ser así se cae en el rechazo, la búsqueda de su espacio y reconocimiento ante la sociedad, la estigmatización o el ser puesto como minoría ante la sociedad “completa”.

En la lucha libre existe claramente esa heterogeneidad de masculinidades, el deporte-espectáculo en sí es un lugar donde los sujetos se ven representados (público) y representan (luchador) lo permitido en la sociedad; una sociedad que ve en estos modelos y representaciones que hacen en el encordado al tipo de hombre social en un espacio creado para divertir a un público y practicar un deporte, donde normalmente se muestran reglas cargadas de obediencia, rudeza, supremacía, violencia y virilidad.

Se manejan masculinidades rudas y técnicas, donde el vestuario, actitudes, cuerpos, modos de seguir las reglas, marcan las diferencias entre los distintos tipos de hombres que literalmente aplaude o abuchea la sociedad, en este caso el público.

Pero mostrar aquí una desviación de la norma, de lo socialmente permitido, es imposible como gladiador a menos que sea exótico, se busque ser lo contrario, lo afeminado para ganar un lugar en el medio, ser un comodín de risa y mofa hacia lo no masculino; ese es el único modelo que rompe la norma en el cuadrilátero, pero así como arriba del ring se muestran una gran diversidad de masculinidades aceptadas y una rechazada, debajo de él se puede dar un sin fin de modos de ser hombre.

Para poder comprender como es que se habla de masculinidades como esa heterogeneidad de una serie de características y rasgos dados de modo cultural y personal, es necesario analizar que así como el hombre no se presenta de la misma manera en los diferentes aspectos de su vida —debido a las relaciones de poder, clase o estatus— también su contexto socioeconómico, cultural e histórico van modificando las conductas de los individuos. Al mismo tiempo, las masculinidades van siendo moldeadas según los lugares, los tiempos y los fines que persigan los individuos como entes autónomos y como sujetos pertenecientes a un estado, una institución, grupo social, familia, etc. Por ello, un sujeto inmerso en una serie de características y rasgos como lo son clase social, nivel socioeconómico, profesión, edad, nivel cultural, político y religioso se ve a su vez modificado en su masculinidad por cada uno de los elementos que lo integran.

Pero esos no son los únicos rasgos determinantes, actualmente los medios de comunicación hacen que ciertos iconos de masculinidad circulen y aplauden modelos específicos de conducta, mientras que se burlan (y desaprueban) otros (Ramírez, 2006: 53), generando así estándares locales y mundiales debido a la globalización de lo que es “ser hombre”. Estos modelos de masculinidad van ligados a la venta y la construcción de lo que son los cuerpos perfectos, esos cuerpos que tienen que responder a las necesidades actuales, al glamour, a lo considerado saludable, bello, estético, masculino, viril, caballeroso, alineado o desalineado dependiendo cual sea el fin.

Pero, ¿por qué el cuerpo influye y marca la construcción del género?

En la actualidad, diferentes autores nos dejan claramente explicado en sus libros cómo el cuerpo se ha vuelto en estandarte, el objeto usado para conseguir un fin. Autores como David Le Breton, Elsa Muñiz y Kathy Davis nos expresan de una manera científica y clara cómo es que en la actualidad el cuerpo es el vehículo por excelencia de la individualidad moderna para conseguir un glamoroso estilo de vida. El cuerpo no representa tanto las aptitudes físicas para este orden social, más bien se refiere al significado que adquiere para la propia existencia, para construirnos de la

manera en la que nos gustaría ser. En una era en la que lo individual es responsabilidad del propio actor, el cuerpo es justamente una hechura más del proyecto identitario de una persona.

En el caso del deporte, y por ende de la lucha libre, los cuerpos son vistos como instrumentos: el deportista exitoso debe ver su cuerpo como una máquina o un arma para vencer dificultades o a otros (Callirgos, 2003: 70). Por ello, el cuerpo se convierte en una hechura que los ayuda a construirse, a mostrarse ante los demás como quieren ser vistos, a exponernos en los diferentes espacios, donde, lo primero que nos diferencia es ser hombre o mujer.

Los cuerpos pasan a ser el escaparate de lo que desean mostrar a corto y largo plazo, es por ello que pueden ser y son retocados, alterados, modificados con el fin de afirmar y demostrar una identidad de género; vendiéndolos-legitimándolos como características de la masculinidad y de un cuerpo masculino mediante los medios de comunicación, siendo éstos en la actualidad quienes muestran e imponen los cánones de belleza y con ello los de la masculinidad. Dejando ver todos los días de la semana, en los diferentes canales, los cuerpos de los gladiadores y de otros deportistas y artistas como lo “correcto” en los hombres. Llegando actualmente a vendernos categorías como metrosexuales, ubersexuales. Vendiendo no sólo la categoría como tal, sino toda una imagen y un estilo de vida ligado a las grandes estrellas del momento, a su fama, poder adquisitivo, excentricidades que muy poca gente puede llegar a alcanzar, pero que se vuelve un modelo a seguir; donde se busca llegar a ese estatus o estilo de vida sin importar consecuencias o medios que se utilicen, el objetivo es llegar a lo deseado. Volviendo así al cuerpo un instrumento primario que ayudará a regular las relaciones y los roles de género.

El neologismo “metrosexual” proviene del homónimo anglosajón *metrosexual*, acuñado por el periodista inglés Mark Simpson en *Independent on Sunday*, en 1994, refiriéndose a él como: “un caballero narcisista enamorado no sólo de sí mismo sino también de su estilo urbano de vida”, y al que daría la siguiente definición en su artículo “Meet the metrosexual”, publicado en *Salon.com*, el 22 de julio de 2002. El típico metrosexual es un joven con dinero para gastar, que vive en la ciudad, donde están las mejores tiendas, clubs, gimnasios y las mejores peluquerías. Puede ser oficialmente gay, hetero o bisexual pero esto no tiene tanta importancia porque se ve a sí mismo como su propio objeto de deseo y placer. De profesiones liberales como modelos, o trabajando en medios de comunicación y productoras, o músicos pop y ahora también deportistas, saben que atraen, aunque la verdad sea dicha, lo mejoran con productos cosméticos masculinos.

En la lucha libre es común ver como los cuerpos que ya son públicos, gracias a su trabajo y los medios de comunicación, se modifican o alteran para reafirmar su

masculinidad en el medio. Y es así como muchos luchadores recurren al uso de tatuajes corporales que van de acuerdo con su personaje y con su persona; al uso de pupilentes para darle un rasgo único a su personaje; tintes y cortes diferentes en el cabello; maquillaje corporal o fácil para darle un toque más personal a su personaje o para marcar los músculos de su cuerpo; depilación ya sea permanente (láser) o con cera, usando muchos el rastrillo para eliminar el vello, que junto con el bronceado y las pinturas o aceites que se ponen en el cuerpo crean visualmente un mayor volumen muscular y dureza de los mismos. Algunos utilizan ropa interior especial para moldear el cuerpo, principalmente las nalgas y pene; y algunos otros utilizan tangas debajo del equipo para que éstas no se marquen y se vean mejor, también las cicatrices forman parte de la modificación de sus cuerpo y muestran una masculinidad valiente, fuerte y ruda. “[nos bronceamos] por lucir un poquito mejor ante la gente, por tener un poquito más de vista, así como nos ponemos el aceite nada más para subir brillosos, no subir opacos, borrados del cuerpo, sino para que de alguna manera se note lo que estamos trabajando en el gimnasio”, Blue Demon Jr. Cayendo incluso, en las categorías de metrosexuales o hubersesuales:

Me puedo considerar que soy un metrosexual... me cuido, me pongo mis cremitas, a veces me depilo la ceja, busco la imagen para estar bien, también me gusta la ropa de moda y todo. Me gusta atenderme físicamente, me gusta verme bien, me gusta vestir bien, te digo los cuidados hacia mi cuerpo, hacia la estética, a verme y todo eso, al look del cabello y pues más que nada así, a eso, me gusta agradar a las mujeres mucho (Rey Bucanero: 2006).

Y así como Rey Bucanero, la gran mayoría de ellos busca agradarle a las mujeres y a su público en general, usando su cuerpo y la imagen como estandarte de su identidad masculina, por eso normalmente visten bien, usan ropa de marca, camisas y playeras que marcan sus músculos, pantalones de vestir o de mezclilla que realcen su figura; e incluso muchas veces su medio de transporte se vuelve parte de esas categorías que los medios de comunicación nos venden y es así como los vemos en BMW, Mercedes, Harley Davison, Audis, Mustangs o camionetas y autos del año.

Abreviando un poco por los tiempos y el espacio, de manera un poco abrupta me gustaría concluir diciendo que la lucha libre es el deporte-espectáculo que ayuda a construir y reafirmar masculinidades, así como estereotipos clásicos de la llamada masculinidad “hegemónica”, esa que marca que el mundo está hecho para los hombres fuertes, de última palabra, superiores y viriles, donde un sin fin de luchadores tiene que ser los primeros en adscribirse y adueñarse de estos modelos fáciles de asumir en un contexto de homosocialización y violencia, para después poderlos representar en el ring y volverlos modelos a seguir dentro de los aficionados al *catch*, principalmente para el público del llamado sector poplar.

Shangó, el gran varón. Representaciones y prácticas de la masculinidad en la santería tradicional

Juan Manuel Saldívar Arellano

Universidad Autónoma de Tamaulipas-UAMCEH

Cuentan que los hijos de Shangó¹ son “hombres voluntariosos, enérgicos, de inteligencia desmedida, altivos y conscientes de su valor...pendencieros, fiesteros y libertinos, son verdaderos espejos de machismo, mujeriegos y mandones” (Bolívar, 1990: 112).

La santería, regla lucumí o regla de Ocha² es una religión que tiene sus orígenes en la tribu africana hoy conocida como Yoruba (Aboy, 2008), misma que se localizaba desde Dahomey —lo que hoy se conoce como Benín— hasta Nigeria, a lo largo del río Níger. La estructura de dicha religión se componía de ideas animistas representadas por la naturaleza, tales como el rayo, las montañas, los ríos, el mar etc.; pero también relacionaban a características sociales como la virilidad, la sensualidad, el machismo, la fiesta, la violencia, la música, la prostitución, entre otros.

A inicios de la Colonia, el tráfico negrero fue certero en la captura de esclavos africanos —en su mayoría yoruba— lo cual permitió la gestación de lo que hoy se conoce como santería. A través de un sincretismo religioso que permeo el imaginario de hombres y mujeres en torno a dioses del santoral católico y orishas del panteón

¹ Orisha mayor, dios del trueno, del rayo, del fuego, de la guerra, del baile, la música y la belleza viril. Representa el mayor número de virtudes e imperfecciones humanas: es trabajador, valiente, buen amigo, adivino y curandero; pero también es mentiroso, mujeriego, jugador. Es el padre de los Ibeyis, sus amantes son innumerables, aunque sus mujeres son: Oshún, Oyá, Obba y Yurú.

² Se le denomina regla para diferenciarla de algunas otras como la regla conga, entre otras. La palabra lucumí fue adaptada por los españoles para identificar a los yoruba de otras tribus. “Oluku mi significa amigo mío en la lengua nago” (Velásquez, 2006: 20).

yoruba respectivamente, se construyeron representaciones de deidades basadas en características primigenias e imaginarias, como Shangó, por ejemplo, orisha guerrero y viril, con cuerpo musculoso y agraciado, etcétera.

Con base en análisis de la santería en general, y de un estudio realizado en Catemaco, Veracruz, en particular, este artículo pretende analizar prácticas y representaciones de la masculinidad en hombres y mujeres practicantes de la santería, escudriñando diversas posturas y características específicas de varones creyentes relacionadas con la construcción de masculinidades desde el imaginario sobrenatural que rige a los practicantes en torno a los dioses u orishas.

Acerca de los estudios sobre masculinidades en América Latina, algunos investigadores mencionan que tuvieron un auge notorio en los años ochenta, específicamente a finales de esta década (Hernández, 2008). A la vez, los pioneros de estos trabajos fueron influenciados por los estudios feministas que ya se gestaban en el tiempo, como la denominada teología de la liberación feminista, entre otros movimientos marianos (Fuller, 1993, 1997 y 2001), que en adelante buscaban deslindarse de la opresión simbólica masculina y, asimismo, recategorizar ciertos aspectos de identidad sexual desiguales entre hombres y mujeres de la época.

El objetivo de los estudios del género, como bien menciona Mummert (2003), es el estudiar a hombres y mujeres en distintos ámbitos de la vida social, el aspecto religioso es uno de ellos. Por lo tanto, el explorar aspectos de la masculinidad desde una visión socioantropológica, y más desde una perspectiva religiosa, es relevante porque permite conectar campos vecinos y a la vez conocer otras áreas de conocimiento donde resaltan categorías naturales y sobrenaturales, estigmas y tabúes que buscan redefinir que es *ser un hombre* —en este caso, en la santería—, y las cuales apuestan por cuestionar las formas que construyen, visibilizan y diferencian a hombres y mujeres, hombres de hombres y, como bien observa Hernández, a *homosexuales masculinos*, cuyas características fundamentales son el cuerpo y su significado.

De una manera generalista, el repensar el concepto de género como una forma de ordenamiento de la práctica social traslapada en la vida cotidiana, acertamos que se encuentra organizada principalmente en el escenario reproductivo, definido por las estructuras corporales y por los procesos de reproducción humana. Por otro lado, el ser varón o el ser mujer es una construcción social, incluso el género mismo es una categoría en construcción, parafraseando a Nelson Minello (2002), la masculinidad es ambigua, incierta, confusa y en algunos casos contradictoria, pero comparte en todos los hombres la dominación sobre las mujeres. A la vez, Norma Fuller coincide que la masculinidad es algo que debe ser conseguido, logrado y conservado: “es una posición de prestigio; depende mucho del reconocimiento de

los otros hombres, de poder controlar a una mujer y de que ella lo reconozca como tal” (2001:9).

Por su parte, Mara Viveros Vigoya en *Dionisios negros, estereotipos sexuales y orden racial en Colombia*, argumenta que en tiempos coloniales el simbolismo cristiano contribuyó a asociar lo *negro* con el *mal* y lo *blanco* con el *bien*, y en la iconografía cristiana el diablo fue representado con piel negra y asociado a la virilidad, la maldad y la sexualidad, como estereotipos productores de masculinidad. Mientras que los santos, las vírgenes y los ángeles fueron representados con piel blanca y asociados a la pureza, el sacrificio y la *marianidad*, de forma que en la realidad contemporánea, a los varones negros se les considera como virilmente superiores a los blancos y se les ha atribuido características que aluden a la supremacía masculina, tales como el baile, la sensualidad, la violencia, el poder sexual, la virilidad, entre otras.

Ea así que resulta interesante analizar las prácticas y representaciones de la masculinidad en torno a ideas ancestrales productoras de conductas masculinas en algunos practicantes de la santería; por lo tanto, el primer apartado menciona algunas formas de representación de los orishas y cómo éstas son apropiadas por hombres y mujeres, en las cuales se observan conductas que aluden a la práctica misma de la masculinidad, y en adelante, cómo éstas se construyen socialmente como realidad.

El segundo apartado resalta aspectos musicales de la santería como *performances* que expresan formas de comportamiento masculino, hegemonías de hombres sobre mujeres a través de la interacción simbólica y representada a través de significados religiosos que se construyen en el imaginario colectivo. El tercer apartado analiza rituales propios de la santería y cómo estos son considerados secretos, relegando a la mujer de ciertos privilegios religiosos, y a la vez otorgándole al hombre categorías que lo definen como poseedor de conocimiento y poder.

El último apartado menciona algunas prácticas de la masculinidad en creyentes de la brujería y cómo algunas mujeres practicantes de santería utilizan ciertos elementos para protegerse específicamente de hombres que recurren a ciertos mecanismos sobrenaturales para cortejar y poseer a mujeres locales.

Finalmente, me he basado en conceptos teóricos de la *performance* y la microsociología, además, en comentarios y posturas de especialistas en los estudios de masculinidades y de la santería propiamente. Utilicé citas etnográficas del trabajo de campo realizado en Catemaco, Veracruz, a finales del 2007; de experiencias en la observación participante de rituales en la casa de santo “ile ifá omí”, como parte del trabajo de campo realizado durante el 2009 en la Ciudad de Lima, Perú; y del diario de campo registrado durante la primera semana de enero del 2010 en La Habana y Matanzas, Cuba.

Santos “pispiretos” y “livianos”: la construcción de la masculinidad en la mitología yoruba

Para conocer algunas de las formas en las cuales se construyen los procesos de masculinidad en los practicantes de la santería, es importante recurrir a la mitología yoruba como productora de representaciones hegemónicas que regulan el imaginario religioso de hombres y mujeres creyentes de la religión antes descrita.

El hablar de procesos religiosos en la santería con relación al género ayuda a conocer, por un lado, ¿cuáles son las lógicas de conducta entre hombres y mujeres practicantes de la santería? Y por otro, ¿por qué se establecen ciertos códigos religiosos que aluden a la hegemonía masculina?, y finalmente, ¿cómo se llevan a la práctica ciertos significados masculinos en la vida social?

En el imaginario yoruba existieron una serie de santos u orishas, los cuales tenían como objetivo principal representar a los hombres en la tierra a través de múltiples facetas que personificaban la necesidad de la divinidad como idea superior. Entre éstos se encontraban diversas deidades en orden jerárquico, los primeros son Olorun,³ Olofi⁴ y Olodumare,⁵ *quienes se sincretizaron en el pastoral católico como la santísima trinidad: Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo. Y santos tales como Shangó, Obatalá,⁶ Oggún,⁷ Yemayá,⁸ Oshún,⁹ Babalu ayé,¹⁰ Elegguá,¹¹ entre otros,*

³ Es la representación de Olofi (Cristo) en el sol, es la fuerza vital de la existencia, es el dueño de la luz, de los colores, del aire, del aliento y del soplo de la vida.

⁴ Es la personificación de la divinidad (Cristo), la causa y la razón de ser de todas las cosas. Nació por sí mismo, vive retirado y muy poco baja al mundo. Creador de la naturaleza y la humanidad.

⁵ Es el universo con todos sus elementos, es la manifestación material y espiritual de todo lo existente. Se sincretiza junto a Olofi y Olorun a la divina providencia del panteón religioso católico.

⁶ Orisha mayor, creador de la tierra y escultor del ser humano. Es la deidad pura por excelencia, dueño de todo lo blanco, de la cabeza, los pensamientos y los sueños. Hijo de Olofi y Olordumare, fue mandado a la tierra para que hiciera el bien y gobernara el planeta.

⁷ Orisha mayor, hermano de Shangó y Elegguá, violento y astuto. Es el Dios de los minerales, las montañas y las herramientas; patrón de los mecánicos, ingenieros, herreros, soldados y químicos. Simboliza el guerrero, comedor de carne brusco, bárbaro y bestial.

⁸ Orisha mayor, madre de todos los orishas, diosa del mar.

⁹ Orisha mayor, dueña del amor, de la feminidad y del río. Es el símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femenina. Mujer de Shangó e íntima amiga de Elegguá. Siempre acompaña a Yemayá. Vive en el río y ayuda a las mujeres que están a punto de parir. Se representa como una mulata bella, simpática, buena bailadora y eternamente alegre.

¹⁰ Orisha muy polémico, algunos creen que es producto de la mezcla de diversas creencias africanas, santo muy poderoso, se sincretiza con San Lázaro, lo acompañan los perros que le regalo Oggún.

¹¹ Orisha mayor que según los patakies tiene las llaves del destino, abre o cierra las puertas a la desgracia o a la felicidad. Es hijo de Obatalá y Yemú. Es el primero del grupo de los cuatro guerreros (Elegguá, Oggún, Ochosi y Osun). Es el hijo predilecto de Olofi (Cristo).

que también se sincretizaron con el pastoral católico. Estos a su vez tenían ciertas características como el baile, la virilidad, la belleza, etcétera.

En la santería tradicional,¹² las ideas primigenias se reconstruyeron con la unión de los panteones yoruba y católico. Los primeros construyeron representaciones míticas y se basaban en ellas para la práctica social; los segundos trataron de esteotipar imaginarios religiosos y, de la misma forma, construir modelos que aludían a la representación de un hombre que guiara el pueblo cristiano, como es el caso de Jesucristo. Dicha unión tuvo como resultado una caracterización ideológica que se fundamentó precisamente en la práctica “pagana” de lo religioso.

Dichas representaciones quedaron firmemente establecidas en las formas de comportamiento de los seguidores, en adelante practicantes, de la santería, quienes a la vez se basaron en oráculos y leyendas¹³ para identificar a que santo les pertenecía su cabeza¹⁴ y seguir las características específicas de estas deidades en la vida cotidiana. Algunos babalawos cubanos residentes en Lima, Perú, mencionan que en Cuba hasta antes de la revolución los hombres eran más religiosos y las características de cualquier hombre siempre estaban en función a las de su santo tutelar.

Por lo tanto, se ve de manera clara cómo se hace uso de de la oralidad a través de la historia de los santos u orishas como modelos sobrenaturales que regulan las conductas de hombres y mujeres en la santería. Por ejemplo, a Oggún se le conoce como el dueño del hierro, se dice que estaba enamorado de su madre Yemú y varias veces intento violarla hasta que una noche lo consiguió y Obatalá, su padre, lo expulsó de la casa por el adulterio cometido. Pero también estaba enamorado de Oshún, la pareja sentimental de Shangó, su hermano. La vigilaba cuando ésta bajaba al río a bañarse y varias veces intento ultrajarla, es por eso que Shangó y Oggún son enemigos y se han enfrentado en múltiples ocasiones; además, Shangó también cortejó a Oyá la mujer de Oggún.

En la práctica, los hijos de Oggún se caracterizan por ser buenos amigos, incansables guerreros, belicosos, enamorados y machistas. Por lo regular es santo tutelar de herreros, militares, policías y aquellos que se dedican a la justicia. Durante el trabajo de campo en la casa de santo *ile ifá omi*, localizada en la ciudad de Lima, observé cómo en las fiestas de santo los hijos de este orisha realizan ciertos rituales que aluden a la supremacía masculina, como el pelear con artefactos punzocortantes, ultrajar a algunas de las mujeres que comparten dicho ritual, entre otros movimientos simbólicos.

¹² La que se practica actualmente en Cuba.

¹³ También conocidos como Patakkies o avatares de los orishas.

¹⁴ En la santería se cree que todos tienen un ángel de la guarda o santo tutelar quien los guiará durante su proceso de vida.

Por otro lado, Shangó —considerado el dueño del rayo, del fuego, del trueno, de la guerra, del baile y la belleza viril— se presume por ser belicoso, fuerte y fiestero; estuvo casado con Obba, vivió con Oyá, la cual le robó a Oggún, y tiene como queridas a Oshún y Yurú. Representa el mayor número de virtudes e imperfecciones humanas: trabajador, buen amigo, valiente, pero también mentiroso, machista, mujeriego, pendenciero, jactancioso y jugador vicioso. Los hijos de este santo por lo regular son músicos, bailarines, militares y deportistas.

Los rituales de este orisha “guerrero” se caracterizan por los encuentros belicosos, la seducción a mujeres que participan del ritual y principalmente por sus bailes que son moviéndose de forma brusca enseñando la lengua de manera obscena y tocándose los testículos, haciendo evocaciones sexuales. Por su parte, los hijos de este santo apropian las características mitológicas del orisha tutelar y, como interactúan en grupos donde se comparte el imaginario religioso, ciertas actitudes están justificadas por los “otros”, y además se les atribuye status social.

Mientras que Oshún, la bella entre las bellas, sensual y bailarina, representa el río. Dueña del amor y la femineidad, es el símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femenina. Un día Oggún el herrero la vio pasar por la sabana y quiso poseerla, pero Oshún, enamorada de Shangó, corrió y se aventó al río. Fue amante de Ochosi y en algunos caminos de Oggún. En todos sus caminos (características) impera la sensualidad, la liviandad y el desparpajo; en algunos hasta es considerada una prostituta.

En sus rituales se le baila con fuerza, se mueven las caderas y se seduce a los hombres que se encuentran allí. Sus hijos tienden a ser desde artistas hasta científicos, modelos, bailarines, actores y en algunos casos prostitutas. Entre algunos peruanos practicantes de santería se cree que dicha orisha es una digna representante de la mujer peruana, por sus dotes “sensuales” y “livianos”, por la forma en la que ama y hace el amor.

Oyá, por ejemplo, representa la centella, los temporales y los vientos. Dueña de los cementerios, amante de Shangó, estuvo casada con Oggún hasta que Shangó la raptó. Sus hijos tienden a ser violentos, autoritarios, de temperamento sensual y voluptuoso, pueden ser extremadamente fieles, pero también muy dados a las aventuras extraconyugales y muy celosos. Cabe mencionar que las características de los santos no se remiten a género alguno, pues los hijos de Oyá no exclusivamente son mujeres, también pueden ser hombres.

Observamos de manera clara cómo en la lógica yoruba, y después en la santería, existen ciertos cánones de conducta que enaltecen la “masculinidad” al momento de reunir ciertas características que se han construido como modelos estereotipados, como el ser violento, característica masculina que representa poder, y el temperamento sensual que se simboliza con el “libido” —lo que menciona Antonella Fagetti

(2003) como “la calor”— mismo que alude firmemente a las aventuras extraconyugales como expresión del hombre dotado de un cuerpo sexuado.

A su vez, Yemayá, orisha mayor, dueña del agua y representante del mar —considerada madre de la vida, vientre de todos los orishas— fue mujer de Babalú ayé, de Agayú solá, de Orula y de Oggún. Se cuenta que le agrada la buena compañía y el lucimiento, alegre y sandunguera.

Los hijos de este orisha se caracterizan por ser buenas amas de casa, estupendos empleados, hogareños y buenos ciudadanos, en su mayoría son maestros, ingenieros y artistas. Dicha deidad representa la fertilidad femenina, similar a Oshún, pero con mayor jerarquía por ser uno de los primeros orishas que bajó a la tierra. Según los pattakies, Yemayá tuvo intimidades con el Osha Inle, quien por ser tan bello se lo llevó al fondo del mar y lo utilizó sexualmente. Se cansó de él y lo devolvió al mundo, pero Inle había visto los misterios del mar y conocido sus secretos; para que no hablara, Yemayá le cortó la lengua.

Otro de los procesos de construcción de masculinidad es la “belleza” del cuerpo, la forma que incita un “cuerpo musculoso” en el caso de los hombres y estético en “curvas” corporales en el de las mujeres. Los músculos representa fuerza y dominio simbólico, mientras que la mujer estilizada o dotada de un cuerpo “exquisito” representa delicadeza, elegancia y finura. Dicha dicotomía fuerte-delicado se encuentra ligada a la dominación masculina sobre la femenina.

Babalú ayé, deidad de la viruela, la lepra, las enfermedades venéreas es representado por un anciano lleno de llagas, sostenido por muletas y acompañado por perros que lamen sus heridas. Se cuenta que era muy mujeriego y andaba continuamente de “parranda”¹⁵ hasta que le perdieron el “respeto”, incluso Oshún, su mujer, lo abandonó. En una ocasión Orula le aconsejó que no saliera, éste se fue a divertir y se acostó con una de sus amantes, al siguiente día amaneció con el cuerpo lleno de llagas purulentas. Olofi no lo perdonó y murió. Oshún, con sus dulces movimientos, le pidió a Olofi que le perdonara y le devolviese la vida. El orisha regresó caritativo y misericordioso.

Es importante resaltar cómo otra de las características que construyen la masculinidad se da a través del honor, pues éste se gesta al adquirir el respeto de los “otros”. Si se pierde, entonces se pierde hombría al no ser reconocido como hombre con poder, por lo tanto, la mujer juega un rol indispensable en dicho proceso. Al menos en la realidad mexicana se observa claramente como el hombre “fracasado” en su matrimonio o “dejado” es un hombre estigmatizado, un hombre en duda, ya sea virilmente o carente de responsabilidad.

¹⁵ Término popular utilizado al menos en el norte de México que se refiere a la diversión con amigos.

Otro santo importante dentro del panteón yoruba es Obba, quien junto a Oyá son las dueñas de los cementerios, los lagos y las lagunas. Es la eterna enamorada de Shangó. En una ocasión, Obba le preguntó a Oshún cómo hacía para tener la miel¹⁶ de Shangó, por lo que ésta le recomendó que se cortase una oreja y la hiciera en “caldo” para atraer el amor del orisha. Obba lo intentó y se ganó el repudio del rayo.¹⁷ Es el símbolo de la fidelidad conyugal y se representa como una mujer joven, sensual y de *carnes* firmes. Sus hijos pueden ser grandes arquitectos y diseñadores, etcétera.

Cabe mencionar que el proceso de masculinidad se construye a través de la representación y la experiencia. Por un lado, los hombres son dotados de características que aluden ciertas posturas masculinas como las antes descritas; por otro, las mujeres le otorgan ciertas facultades como el cederles el control y autoridad de la familia, la toma de decisiones, etc., pero también se hace visible en los entramados bélicos en los que participan algunas mujeres por conseguir el afecto del hombre. Esto se observa en los conflictos que sostienen algunas mujeres por el amor de su vida, las telenovelas mexicanas nos ejemplifican claramente dichas *performances*.

Finalmente, algunos practicantes de la santería les consideran santos “pispiretos” y “livianos” porque en dichas representaciones existen significados y símbolos que afirman la masculinidad como es el tener más de una mujer, ser viriles, belicosos y fuertes. Queda claro que dichos mitos han condicionado el imaginario colectivo de hombres y mujeres en torno a procesos de masculinidad desde el momento que se estereotipan ciertas conductas “sagradas” de los santos y se convierten en características “paganas” de los hombres, como es visiblemente el caso de la virilidad en los hijos de Shangó o las livianas hijas de Oshún, los bruscos y fuertes hijos de Oggún y los atrevidos hijos de Yemayá.

Por otro lado, ciertas *performances* construyen roles no solamente sociales sino micro personalizados (referenciando a Luman), estigmatizados (citando a Goffman) y cotidianos (parafraseando a Shutz); por lo tanto, existen lógicas de conducta que se han apropiado con base en la interacción de creencias, objetos y elementos que aluden a una religiosidad y por consiguiente a una construcción social en específico del género *masculino* al momento de adaptar ciertas características del santo tutelar como representación cultural del pasado africano.

Durante un trabajo de campo realizado en Catemaco, Veracruz, observé cómo la dominación masculina sobre lo femenino está presente desde el efecto religioso

¹⁶ Metáfora asociada al semen.

¹⁷ En el panteón Yoruba se le considera a Shangó como el rayo que baja a la tierra, también se interpreta como la tempestad masculina, la violenta y firme necesidad de poseer a una mujer.

al incorporar ciertos símbolos como el Chango macho, San Caralampio, entre otros, que si bien no se usan como en la santería tradicional —asentados o coronados— son recetados como soluciones a los problemas de pareja, de erección sexual, engaño, “dominio”, etc. Y estos elementos a su vez condicionan a hombres “inseguros” a ganarse el respeto y reconocimiento de los otros, de su pareja sentimental, de los amigos y hasta de la propia familia, ya que el “man-tener” una o más mujeres aumenta el status masculino —si son jóvenes, mejor—, habla de hombres con valor y poder.

En Cuba, por ejemplo, las representaciones de los orishas están fuertemente ligadas al deseo sexual, a las relaciones extramaritales y en específico al machismo, como se observa claramente en las características de los hijos de Shangó y Oggún. Pero a la vez, ciertas actitudes pueden ser justificadas, como menciona una santera cubana residente en Lima, Perú: “pues mi hijo tiene coronado Shangó y lo vieras, ese negro como tiene mujeres, pero pues qué se le va hacer, es Shangó, el mujeriego, mira bien hee, es hijo legítimo de Shangó”. Esto me permite pensar, por un lado, cómo la cultura local ha permeado ciertas características, las ha apropiado y las ha construido socialmente como realidad; por otro, cómo la mujer ha colaborado en dicha construcción desde el momento que es influenciada en ciertos actos que aluden a la supremacía masculina, como compartir hombres, atenderlos y darles hijos.

Según la aproximación fenomenológica de Berger y Luckmann (1997), en la cual menciona el mundo de la vida cotidiana, específicamente a aquellos procesos de interacción, comunicación y experiencias del sentido común que se establecen y se construyen como realidad, de esquemas tipificadores que retornan, lo que los autores mencionan como el aquí y el ahora y que no sólo se construyen con quienes se establece interacción sino con sus antecesores.

Pero, ¿cómo se legitiman las conductas masculinas en el imaginario santero?, si el hombre (parafraseando a Berger y Luckmann) es un producto social que se construye a través de la experiencia y la emotividad, ya que no nace miembro de una sociedad sino que nace con una predisposición hacia la sociabilidad y luego llega a ser miembro de la sociedad. Por lo tanto, el ser masculino alude a una construcción social desde el momento en el cual la integración del individuo, desde su origen, se basa en una sistematización de símbolos y significados que determinan las conductas apropiadas y escenificadas por un entorno, una *psique* que en primer lugar ubica socialmente al individuo; en segundo, afirma su identidad; y tercero, se apropia (citando a Schechner) de cintas de conducta las cuales recuerda o inventa, lo que permite una restauración y por consiguiente una construcción de la identidad masculina como tal.

Métele candela, mi santo: la música santera como performance de la masculinidad

Desde tiempos remotos la música ha sido una expresión, una representación de erotismo y provocación, por lo que muchas sociedades se dieron a la tarea de construir ritmos finos e instrumentos que motivaran al cuerpo en su *performance*. Los griegos seguían al ritmo del arpa; los árabes y los hindúes utilizaban la flauta para inspirar a las doncellas y las cobras *hembras* en representación de erotismo y valentía; las grandes tribus australianas utilizaban corteza de coco para construir instrumentos musicales y entonar melodías en rituales sagrados y profanos; los africanos emplearon cráneos humanos con finas fibras permitiendo una resonancia, utilizados para entonar ritmos y rendirle pleitesía a entidades sobrenaturales y eróticas.

En América, los esclavos africanos fueron precursores de múltiples instrumentos, ritmos y melodías tales como la *chica* o *calenda* de los congos, misma que los españoles denominaron *fandango*. La gracia de este baile consiste en la perfección con que la bailarina es capaz de mover las caderas mientras el resto del cuerpo queda inerte, a la vez se le acerca un bailarín que salta repentinamente y la excita con su seductor juego; es considerado un baile lujurioso.

Otro de los bailes¹⁸ es el denominado *yuka*, en el cual el bailarín se insinúa a su pareja. Es un galanteo al que ella responde “coquetamente”, después ella huye y él la persigue. Este baile es muy similar al conocido como *vacunao* u *obligada* típico de Brasil, el cual consiste en pegar el cuerpo y específicamente el ombligo del bailarín con el de su pareja, todo esto golpeando y escenificando una cúpula sexual. En la actualidad, el erotismo africano sigue presente en los ritmos musicales, un ejemplo de ello se puede apreciar en los sones cubanos, la *bomba* y el *reggaetón* puertorriqueño, el merengue dominicano, la samba brasilera, la cumbia colombiana, el festejo de cajón peruano¹⁹ (Feldman, 2009), el uso de instrumentos como la marimba²⁰ y la jarana en Costa Rica y México, los tambores (batá), entre otros

¹⁸ La rumba es otro de los ritmos de origen negro. En la santería, la danza de Oshún y Shangó expresan los ritos de fertilidad.

¹⁹ Ver para mayor detalle, Feldman (2009).

²⁰ Según Fernando Ortiz (1951) de origen Bozal, conocida en tiempos de la Colonia como *marimbula*, instrumento construido a base de cráneo de animales y en algunos casos de humanos. Cajón de resonancia que incluía cuerdas sonoras con múltiples significados religiosos. La marimba de hoy es resultado del encuentro de las culturas indígenas de Mesoamérica y la población traída de África, construyendo un sincretismo rítmico a partir del uso de elementos naturales locales (maderas, etc.) para la fabricación de dichos instrumentos.

ritmos que denotan placer y originalmente se utilizaban con objetivos rituales e incitación sexual.

Estos ritmos han provocado una sensualidad simbólica en hombres y mujeres y se puede observar en las maneras de expresarse, denotan erotismo al *ofrecer* el cuerpo en cada paso, en cada movimiento, en cada “estallido”. En la música criolla afroperuana (Feldman, 2009), por ejemplo, observamos de manera clara como la mujer incita al hombre con movimientos sensuales desde el momento que ofrece su cuerpo y sumisamente se deja llevar por los pasos del varón y la hegemonía de éste. Avanzado el baile, la mujer se levanta levemente el vestido a la altura de los glúteos, exhibiéndolos, invitando al varón y a la vez ofreciéndole su cuerpo, siempre y cuando él se lo gane con movimientos incitantes.

En el *reggaetón* puertorriqueño las *performances* son similares desde el momento en el que la mujer invita al varón con pasos, movimientos y “memes” sensuales y simbólicos; el varón por su parte, alardea de su jerarquía con bruscos y sensuales movimientos que caracterizan su presencia *mayúscula*. Siguiendo a Fuller (1993), el indicador más evidente de virilidad es la agresividad o la violencia, ejerciéndola con quien esté enfrente para ser catalogado como viril, y con esto ha hecho que se creen una serie de actitudes y de cercos delimitando lo masculino como diferencia de lo femenino.

En los rituales de la santería, la música²¹ es un factor principal para la comunicación entre hombres y dioses. Se cree que a los orishas se les baja con sensuales cantos y ritmos profundos que en adelante se materializan en el “trance” o la posesión del santo guardián; a su vez, los *poseídos* representan los movimientos del santo que bajó a su cabeza y entablan una relación con dicha deidad. Como menciona una practicante de santería de Matanzas, Cuba: “la verdad es que cuando bailo, lo que baile hee, yo le bailo a mi santo, por eso siempre le meto candela chico porque le ofrezco cada paso, cada movimiento de cadera, todo es para él”.

En el panteón religioso yoruba existen orishas representantes del baile, como Shangó por ejemplo, “sus habilidades como bailarín le permiten enamorar a las mujeres, por sus movimientos eróticos y una belleza única, representa la virilidad” (Pedroso, 1995:41). Y por lo regular los hijos de este orisha tienden a interiorizar ciertas características de él, como resalta una cita etnográfica de Viveros Vigoya “lo que pasa es que nosotros los negros tenemos sabor, eso ya lo traemos de nuestros ancestros...somos muy inquietos haciendo el amor y las mujeres siempre piden más” (1997: 6-11).

²¹ “Para distraer el tedio de la intensa labor diaria o como deleite de imitar las músicas de la naturaleza, el hombre siempre necesitó cantar. Y, en África, el canto también surgió de los instintos” (Pedroso, 1995:8).

Por otro lado, Oshún y los hijos de esta orisha bailarina representan la sensualidad femenina y la “livandad” ya que es la “diosa sensual que mantuvo relaciones con Shangó, Oggún y Oshosi con quien tuvo un hijo, el cual seis meses era varón y seis meses femenino” (1995: 46). Dichos pattakies²² resaltan ciertas conductas de reciprocidad masculina como son el sexo, las relaciones extramaritales, la dualidad y la música en la lógica yoruba y en el escenario afrocubano y de la santería propiamente como herencia cultural.

Por último, la música es un factor performativo que construye masculinidad desde el momento en el cual existe una representación de los instintos, una manera de sobre imponer lo masculino, pero a la vez es una fachada social que se construye a través de múltiples escenificaciones y donde los otros tienen voz al “reconocer sus destrezas y habilidades”. De tal forma que los ritmos religiosos tienden a escenificar lógicas que aluden a hegemonías masculinas sobre las femeninas, como formas de jerarquización y control mayúsculos basados en ideas primigenias como son los cultos a los antepasados, a la naturaleza y a imaginarios inanimados.

Desde la teoría de la *performance*, poner en escena la música y el género como categorías de análisis para explorar aspectos que aluden a representaciones masculinas nos facilita la interpretación de los movimientos y actitudes que exaltan a hombres y mujeres practicantes de la santería en torno a la construcción de roles y características masculinas desde una perspectiva simbólica. Siguiendo a Goffman (1980), dichos actos son *fachadas sociales* de las que se valen algunas personas para expresar ciertas actitudes internas, pero socialmente construidas como realidad.

Por su parte, Schechner (1988) coincide con Goffman y argumenta que la *conducta restaurada* es una forma en la cual los actores se ponen en contacto con dichas cintas de conducta, las recuperan, las recuerdan o hasta las inventan y luego vuelven a realizar las conductas según las cintas, ya sea porque son absorbidos por ellas —como es el comportamiento violento, obsceno o hegemónico que comparten algunos hombres— o porque existen paralelos a ellas. La restauración se lleva a cabo en la transmisión de la conducta, por lo tanto, la conducta restaurada es simbólica y reflexiva, no es una conducta vacía sino llena de significaciones que se difunden a través del lenguaje y los actos simbólicos. Como bien menciona Mummert (2003), los papeles de género son expectativas socialmente determinadas de los comportamientos masculinos y femeninos.

Por otro lado, Cánepa-Koch (1998) aborda la *performance* a través del concepto de identidad, el cual se desprende existencialmente de un cuerpo situado, del hombre

²² Son las historias de los santos u orishas, también conocidas como avatares. Para mayor detalle ver Lachatañeré, 2007; Cabrera, 1954; Soumonni, 2001; y Feijóo, 2007.

mayúsculo constituido y la noción de corporalidad como el estar en el mundo; supone siempre el cuerpo escenificado, es decir, como el sujeto de experiencia y expresión. Aquí reside la importancia de la danza, la música y otras formas de representación que, en tanto formas de cultura expresiva, comprometen siempre al cuerpo como la condición existencial de la vida cultural y del sí mismo (*self*) y además sobre el aspecto sensorial sensual y carnal de la identidad que producen, de manera que “los cuerpos con género son otros tantos estilos de la carne...el género es sólo un estilo corporal” (Butler, 2006: 271).

Finalmente, el dominio masculino está bien asegurado como para no requerir justificación, puede limitarse a ser y a manifestarse en costumbres y discursos que enuncian el ser conforme a la evidencia, contribuyendo así a ajustar los dichos con los hechos. La visión dominante de la división sexual se expresa en discursos como los refranes, proverbios, enigmas, cantos, poemas o en representaciones gráficas como las decoraciones murales o las incitantes y sensuales musas esquineras de barro, los adornos de la cerámica o de los tejidos. Pero se expresa también en objetos religiosos como el changó macho, de piel negra, musculoso y virilmente sensual, totalmente dotado de un cuerpo sexuado. Es interesante notar cómo la masculinidad es una manifestación, una expresión que representa lo *mayúsculo*, como hombre dotado de experiencia y poder.²³

Vicisitudes en la santería: rituales “secretos”, rituales “masculinos”

En la mayoría de los sistemas religiosos,²⁴ los rituales²⁵ desde el interior de sus prácticas han sido de manera fundamental utilizados como formas de expresión, interacción y reconocimiento con los *otros*, constituidos socialmente como

²³ Según Foucault, no se puede separar saber y poder, son intrínsecos el uno al otro. El poder no se ejerce de fuera, está incluido en la producción de los regímenes de verdad que a la vez son dispositivos reguladores.

²⁴ Clifford Geertz, en *La interpretación de las culturas*, dice que “como sistema de símbolos la religión es una estructura cultural, un complejo de símbolos que sirve como una fuente de información intersubjetiva y externa, como un modelo de la realidad y para la acción” (1997: 36).

²⁵ Según Joseph Campbell, “el ritual es la repetición de algo que te recuerda tu memoria primigenia ancestral como individuo, como sociedad, pero en función de algo superior como los dioses” (2003: 17).

performances culturales.²⁶ En la santería afroamericana se han construido múltiples actos simbólicos y jerárquicos que se han gestado a través de arduos procesos llamados de *iniciación*, los cuales tienen como objetivo iniciar personas (aleyos)²⁷ en la regla. Víctor Turner argumenta que “en general son los ritos de iniciación, ya sea a la madurez social o a la afiliación al culto, los que mejor demuestran la transición, pues tienen fases marginales liminales bien marcadas y prolongadas” (1989: 63).

Por ejemplo, se dice que el ritual que se celebra el 14 de febrero, conocido como el día de San Valentín, se remite a la antigua Roma donde realizaban rituales²⁸ paganos que consistían en una celebración dirigida por los *lupercos* o sacerdotes, sacrificando cabras, perros y otros animales de los cuales extraían leche, sangre y cuero, construyendo látigos empapados de la mezcla de los dos elementos cuyo significado era la representación de la vida y la fertilidad y el cuero como el significante del “pene” masculino. Por su parte, la comunidad salía a las calles para ser tocados o *latigados* por esta representación del pene dador de vida.

Por otro lado, Strathern (1984) menciona que algunos grupos de Melanesia creen que cuando nace un varón, éste debe ser alimentado por la madre hasta cierta edad, mientras que el padre tiene la obligación de “hacerlos hombres” a través de rituales donde los jóvenes son alimentados con “leche” (semen) masculino, pues se supone que al no realizarse dichas prácticas, el varón podría menstruar por la nariz y seguiría siendo mujer²⁹. Este imaginario es compartido por algunas tribus australianas, incluso piensan que la mujer sólo puede “parir” mujeres, porque la vagina es sólo de la mujer, razón por la cual el hombre tiene que participar.

También entre grupos indígenas como los Yaguaruna, Segoya, Ayupanki, entre otros de la amazonia peruana, se practican rituales de iniciación a hombres que a determinada edad son separados del núcleo familiar y retirados a las montañas para aprender aspectos relacionados con el chamanismo, pero a la vez, estos rituales tienen el objetivo de preparar a jóvenes “pubertos” en la conquista de mujeres, les enseñan a través de canticos y experiencias transmitidas por el chamán (líder espiritual del grupo o comunidad) las formas de cortejar y conseguir esposas. Al bajar a la aldea, éstos vienen desnudos y con el pene “erecto” en señal de virilidad y para ser reconocidos como “hombres”.

²⁶ El concepto cultura lo defino como el total de los productos del hombre.

²⁷ Neófitos en la santería.

²⁸ “El rito adapta y periódicamente readapta al individuo a las condiciones fundamentales y valores axiomáticos de la vida social humana” (Turner, 1989:34).

²⁹ Algunas tribus melanesias creen que cuando nace el varón, es mujer porque nació de la vagina y porque es alimentado por su madre, razón por la cual tiene que ser alimentado por el padre.

Dichos rituales se relacionan con los practicados en la santería, específicamente con el valor que otorgan a los elementos como la sangre y la leche, simbolizando la vida. El significado del sacrificio y la importancia del varón como máximo sacerdote, aunque en la santería el pene no es un símbolo con grandes significados, tiene una connotación a través de la sangre que es ofrecida a los orishas para recibir bendiciones, ya que los sacrificios de animales y plantas muchas veces se le hacen a orishas como Oggún y Shangó, quienes protegen la virilidad. Coinciden en la exclusividad del varón como máximo representante del grupo, en la santería se le conoce como babalawo. Además que tienden a ser cultos secretos, relacionando lo secreto con lo místico, en otras palabras, son rituales que incluyen procesos y jerarquías traslapadas y valoradas a través del uso del conocimiento de la realidad y la naturaleza.

En la práctica se les consideran secretos por la afiliación hegemónica, en su mayoría de hombres considerados de poder como son los babalawos, quienes a la vez son la representación del orisha Orula, el sabio, adivino y dueño del tablero de *ifá*,³⁰ oráculo superior en la santería. Son masculinos porque durante el proceso de iniciación en el culto —el primer paso que se le conoce como entrega de collares—³¹ la yubona o madrina atiende al neófito durante el proceso ritual y consiste en vestirlo, alimentarlo, entre otras tareas menores, mientras que el babalawo o santero se encarga de la entrega de los elementos y de la enseñanza de los secretos correspondientes, jerarquizando el status masculino. Además, el neófito por su parte no puede mantener relaciones sexuales durante largos periodos, porque se supone que se encuentra en un proceso de purificación, y el contacto carnal se considera impropio.

En la entrega de guerreros o hechura de Elegguá,³² paso más avanzado en la santería, de la misma forma la madrina se encarga de los preparativos del ritual, de

³⁰ Etimológicamente significa “la palabra”, pero se representa como un paso más avanzado en la religión, en algunos casos se realiza después de hacer o coronar santo y a su vez, es un culto restringido para las mujeres ya que según la tradición yoruba, estas no tienen permitido acceder al conocimiento de los oráculos, ciertos oduns y oraciones.

³¹ Simbolizan el primer paso que da una persona para ser santero, pero también pueden iniciarse por motivos de enfermedad, según la experiencia de lagunas creyentes. Estos son elementos de protección siempre y cuando se lleven puestos y no puede mantener relaciones sexuales ni bañarse con ellos, si se pretende realizar algunas de estas actividades se tienen que quitar, realizarlas y volver a ponérselos.

³² Según Migene Gonzáles Wippler, “el significado simbólico de la adquisición de los collares y de Elegguá es análogo a las tácticas militares de ataque y defensa, mientras los collares proporcionan protección, Elegguá y los otros guerreros hacen posible atacar y vencer a los enemigos con facilidad” (1976: 43).

los alimentos, el guimilere³³ y de las resultantes durante dicha *performance*; mientras que el babalawo hace la rogación de cabeza,³⁴ unguimiento y condicionamiento ritual, deslindando a la mujer de roles estereotipados y consumando ciertos aspectos culturales del pasado que se construyen en el presente como parte de la lógica ancestral africana y la implementación de formas múltiples de representación de masculinidades desde el efecto del uso del poder performativo.

El resto de procesos rituales en adelante como es el tomar *mano de Orula*, el cual tiene como objetivo adentrar y preparar al futuro babalawo, ya que sólo los hombres son poseedores de los secretos de este orisha, aunque algunas mujeres también pueden hacer *Ico-Fá*³⁵ siempre y cuando estén iniciadas en la religión y Orula se los indique a través del registro con el *tablero*.

El hacer o *coronar santo*³⁶ y *hasta hacer ifá* son cultos herméticos y corresponden a los hombres porque según la filosofía yoruba, éstos son los poseedores del orden y control de la comunidad y las *casas de santo* fungen como la representación de la aldea africana en el contexto actual, donde el babalawo es el líder espiritual, el guía de los vivos y los muertos, el consejero, el mago³⁷ y está estrechamente vinculado con los dioses u orishas por su facultad de conocimiento, sumamente valorado al menos en las tribus nigerianas.

A la mujer por su parte, se le consideraba inferior por su periodo menstrual, se suponía que los sacrificios eran ofrecidos y ésta no podía ofrecer su sangre a los dioses porque dicho acto se consideraba impuro y se castigaba con largos periodos

³³ Ceremonia profana de la santería, también considerada fiesta donde participan los orishas, una especie de contacto entre los hombres y los dioses.

³⁴ Es una ceremonia que se la hace al aleyo, debe ser de coco y agua, y sirve como ofrenda al ángel de la guarda. Se le coloca coco rallado, la cáscara, cacao, agua, el algodón y otros elementos en la cabeza, hombros, pies y manos (Velásquez, 2006).

³⁵ La mano de Orula o Ico-Fá en caso de las mujeres y Abo-Faca en el caso de los varones.

³⁶ El objetivo de este ritual es que el novicio adquiera al santo que lo va a regir, comúnmente en la santería se le llama *papá* y *mamá*, y el acto consiste en condicionar la mente del novicio para que actúe como receptor y transmisor para los santos, particularmente para el orisha que actúa como su ángel guardián. Es por esto que se le hace un ritual, llamado *revocación de cabeza*, donde el novicio se somete a una purificación que incluye: un unguimiento de cabeza con una pasta de coco molida, manteca de cacao, cascarrón de huevo pulverizado, entre otros ingredientes. Por último, se efectúa la ceremonia del *pelado*, acto seguido el *Osun-lerí*, al siguiente día, o *día del medio*, se prepara una fiesta religiosa, el tercer día, o *día de ita*, se recurre a los oráculos para saber el destino del iniciado. Para finalizar, los rituales de *Yoko osha*, viene el *ebbo de los tres meses* y con éste se da por terminado el proceso de coronación de santo.

³⁷ “El hecho fundamental es que el africano ha nacido en una sociedad que cree en la brujería, y por esa razón la estructura misma de su pensamiento desde la infancia, se compone de ideas mágicas y místicas” (Gluckman, 1944: 31).

de esterilidad. En la actualidad, las mujeres durante su periodo menstrual no pueden participar en ningún ritual ni atender a sus santos o asistir a consulta con el padrino.

Según la cosmovisión africana, los sistemas de castas precisamente pretendían mantener una jerarquía en donde algunos hombres eran los sabios y reyes de las tribus subsaharianas, la mujer por su parte era *apetevi*³⁸ o sirvienta de los reyes. En la lógica yoruba se le conoce como la esposa de Orula y a la vez, ésta tenía múltiples funciones en el hogar, atendiendo los hijos y al esposo, pero no en la adivinación (Plascencia, 2004), “eso era cosa de hombres con poder y sabiduría” (Feraudy, 2005: 56).

Según Foucault (1998), la dominación masculina se ejerce a través del bio poder, de experiencias que afirman la necesidad de jerarquías mayúsculas como arquetipos y símbolos (parafraseando a Jung) de referencia³⁹ donde el hombre de honor es por definición un hombre, en el sentido de todas las virtudes que lo caracterizan, y que son atributos propiamente masculinos, como el caso del pundonor; parafraseando a Cánepa-Koch, éste tiene cercanías evidentes con la violencia, el valor bélico y también, de manera muy directa, con la potencia sexual. Como resalta una cita de Manuel Delgado respecto a la mujer en la calle: “una mujer, si sale, es con alguien, con otra u otras personas de confianza, que la vigilen o la protejan, pero ante todo que justifique la presencia en la calle de quien debiera estar en la casa... se sale entonces de compras con las amigas, la madre o la suegra, o al cine o a cenar con el marido, en muchísimos casos, la mujer casada no sale, la sacan” (2007: 242 y 245).

Entonces, el ser hombre religioso en la santería está ligado principalmente a ser un varón, mantener una hegemonía sobre las mujeres y conservar el conocimiento ritual, pero también el vigilar la transmisión de éste a personas con diversas características, entre ellos a homosexuales, porque se piensa que estos no están definidos; por lo tanto no sabrán que oráculos trabajar o cómo dar un consejo y menos si por error algún babalawo sin experiencia le da mano de Orula y lo perfila a *ifá*, ya que “los que llegan a *ifá* son hombres con mucha inteligencia y capacidad para guardar el secreto de la religión, porque *ifá* es el secreto de la vida, por tal razón Olofi los selecciona y siempre tienen que ser hombres en toda la extensión de la palabra” (Llorens, 2008: 96).

Por otro lado, el rol de la mujer en la santería tradicional se ha construido con base en una reciprocidad masculina,⁴⁰ desde el momento que cede poder en ciertos

³⁸ Compañera sentimental de Orula (De Souza, 1998: 64-89).

³⁹ Según la lógica africana, se le considera al hombre como poseedor de semen, la semilla que engendra el producto.

⁴⁰ Según Minello (2002), la masculinidad proviene de patrones inconscientes profundos y cita correctamente los arquetipos de Jung. En adelante se refiere a que las mujeres no desempeñan un

aspectos cotidianos que conciernen a la dominación del sexo femenino, representadas en su mayoría en el comportamiento del varón ante las labores del hogar, los procesos rituales y hasta en las posiciones sexuales. Pero dicha hegemonía masculina no sólo se representa en la santería sino también en otras religiones afrocaribeñas como el palo mayombe (Barnet, 1997), el candomblé (Bastide, 1958) y muy marcado en la regla *abakúa* (Ortiz, 2001), una sociedad secreta masculina considerada una masonería, donde la mujer no tiene derecho al conocimiento del lenguaje ritual cotidiano y menos a pertenecer al grupo, sólo funge como esposa de un miembro *abakúa*.

Mientras que en la santería transnacional,⁴¹ los papeles masculinos de los *babalawos* han perdido poder desde el momento en el cual algunas santeras han reconstruido las lógicas *yoruba*, apropiándose de ciertos elementos e ideas que han recontextualizado el rol masculino⁴² sobre el femenino, como sucede en la entrega de mano de Orula por santeras, rol que pertenecía exclusivamente a los hombres, entre otros rituales que se han reconstruido. Pero dichos cambios religiosos y de género, respectivamente, están ligados de manera concreta a una hibridez (García Canclini, 1995 y 1989) cultural⁴³ y al préstamo de ésta. Como bien menciona Juárez (2007), la transnacionalización de la santería ha re-contextualizado su sentido original, ya que no sólo abarca aspectos religiosos sino que también conciernen en la mercantilización de elementos esotéricos y en la implementación de nuevas formas de considerar y practicar lo religioso como producto del mercado globalizado (Hannerz, 1996).

Prácticas de la santería, prácticas de la masculinidad: el caso de Catemaco, Veracruz

La práctica de la santería fuera de Cuba se gestó principalmente a inicios de los sesenta, como producto de los múltiples movimientos sociales en el Caribe, los Estados

papel preponderante en la construcción de la hombría y es en esta fase donde ceden y a la vez se construye el poder hegemónico masculino.

⁴¹ Me refiero a la santería practicada fuera de Cuba.

⁴² Según Gutmann (1998), existen cuatro formulas para entender la masculinidad: la primera se refiere a todo lo que hacen o piensan los hombres; la segunda, todo aquello que hagan o piensen para ser hombres; tercera, lo que piensen o hacen algunos hombres considerados paradigmáticos; y cuarto termino, la masculinidad se encuentra dentro de relaciones femenino-masculino.

⁴³ En lo que concierne al cambio masculino a través de la cultura (Connell, 1993, y Kimmel y Kaufman, 1994).

Unidos y otros países de gran concentración *negroide*, considerados de retorno, motivados por las ideologías penetrantes de los tiempos. En Cuba, por ejemplo, se gestaron a través de la Revolución en 1959, donde una gran concentración de personas (entre ellos santeros y babalawos) emigraron a las principales ciudades de los Estados Unidos, México y Centroamérica, por nombrar algunos espacios, produciendo un constante flujo migratorio.

En México, la religión antes citada se estableció a partir de la migración de cubanos con objetivos de adentrarse en el mundo de la música. Entre estos resaltaron las conocidas *rumberas*, mujeres con coloridas vestimentas, collares y cuerpos esculturales, mismas que ganaron un espacios en el público mexicano, bailando los conocidos sonos, el guaguancó, la salsa, entre otros ritmos afrocaribeños que a la vez hacían alusión a rituales tradicionales de la religión yoruba en Cuba.

Recordando que en ese tiempo la santería estaba prohibida en la isla y fue precisamente una de las razones por la cual se establecieron dichas ideas en México. Por su parte, algunos mexicanos se interesaron en la práctica de la santería y se inició el conocido *boom* de las migraciones de mexicanos a la isla “con el propósito de descubrir la cultura afrocubana y hasta de iniciarse en la santería y en ifá” (Argyriadis, 2005: 97).

Así se gestó el turismo religioso en Cuba, y en México se popularizó principalmente en estados del Golfo y litoral como Veracruz, Yucatán, Campeche, entre otros. En el caso de Catemaco (Saldívar, 2009) se origina aproximadamente en el año 2000 por una pareja de santeros mexicanos iniciados en Cuba, con objetivos de mercantilizar dichas ideas y construir redes con otras áreas esotéricas como es el caso de la brujería,⁴⁴ el espiritismo⁴⁵ y la curandería.⁴⁶

Los procesos de masculinidad en practicantes de la santería en Catemaco son mínimos en comparación con otros espacios como la Ciudad de México o el sur del país, pues se debe principalmente a la ausencia de practicantes varones, y se remite a culto de mujeres, pues son éstas las que se han apropiado de diversas formas de representar ideologías híbridas, con objetivos de aumentar las ventas en los comercios familiares o para recuperar al ser amado. Es importante resaltar que en la localidad

⁴⁴ Por brujería aludo al “uso de la magia el cual se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza sino a sí mismo y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano que desvela la verdad” (Malinowski, 1993: 70).

⁴⁵ Según algunos esotéricos mexicanos, peruanos y cubanos, se considera al francés Allan Kardec como el precursor del espiritismo.

⁴⁶ También se conoce como medicina alternativa, por el uso de hierbas medicinales, al menos en la región de los Tuxtlas, lo que Robert Redfield denominó medicina folk.

no se practica la santería tradicional, sino más bien es una santería transnacional, una fusión de ritos en los que no figuran todas las deidades yoruba, no se corona santo, no se hace rogación de cabeza, entre otras *performances*; sólo funge como refuerzo en el mercado espiritual de Catemaco.

Los varones, por su parte, prefieren recurrir a centros botánicos para adquirir elementos de seducción como son algunas lociones, fetiches y hasta sahumerios que les ayude en la conquista de mujeres. En casos difíciles acuden con brujos locales para realizar trabajos como amarres amorosos, de pareja o definitivamente de alejamiento. Aunque también existe una serie de rituales que tienen el objetivo de dotar a los varones de energía sexual.

Dichos rituales consisten en la implementación de elementos esotéricos como son las conocidas “piedras de lumbre”. Según algunos brujos de la zona, estas proporcionan calor y al ser frotadas en el pene y los testículos aumentan el libido de los hombres, el deseo de poseer a mujeres y por consiguiente preñarlas como consumación de dicha fertilidad, ya que representa la materialización de la virilidad.

Otro de los ritos de pasaje que se observan constantemente en Catemaco son los amarres amorosos, los cuales tienen como objetivo la adquisición de mujeres desde el efecto sobrenatural, cuando éstas no demuestran interés por ciertos varones. Por su parte, el hombre de poder, interesado en cortejar a la mujer, intenta múltiples *performances* que aluden a la seducción, convirtiéndose en lo que Fagetti (2003) menciona como la “necedad” de hombres por conseguir mujeres.

Del mismo modo que el amarre, el embrujo es un ritual con más peso, pues consiste en realizar una serie de procedimientos como ir a la cueva del Diablo, sacrificar un gato negro y rociar la sangre de dicho sacrificio en las pertenencias⁴⁷ que el varón le roba a la persona que desea embrujar, en este caso a la mujer que ha elegido. El significado de la sangre alude precisamente al esperma que el varón necesita y se ofrece a Lucifer como símbolo de dicha petición para que éste le otorgue potencia sexual, materializada en el semen que le ayudará a engendrar el producto, ya que el hombre que no ha tenido hijos es un hombre puesto en duda por los otros.

Por lo regular, a este tipo de rituales acuden personas mayores o casadas, con interés de tener otra pareja sentimental, ya que entre más parejas presume, mayor es el reconocimiento de los otros. Como menciona un trabajador del Poder Judicial de Catemaco: “bueno aquí vienen muchas personas a denunciar que han sido objeto de brujería, que el vecino las embrujo porque las quería como mujer, eso es algo que se da mucho por aquí”.

⁴⁷ Para este tipo de rituales se utiliza ropa íntima, siempre y cuando sea usada y sin lavar. También cabellos y fotografías de la persona a embrujar.

Las mujeres, por su parte, han optado por recurrir a rituales propios de la santería; por un lado para protección en su actividad comercial, por otro para resguardarse de la brujería o de los trabajos que le hagan otras personas. Según algunas mujeres toman un té llamado “contra”, elaborado con base de “yerbas” tradicionales como la albahaca, la ruda, etc., o también recurren a los conocidos “ebbo”, rituales que sirven de protección a través de un sacrificio de animales y plantas.

Se aprecia cómo la práctica de la santería en Catemaco está ligada específicamente a necesidades económicas y de protección personal, ya que son las mujeres en su mayoría las que recurren a dichos rituales; mientras que los hombres utilizan la brujería con objetivos temperamentales como el “seducir mujeres”, “robarse” la novia o solo “quitarle la mujer” al otro. Por lo tanto, es una construcción social de la masculinidad desde el momento en el cual se apropian múltiples conductas mayúsculas a través del uso de la magia y el esoterismo como reguladores socioculturales que producen las diversas prácticas y representaciones de la masculinidad en la localidad.

A manera de conclusión

Después de describir y analizar diversas expresiones propias de la santería, afirmo que, a la vez, son prácticas de la masculinidad que obedecen ciertos criterios ancestrales donde el hombre ha apropiado características que lo han ubicado en la cima jerárquica; en otras palabras, la misma práctica de masculinidad es una construcción social que adaptan hombres y mujeres como procesos recíprocos de condicionamiento en función de lo religioso.

Por otro lado, las representaciones mismas de hombres de poder aluden a la construcción de papeles de género, cánones establecidos con base en las interacciones y significaciones de etiquetas culturales que se establecen a partir de *performances* religiosas y ordenamientos sobrenaturales, conductas que transforman y reconstruyen lo mayúsculo como hegemonías notables en la práctica cotidiana.

Por último, es interesante mencionar que la música y en general los ritmos santeiros se construyen como expresiones del cuerpo a través de múltiples necesidades de representar y afirmar la masculinidad, pues en éstos se encuentran inmersos símbolos y significados que aluden a la dominación de hombres sobre mujeres. En los rituales religiosos se aprecian de manera clara las formas de estigmatización femenina y socialmente se aclaran los comportamientos que diferencian a hombres y mujeres. Siguiendo a Fuller (1993), los hombres constantemente buscan parecerse menos a las mujeres, razón por la cual realizan ciertos ritos que los diferencien como tal.

Referencias bibliográficas

- Aboy, Nelson (2008), *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*, París, Exa Editores.
- Ackerman, Nathan (1994), *Diagnóstico y tratamiento de las relaciones familiares*, Buenos Aires, Lumen-Hormé.
- Acuña Delgado, Ángel (2001), “El cuerpo en la interpretación de las culturas”, *Boletín Antropológico*, vol. 1, año 20, núm. 51, Mérida, Universidad de los Andes.
- Aguilar León, Juan Jesús (2000), *Los trovadores huastecos en Tamaulipas*, México, edición del autor.
- Aguirre Beltrán, Guillermo (1994), *El negro esclavo en Nueva España, la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado de Veracruz, México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Fondo de Cultura Económica.
- Ahrons, Constance R. y Richard B. Miller (1993), “The Effect of the Post Divorce Relationships on Parental Involvement, a Longitudinal Analysis”, in *American Journal of Orthopsychiatry*, vol. 63, num. 3.
- Alcántara López, A. (2002), “Negros y afroestizos del puerto de Veracruz, impresiones de lo popular durante los siglos xvii y xviii”, en B. García y S. Guerra (coords.), *La Habana/Veracruz. Veracruz/La Habana*, México, Universidad Veracruzana-Universidad de la Habana.
- Alonso de Ruiz P., P. A. Duperval, E. Lazcano-Ponce, J. A. Ruiz-Moreno, J. Salmerón, R. Schiavon-Ermani, J. L. Valdespino-Gómez y A. Vieyra-Ávila (2005), “Infección de transmisión sexual por virus del papiloma humano en mujeres”, *Práctica médica efectiva*, vol. 7, núm. 1, México.
- Alonso, Ana María (1992), “Work and Gusto. Gender and Re-Creation in a North Mexican Pueblo”, in John, Calagione; Francis, Doris and Daniel Nugent (eds.),



- Workers' Expressions. Beyond Accommodation and Resistance*, Albano, State University of New York Press.
- Argyriadis, Kali (2005), "Religión de indígenas, religión de científicos, construcción de la cubanidad y santería", *Desacatos. Revista de Antropología*, núm. 017, México.
- Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira (1999), "Inequidades de género y clase, algunas consideraciones analíticas", *Nueva Sociedad*, núm. 164.
- , *La condición femenina* (1997), *una propuesta de indicadores. Propuesta de marco analítico general de las inequidades de género y clase* (archivo de las autoras).
- Alvarado Mendoza, Arturo (1992), *El portesgilismo en Tamaulipas. Estudio sobre la constitución de la autoridad pública en el México posrevolucionario*, México, El Colegio de México.
- Badinter, Elisabeth (1993), *XY. La identidad masculina*, Madrid, Alianza.
- Barbosa, Regina María y Wilza Viera Villela (1997), "A Trajetória Feminina da AIDS", en Parker, Richard y Jane Galvao (eds.), *Quebrando o silêncio, Mulheres e AIDS no Brasil*, Río de Janeiro, Relume-Dumará.
- Barnet, Miguel (1977), *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina S. A.
- Barrera B., Dalia y Cristina, Oehmichen B. (2000) (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Bartra, Roger (2001) (selección y prólogo), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés.
- Bastide, Roger (1958), *Le candomble de Bahia*, París, Plon.
- Beauvoir, Simone de (1970), *The Second Sex*, New York, Bantam Books.
- Bello López, Leopoldo (1998), *Platicame algo de un vaquero*, Ciudad Victoria, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Tamaulipas.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (1997), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bolívar, Natalia (1990), *Los Orishas en Cuba*, La Habana, Ediciones Unidas.
- Bordon, Susan (2001), "El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo" *La Ventana*, núm. 14.
- Bourdieu, Pierre (2000) (1998), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Brannen, Julia y Ann, Nilsen (2006), "From Fatherhood to Fathering, Transmission and Change Among British Fathers in four Generations Families", *Sociology*, vol. 40, num. 2.
- Braudel, Fernand (1968) (1958), "La larga duración", en F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza.

- Braver S. L., S. A. Wolchick, I. N. Sandler, B. Fogas and D. Zvetina (1991), "Frequency of Visitation by Divorced Fathers, Differences in Reports by Fathers and Mothers", *American Journal of Orthopsychiatry*, vol. 61, num. 3.
- Braver S. L., J. R. Shapiro and M. R. Goodman (2005), "The Consequences of Divorce for Parents", in M. A. Fine and J. H. Harvey (eds.), *Handbook of Divorce and Relationship Dissolution*, Mahwah, New Jersey, Erlbaum.
- Brena, Ingrid (2001), *Derechos del hombre y la mujer divorciados*, Cámara de Diputados LVIII Legislatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Brown, Wendy (2001), *Politics out of History*, Princeton, Princeton University Press.
- Burín, Mabel e Irene Meler (2000), *Varones*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, Judith (2006), *El género en disputa*, Barcelona, Paidós.
- Cabrera, Lydia (1954), *El monte*, La Habana, SI-MAR.
- Cajica, Gustavo (2003), "La legislación de Puebla y la igualdad material entre hombre y mujer", *Revista jurídica de la escuela libre de derecho de Puebla*, núm. 4.
- Callirgos, Juan Carlos (2003), "Sobre héroes y batallas; los caminos de la identidad masculina", en Carlos Lomas, *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, Barcelona, Paidós.
- Calvario, Eduardo (2003), *Masculinidad, riesgos y padecimientos laborales. Jornaleros agrícolas del Poblado Miguel Alemán, Sonora*, tesis de maestría. El Colegio de Sonora.
- Campbell, Joseph (2003), "El héroe de las mil caras y las máscaras de Dios", *Revista Mitos y Leyendas*, vol. IV, núm. 4, México.
- Cánepa-Koch, Gisela (1998), *Máscara, transformación e identidad en los Andes, la fiesta de la Virgen del Carmen Paucartambo-Cuzco*, Lima, Fondo Editorial Pucp.
- Caparrós, Martín (2005), "El sí de los niños", *Letras libres*, núm. 84, México.
- Careaga, Gloria y Salvador Cruz (2006) (coords.), *Debates sobre masculinidades*, México, UNAM-PUEG.
- Casados González, Estela (2008), "'Ahí está el virus. Yo sé que no me lo voy a quitar'. Una mirada hacia la desigualdad de género en el campo veracruzano. El caso de portadores del virus del papiloma humano", *Observatory on Inequality in Latin America*, Universidad de Miami.
- _____ (2009) (en prensa), "La luna tiene muchas más caras de las que podemos ver. El Virus del Papiloma Humano en la población campesina de Los Tuxtlas y el proceso diferenciado de vivir una enfermedad", en Yamile, Lira, *50 años de la Facultad de Antropología*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- _____ (2007), *El virus del papiloma humano en la población campesina de Los Tuxtlas. El proceso diferenciado de "vivir una enfermedad"*, ponencia en la

- mesa “Estudios de género en la antropología veracruzana”, Xalapa, 50 Aniversario de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana.
- Castellanos Oliveros, Rossana Inés (2004), “Detección y seguimiento del virus del papiloma humano en mujeres con diferentes tratamientos”, en tesis de Maestría en Biomedicina y Biotecnología Molecular, México, Instituto Politécnico Nacional.
- _____ (2006), *Detección y seguimiento del virus del papiloma humano en mujeres con diferentes tratamientos*, Xalapa, Manuscrito inédito.
- Cazés, Daniel (1996), *Hombres del siglo 21, Visiones y prácticas de la paternidad*, El feminismo y los hombres, Trabajo presentado en las Jornadas de Paternidad de CORIAC, Archivo del autor.
- Centro de Desarrollo Integral de la Mujer (2007), *Documento de trabajo*, Sihuapan, CEDIM.
- Cervantes, Alejandro (1993), “Entretejando consensos, reflexiones sobre la dinámica social de la identidad de género de la mujer”, *Mujer, género y población en México*, México, El Colegio de México.
- Chávez, Ana M. y Ricardo A. Landa (2007) (coord.), *Así vivimos, si esto es vivir. Las jornaleras agrícolas migrantes*, México, CRIM-UNAM.
- Cheal, David (1999), “The One and the Many”, in Graham, Allen, (ed.), *The Sociology of the Family*, Gran Bretaña, Blackwell.
- Chorodow, Nancy (1980), “Maternidad, dominio masculino y capitalismo”, en Eisenstein, Zillah R., (comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México, Siglo XXI.
- Clatterbaugh, Kenneth (1990), *Contemporary Perspectives on Masculinity. Men, Women and Politics in Modern Society*, Boulder, Westview Press.
- Coltrane, Scott (2004), “Fathering. Paradoxes, Contradictions, and Dilemmas”, in Marilyn Coleman y Lawrence H. Ganong (eds.), *Handbook of Contemporary Families. Considering the Past, Contemplating the Future*, California, Thousand Oaks, Sage.
- Connell, Robert W. (2003) (1995), *Masculinidades*, México, UNAM-PUEG.
- _____ (1995), “The Big Picture, Masculinities in Recent World History”, *Theory and Society*, vol. 22, num. 5.
- _____ (1987), *Gender and Power, Society, the Person and Sexual Politics*, Oxford, Polity Press,.
- _____ (2000), *The Man and the Boys*, Berkeley, University of California Press.
- Córdova Plaza, Rosío (2008) (en prensa), *De arrabal extramuros a zócalo de placer, continuidades y cambios en territorios e identidades del turismo homoerótico en el puerto de Veracruz*, en A. López y A. M. Van Broek (eds.), México, UNAM-Conacyt.

- _____ (2003), “Mayates”, “chichifos” y “chacales”, trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz”, en Miano, Marinella (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, INAH-Conacyt.
- _____ (2003), “Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad”, *Revista Mexicana de sociología*, núm. 2, año LXV, México, IIS-UNAM.
- _____ (2005), “Vida en los márgenes: La experiencia corporal como anclaje identitario entre sexoservidores de la ciudad de Xalapa, Veracruz”, *Cuicuilco*, vol. 12, núm 34.
- Cornwall, Andrea A. (2003), “To Be a Man is More Than a Day’s Work, Shifting Ideals of Masculinity in Ado-Odo, Southwestern Nigeria”, en Lisa A. Lindsay y Stephan F. Miescher (eds.), *Men and Masculinities in Modern Africa*, Portsmouth, NH, Heinemann.
- _____ y Nancy Lindisfarne (1994), “Dislocating Masculinity. Gender, Power and Anthropology”, *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London, New York, Routledge.
- Cruz Tome, Brenda A. y Mario Ortega Olivares (2007), “Masculinidad en crisis”, en Ma. Lucero Jiménez Guzmán y Olivia Teno Guerrero (coords.), *Reflexiones sobre empleo y masculinidades*, Cuernavaca, UNAM-CRIM.
- De Antumaño A., T. Tovar y C. González (1996), *Veracruz primer puerta del continente*, México, Empresas ICA y Fundación Miguel Alemán A. C.
- De Barbieri, Teresita (1992), “Sobre la categoría género”, *Revista Interamericana de sociología y ediciones de las mujeres*, núm. 17.
- De Keijzer, Benno (1998), “El varón como factor de riesgo, masculinidad, salud mental y salud reproductiva”, en Elsa Tuñón (coord.), *Género y salud en el sureste de México*, México, Ecosur.
- _____ (2006), “Hasta donde el cuerpo aguante, género, cuerpo y salud masculina”, *La manzana, Revista electrónica internacional de estudios sobre masculinidades*, vol. 1, núm. 1, disponible en www.estudiosmasculinidades.buap.mx
- _____ (1998), “Paternidad y transición de género”, en Beatriz Schmukler (coord.), *Familias y relaciones de género en transformación. Cambios trascendentales en América Latina y el Caribe*, México, Population Council, Edamex.
- _____ (1995), “La salud y la muerte de los hombres”, en Miriam Aidé Núñez Vera; Ma. Araceli González Butrón y Cecilia Fernández Zayas (eds.), *Estudios de género en Michoacán. Lo femenino y lo masculino en perspectiva*, Michoacán, Universidad Autónoma de Chapingo, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- De Oliveira, María Coleta (1999), *Masculinidad en Brasil, dimensión de la reproducción*, en “Curso sobre género y dinámica demográfica del doctorado en

- población y programa de salud reproductiva”, México, El Colegio de México, Conferencia del 24 de octubre.
- De Oliveira, Orlandina (1995), *Las familias mexicanas. IV Conferencia Mundial sobre la Mujer*, Celebrada en septiembre, en Begin, China. Comité Nacional Coordinador, México, Documento mimeografiado.
- De Souza, Adrián (1998), *El sacrificio en el culto de los Orichas*, La Habana, Ifatumó.
- Delgado, Manuel (2007), *Sociedades movedizas, pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.
- Díaz Cervantes, Rufino (2003), “Identidades de género y crisis de masculinidades en comunidades rurales de Michoacán, Puebla y Tlaxcala”, en Beatriz Martínez Corona y Rufino Díaz Cervantes (coords.), *Mujeres rurales, género, trabajo y transformaciones sociales*, Puebla, Colegio de Posgraduados, SIZA-CONACYT, IPM.
- Díaz-Guerrero, Rogelio (1967), *Psychology of the Mexican*, Austin, Austin University Press.
- DIF-IES (2005) Sociales (en línea), *Encuesta nacional de dinámica familiar*, disponible en <http://www.dif.gob.mx>; consultado el 29 de febrero 2008.
- Díaz Rodríguez, Juan (1999), “Esencia y presencia de los tamaulipecos”, *Sociología hoy*, núm. 1, Ciudad Victoria, Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- Dudley, James (1991), “Increasing our Understanding of Divorced Fathers Who Have Infrequent Contact with Their Children”, *Family Relations*, vol. 40, num. 3.
- Dunne, G. John and Marsha Hedrick (1994), “The Parental Alienation Syndrome, an Analysis of Sixteen Selected Cases”, *Journal of Divorce & Remarriage*, vol. 21.
- Elias, Norbert (1970), *Sociología fundamental*, Madrid, Gedisa.
- (1985), “El cambiante equilibrio de poder entre los sexos”, en N. Elias, *Conocimiento y poder*, Madrid, La piqueta.
- Fagetti, Antonella (2003), “El hombre afamado, la construcción social de la masculinidad en San Miguel Acuecomac, Puebla”, en Luz Elena Gutiérrez de Velasco (coord.), *Género y cultura en América Latina*, México, El Colegio de México.
- Faur, Eleonor (2004), *Masculinidades y desarrollo social. Las relaciones de género desde la perspectiva de los hombres*, Unicef Colombia, Aragón.
- Feijóo, Samuel (2007), *Mitología cubana*, La Habana, Letras Cubanas.
- Feldman, Heidi (2009), *Ritmos negros del Perú, reconstruyendo la herencia musical africana*, Lima, PUCP.
- Feraudy, Heriberto (2002), *La Venus lukumi, Oshún la diosa de Oshogbo*, Jalisco, Centro Cultural Afro cubano de Occidente, A. C.
- (2005), *De la africanía en Cuba al ifatismo*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

- _____ (1996), “Algunas reflexiones sobre la interpretación social de la participación de los varones en los procesos de salud reproductiva”, en *Salud reproductiva, nuevos desafíos*, Lima, Universidad Peruana, Cayetano Heredia.
- Figueroa Perea, Juan Guillermo (1997), “Elementos para interpretar la relación entre la salud, la reproducción y la sexualidad en la especificidad de los varones”, *Género y salud*, Lima, Universidad Católica de Perú.
- Foucault, Michel (1998), *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*, New York, Vintage.
- Fuchs, Rachel (2004), “Introduction to the Forum on the Changing Faces of Parenthood”, *Journal of Family History*, vol. 29, num. 4.
- Fuller, Norma (1993), *Dilemas de la femineidad, mujeres de clase media en el Perú*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (1997), *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (1998), “La constitución social de la identidad de género entre varones urbanos de Perú”, en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago, FLACSO-Chile y UNFPA.
- _____ (2001), *Masculinidades, cambios y permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (2000), “Significados y prácticas de paternidad entre varones urbanos del Perú”, en Norma Fuller (ed.), *Paternidades en América Latina*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gagnon, John H. (1980), *Sexualidad y cultura*, México, Editorial Pax.
- Galeano, Eduardo (1982), “Literatura y cultura popular en América Latina, diez errores o mentiras frecuentes”, en Adolfo Colobres (ed.), *La cultura popular*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Gallegos, O. (2006), “Estructura territorial del corredor turístico Veracruz-Boca del Río, México, al inicio del siglo XXI”, tesis de maestría en Geografía, México, UNAM.
- García Díaz, B. (1992), *Puerto de Veracruz*, México, Archivo General del Estado de Veracruz.
- García, Brígida y Olga Rojas (2002), “Cambios en la formación y disolución de las uniones en América Latina”, *Gaceta laboral*, núm. 03, Venezuela, Universidad de Zulia.
- _____ y Orlandina de Oliveira (1995), *Trabajo y vida familia en México*, México, El Colegio de México.
- García Canclini, Néstor (1995), *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo.
- _____ (1989), *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.

- Geertz, Clifford (1994), *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós Básica.
- (1997), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony (1998), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra.
- (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gil Maroño, A. (2002), “Vida cotidiana en Veracruz a fines del siglo XVIII”, en B. García y S. Guerra (coords.), *La Habana/Veracruz. Veracruz/La Habana*, México, Universidad Veracruzana-Universidad de la Habana.
- Giménez, Gilberto (1995), “Introducción. Cultura, identidad y discurso popular”, en Roth Seneff, Andrew y José Lameiras (eds.), *El verbo popular, discurso e identidad en la cultura mexicana*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad ITESO.
- Gluckman, Max Mary Douglas y Robin Horton (1994), *Ciencia y brujería*, Barcelona, Anagrama.
- Gluckman Max (1991) (1944), “La lógica de la ciencia y la brujería africana”, en Max Gluckman y otros, *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona.
- Godelier, Maurice (1980) (1978), “Las relaciones hombre-mujer, el problema de la dominación masculina”, *Teoría*, núm. 5.
- Goffman, Erving (1993), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2001) (1980), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gomáriz, Enrique (1992), “Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas, periodización y perspectivas”, *Ediciones de las mujeres*, núm. 17.
- González Butrón, Ma. Arcelia (1996), *Las mujeres en Michoacán hacia un nuevo amanecer*, Morelia, UMSNH-CEMIF-EMAS.
- González, Luis (1997), *Tomo X. La querencia*, México, Clío-El Colegio Nacional.
- González, Manuel H., “Himno a Tamaulipas”, disponible en www.matamoros.com; consultado en mayo del 2010.
- González, Migene (1976), *Santería, magia africana en Latinoamérica*, México, Diana.
- Grammont, C. de Hubert (2007), “Las empresas, el empleo y la productividad del trabajo en la horticultura de exportación”, en María I. Ortega, Pedro A. Castañeda y Juan L. Sariago (coords.), *Los jornaleros agrícolas, invisibles productores de riqueza. Nuevos procesos migratorios en el noroeste de México*, México, CIAD, Fundación Ford y Plaza y Valdés.
- Gutmann, Matthew C. (2003), *Changing Men and Masculinities in Latin America. United States of America*, United States, Duke University Press.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- _____ (2007), *Fixing Men. Sex, Birth Control, and AIDS in Mexico*, California, University of California Press.
- _____ (2000), *Ser hombre de verdad en la ciudad de México, Ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México.
- _____ (1996), *The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City*, Berkeley, University of California Press.
- _____ (1998), "Traficando con hombres, la antropología de la masculinidad", *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 8.
- Hannerz, Ulf (1996), *Transnational connections*, London-New York, Routledge.
- Harvey, David (1998), *La condición de la posmodernidad. Ensayo sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hall, Stuart (2003), "1. Introducción, ¿quién necesita de 'identidad'?", en Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hawkesworth, Mary (1999) (1977), "Confundir el género. Confounding gender", *Debate feminista*, núm. 20.
- Hearn, Jeff and David Collinson (1994), "Theorizing Unities and Differences Between Men and Between Masculinities"; en Brod, Harry y Michael Kaufman (comps), *Theorizing Masculinities*, London, Sage.
- Heider, Karl G. (1976), "Dani Sexuality, A Low Energy System", *Man*, s. n., 11.
- Héritier, Françoise (1996), *Masculino-femenino. El pensamiento de la diferencia I*, Barcelona, Ariel.
- Hernández Hernández, Oscar Misael (2009), *Descubriendo a los hombres. Masculinidades y relaciones de género en Cd. Victoria*, Ciudad Victoria, Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- _____ (2009), "Neoliberalismo, masculinidades y ex obreros en Ciudad Victoria", ponencia presentada en el II Congreso Regional de Estudios de Género en el Norte de México, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- _____ (2008), "Debates y aportes en los estudios sobre masculinidades en México", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. xxix, núm. 116.
- _____ (2006), "Después de Portes Gil. Hombres y hegemonías de género en Tamaulipas", avances de investigación doctoral, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Herrera Pérez, Octavio (2006), *El fuerte de Casamata y la construcción histórica de la heroica, leal e invicta ciudad de Matamoros*, México, Gobierno Municipal de Matamoros-El Colegio de Tamaulipas.
- _____ (1999), *Breve historia de Tamaulipas*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica.
- Hoghugh, Masud and Long, Nicholas (2004), *Key Concepts. Parenting-An Introduction, Handbook of Parenting*, New Delhi, Sage.

- Horkheimer, Max (1990), *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- INEGI (2003), *Anuario estadístico del estado de Tamaulipas*, Aguascalientes, INEGI.
- (2005), *México en corto. Primer domingo de marzo, día de la familia mexicana*, disponible en www.inegi.gob.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/contenidos/estadisticas/2005/familia05, consultado el 31 de agosto, 2008.
- (2003), *Estadísticas a propósito del día internacional para la violencia contra las mujeres*, disponible en <http://www.inegi.gob.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/contenidos/estadisticas/2003/violencia03.pdf>; consultado el 26 de marzo 2008.
- (2005), *14 de febrero, matrimonios y divorcios en México*, disponible en <http://www.inegi.gob.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/contenidos/estadisticas/2005/matrimonios05.pdf>, consultado el 13 de octubre 2007.
- (1999), *Las familias mexicanas*, 2a. ed. México.
- (2000), *Indicadores de hogares y familias por entidad federativa*, consultado en <http://www.inegi.gob.mx>
- *Estadísticas sociodemográficas/estado conyugal*, Relación divorcios-matrimonios, 1970 al 2005, disponible en <http://www.inegi.gob.mx>; consultado 14 septiembre 2007.
- (2007), *Estadísticas de matrimonios y divorcios 2006*, Aguascalientes, INEGI.
- (2006), *Estadísticas de matrimonios y divorcios 2005*, Aguascalientes, INEGI.
- (2001), *Censo General de Población y Vivienda Sonora*, t. I y t. II, México, INEGI.
- Jackson, Stevi (1999), “Families, Households and Domestic Life”, en Stive Taylor, (ed.), *Sociology Issues and Debates*, London, MacMillan.
- (2008), en línea, disponible en <http://www.inegi.org.mx/lib/olap/general/MDXQueryDatos.asp>; consultado el 5 de noviembre 2008.
- Jahn, Janheinz (1963), *Las culturas neoafricanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, Elizabeth (2005), *Políticas hacia las familias, protección e inclusión sociales. Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales, hacia una nueva agenda de políticas públicas*, Buenos Aires, Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Jiménez Guzmán, María Lucero (2003), *Dando voz a los varones. Sexualidad, reproducción y paternidad de algunos mexicanos*, México, CRIM UNAM.
- y Olivia Teno Guerrero (2007) (coords.), *Reflexiones sobre empleo y masculinidades*, Cuernavaca, UNAM-CRIM.

- José Díaz, Diego (2006), "AIBR". *Revista de Antropología Iberoamericana*, Electrónica vol. 1, núm. 1, Madrid.
- Juárez Hernández. Y. (2006), *Persistencias culturales afrocaribeñas en Veracruz, su proceso de conformación desde la colonia hasta fines del siglo XIX*, Xalapa, Editora de Gobierno.
- Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz (2007), "Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México", Tesis de doctorado en Antropología Social, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Kelly, J. B. y J. Wallerstein (1996), *Surviving the Breakup*, New York, Basic Books, Inc.
- Kimmel, Michael S. (1997), "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", *Ediciones de la mujer*, Isis Internacional, núm. 24.
- _____ y Michael Kaufman (1994), "Weekend Warriors, the New Mens Movement", in Harry Brod and Michel Kaufman (comps.), *Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks, Sage.
- Keijzer, Benno de (1997), "El varón como factor de riesgo. Masculinidad, salud mental y salud reproductiva", en Esperanza Tuñón (coord.), *Género y salud en el sureste de México*, México, UJAT/ECOSUR.
- Koch, Mary Ann y Carol Lowery (1984), "Visitation and the non Custodial Father", *Journal of Divorce*, vol. 8, núm. 2.
- Kosík, Karel (1967) (1963), *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y del mundo)*, México, Grijalbo.
- Labov, William (1970), *The Logic of Nonstandard English*, in Mark Lester (ed.), *Readings in Applied Transformational Grammar*, New York, Holt, Rinehart y Winston.
- Lachatañeré, Rómulo (1992), *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales.
- Laing, R. D. (1994), *El cuestionamiento de la familia*, México, Paidós Studio.
- _____ (2007), *Manual de santería*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales.
- Lancaster, Roger N. (2003), *The Trouble with Nature, Sex in Science and Popular Culture*, Berkeley, University of California Press.
- Lara, Sara M. (2007), "Perfil de los jornaleros migrantes en los campamentos de la costa de Hermosillo", en Ortega, María I., Pedro A. Castañeda y Juan L. Sariego (coords.), *Los jornaleros agrícolas, invisibles productores de riqueza. Nuevos procesos migratorios en el noroeste de México*, México, CIAD, Fundación Ford y Plaza y Valdés.
- Leving, Jeffrey M. and Kenneth A. Dachman (1997), *Father's Rights, Hard Heatting & Fair Advise for every Father Involved in Custody Dispute*, New York, Basic Books.

- Limón, José (1989), “*Carne, Carnales, and the Carnavalesque, Bakhtinian Batos, Disorder, and Narrative Discourses*”, *American Ethnologist*, vol. 16, num. 3.
- Liqueur, Thomas (1991), “The Facts of Fatherhood” en Thorne, Barrie y Marilyn Yalom (ed.) *Rethinking the Family. Some feminist Question*, Stanford, Stanford University Press.
- Llorens, Idalia (2008), *Raíces de la santería*, Minnesota, Editorial Llewellyn.
- Lomnitz-Adler, Claudio (1995), *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz-Planeta.
- Malinowski, Bronislaw (1993), *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Mandelstein, Paul (2006), *Always Dad. Being a Great Father During and After Divorce*, Berkeley, Nolo.
- Marsiglio, William (1998), *Procreative Man*, New York, New York University Press.
- Minello, Nelson (2002), “Masculinidad/es, un concepto en construcción”, *Nueva antropología*, vol. XVIII, núm. 61.
- Miedzian, Myriam (1995), *Chicos son, hombres serán*, Barcelona, Cuadernos Inacabados.
- Molina Campos, Violeta (2008), “Construcción social de la masculinidad, cuidado y padecimiento de cáncer de próstata en varones heterosexuales de Xalapa, Veracruz”, Trabajo recepcional en proceso, Xalapa, Facultad de Antropología.
- , (2008b), “Masculinidad, Reproducción y repercusión de la construcción social de la masculinidad en la vida de los varones”, Avances de investigación, Xalapa, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana.
- Monsiváis, Carlos (2002), *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo.
- Mora, Manuel (2005), “Emoción, género y vida cotidiana, apuntes para una intersección antropológica de la masculinidad”, *Espiral*, núm. 34, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Moreno, José A. (2002), “Los valles agrícolas de Baja California, espacios de agricultura para la exportación” en Arturo León, Beatriz, Canabal y Rodrigo Pimienta (coords.), *Migración, poder y procesos rurales*, México, UAM-Plaza y Valdés.
- Morgan, David (2004), “Men in Families and Households”, in Jacqueline Scott, Judith Treas y Martin Richards (eds.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Families*, Oxford, UK, Blackwell.
- Mosse, George L. (1996), *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, New York Oxford, Oxford University Press.
- Mummert, Gail (2003), “De los estudios de la mujer a los estudios del género en México”, en Gutiérrez de Velasco Luz Elena (coord.), *Género y cultura en América Latina*, México, El Colegio de México.

- Muñiz, Elsa (2002), *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, México, UAM-Unidad Azcapotzalco-Miguel Ángel Porrúa.
- Nanda, Serena (1991), "The Hijras of India", en Morris Freilich; Douglas Raybeck and Joel Shavishinsky (eds.), *Deviance: Cross-cultural Perspectives*, South Hadley, MA: Bergin y Garvey.
- Nava, Regina (1996), "Los hombres como padres en el Distrito Federal a principios de los noventa", Tesis de Maestría en Sociología, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.
- Naveda Chávez-Hita, A. (1987), *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Nehring, Daniel (2005), "Reflexiones sobre la construcción cultural de las relaciones de género", *Papeles de población*, núm. 45.
- Núñez Noriega, Guillermo (1994), *Sexo entre varones, poder y resistencia en el campo sexual*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa-El Colegio de Sonora.
- _____ (2007), *Masculinidad e intimidad. Identidad, sexualidad y sida*, México, Porrúa, UNAM y El Colegio de Sonora.
- Olavarría, José (2001), "Invisibilidad y poder. Varones de Santiago de Chile", en Mara, Viveros; José, Olavarría y Norma Fuller, *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Oppermann, M. (1999), "Sex Tourism", *Annals of Tourism Research*, vol. 26, num. 2.
- Organización Mundial de la Salud (2005), *Estudio multipaís de la oms sobre salud de la mujer y violencia doméstica. Primeros resultados sobre prevalencia, eventos relativos a la salud y respuestas de las mujeres a dicha violencia. Resumen del informe*, Ginebra, OMS.
- Ortiz, Fernando (2001), *Hampa afrocubano. Los negros brujos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- _____ (1951), *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales.
- Paz, Octavio (1959), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pedroso, Lázaro (1995), *Obbedi, cantos a los Orishas, traducción e historia*, Cuba, Artex.
- Pérez, María de Montserrat (2006), "Reflexiones en torno a la custodia de los hijos. La custodia compartida y las reformas de 2004", *Boletín mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año xxxix, núm. 116.
- Plascencia Martínez, Fernando (2004), "La magia como elaboración simbólica del entorno, el caso de Jesús María, Aguascalientes", Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Estado de México, UAM-Unidad Iztapalapa.

- Pollock, Linda (1990), *Los niños olvidados. Relaciones entre padres e hijos de 1500 a 1900*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ponce, Dolores, et al. (1991), “Lentas olas de sensualidad” en *El Nuevo arte de amar. Usos y costumbres sexuales en México*, México.
- Portes Gil, Emilio (1972), *Raigambre de la revolución en Tamaulipas. Autobiografía en acción*, México, Edición del autor.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2008), *Índice de desarrollo humano municipal en México 2000-2005*, México, PNUD.
- Propin E., Sánchez A. (2007), “Tipología de los destinos turísticos preferenciales en México”, *Cuadernos de turismo*, núm. 019, España, Universidad de Murcia.
- Quilodrán, Julieta (2008), “Los cambios en la familia vistos desde la demografía; una breve reflexión” *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 23, núm. 1, pp. 7-20.
- Ramírez, Santiago (1977), *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*, México, Grijalbo.
- Ramírez Rodríguez, Juan Carlos (2006), “¿Y eso de la Masculinidad?: Apuntes para una Reflexión” en *Debate sobre las Masculinidades: poder, Desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*.
- Ramos Aguirre, Francisco (2007) [1989], *La cuera tamaulipeca*, 3a. ed., Ciudad Victoria, Edición de autor.
- Ramos Aguirre, Francisco (2006) [2003], *Los Alegres de Terán*, 3a. ed., México, Conaculta.
- Ramos, Samuel (1934), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana.
- Rascón Martínez, Gloria Luz (2007), “Cómo seguir siendo hombre en medio de la crisis económica”, en Ma. Lucero Jiménez Guzmán y Olivia Teno Guerrero (coords.), *Reflexiones sobre empleo y masculinidades*, Cuernavaca, UNAM-CRIM.
- Rendón Gan, Teresa (2003), *Trabajo de hombres y trabajo de mujeres en el México del siglo XX*, México, UNAM-CRIM-PUEG.
- Ribeiro, Gustavo Lins (1987), “¿Cuánto más grande mejor? Proyectos de gran escala, una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos”, *Desarrollo económico, Revista de ciencias sociales*, vol. 27, núm. 105.
- Ribeiro, Manuel y Raúl Eduardo López Estrada (1994) (eds.), *Perspectivas y prospectivas de la familia en América del Norte*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Trabajo Social.
- Ribeiro, Manuel (2006), “Conciliación entre el trabajo doméstico y la familia. Participación de los varones en la vida doméstica” en, Manuel Ribeiro y Raúl López, (eds.) *Tópicos selectos en políticas de bienestar social*. t. 1, México, Gernika.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Robertson, Steve (2006), "I've been Like a Coiled Spring this last Week, Embodied Masculinity and Health", *Sociology of Health & Illness* 28 (4).
- Rodríguez, Gabriela y Benno de Keijzer (2002), *La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinos y campesinas*, México, Libros Para Todos, Population Council.
- Rodríguez, Yuriria (2007), "La interpelación del sujeto, género y erotismo en hombres jóvenes de la Ciudad de México", en Ana Amuchástegui y Ivonne Szasz (coords.), *Sucede que me canso de ser hombre. Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, México, El Colegio de México.
- Rogoff, B. (1993), *Aprendices del pensamiento, el desarrollo cognitivo en el contexto social*, Barcelona, Paidós.
- Rojas Marcos, Luis (1999), *La pareja rota. Familia, crisis y superación*, Madrid, Espasa.
- Rotundo, Anthony (1993), *American Manhood. Transformations in Masculinity from the Revolution to the Modern Era*, New York, Basic Books.
- Rubin, Gayle (1986) (1975), "El tráfico de mujeres, notas sobre la 'economía política' del sexo", en *Nueva Antropología*, vol. vii, núm. 30.
- Rulfo, Juan (1955), *Pedro Páramo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sabo, Don (2000), *Comprender la salud de los hombres. Un enfoque relacional y sensible al género*, Washington, D.C., OPS y Harvard Center for Population and Development Studies.
- Sánchez Báez, Genaro (1984), *Vaquero. Panegírico del vaquero mexicano*, Ciudad Victoria, Dirección General de Asuntos Culturales de Tamaulipas.
- Saldívar Arellano, Juan Manuel (2009), "Sincretismo e imaginario religiosos, la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz", Tesis de licenciatura en Sociología, Ciudad Victoria, Universidad Autónoma de Tamaulipas-UAM de Ciencias, Educación y Humanidades.
- Salguero, Alejandra y Gilberto Pérez (2008), "La paternidad en los varones, Una búsqueda de identidad en un terreno desconocido. Algunos dilemas, conflictos y tensiones", *Revista Internacional de Estudios sobre Masculinidades*, vol. iii, núm. 4.
- Salguero, Alejandra (2006), "Identidad, responsabilidad familiar y ejercicio de la paternidad en varones del Estado de México", *Papeles de población*, núm. 48.
- _____ (2008), "Ni todo el poder ni todo el dominio, identidad en los varones, un proceso de negociación entre la vida laboral y familiar", en Juan Carlos Ramírez Rodríguez y Griselda Uribe Vázquez (coords.), *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*, México, Plaza y Valdés.
- _____ (2002) "Significado y vivencia de la paternidad en el proyecto de vida de los varones", Tesis de doctorado en Sociología, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.

- Salles, Vania y Rodolfo Tuirán (1998), “Cambios demográficos y socioculturales, familias contemporáneas en México”, en Beatriz Schmukler, *Familia y relaciones de género en transformación*, México, Edamex.
- Scott, Joan Wallach (2008), *Género e historia*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Schechner, Richard (1988), *Essays on Performance Theory*, United Kingdom, Routledge.
- Schmukler, Beatriz (1989), “Negociaciones de género y estrategias femeninas en familias populares” (1) *Revista Paraguaya de Sociología*, año 26. núm. 74, enero-abril, Paraguay.
- Scott, Joan W. (1990), “El género, una categoría útil para el análisis histórico” en, J. S. Amelang y M. Nash (comps), *Historia y género, las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnánim.
- Segal, Lynne (1994), *Straight Sex, Rethinking the Politics of Pleasure*, Berkeley, University of California Press.
- Segall, Lynn (1990), *Slow motion. Changing Masculinities, Changing Men*, London, Virago Press.
- Seidler, Víctor (2000), *La sin razón masculina. Masculinidad y teoría social*, México, PUEG-UNAM, CIESAS y Paidós.
- Sever, Charlie (2005), *Género y deporte, Integrar la equidad de género en los proyectos deportivos*, Cosude.
- Sheets, Virgil, L. y Stanford L. Braver (1996), “Gender differences in satisfaction with divorce settlements” *Family Relations*, Academic Research Library vol. 45, núm. 3.
- Signorelli, Amalia (1987), “Cultura popular y cultura de masas, notas para un debate”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 1, núm. 002, México.
- Soumonni, Elisée (2001), *Dahomey y el mundo atlántico*, Río de Janeiro, Centro de Estudios Afroasiáticos.
- Southerton, Dale (2006), “Analysing the Temporal Organization of Daily Life, Social Constraints, Practices and Their Allocation”, *Sociology*, vol. 40, num. 3.
- Strathern, Andrew (1984), *A Line of Power*, New York, Tavistock Publications.
- Thompson, Ross A. (1994), “The Role of the Father After Divorce”, *Journal The Future of Children*, The Woodrow Wilson School of Public and International Affairs at Princeton University and the Brookings Institution, vol. 4, num. 1.
- Turner, Victor (1980), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- Varela, Julia (1994), “Prólogo”, en N. Elias, *Conocimiento y poder*, Madrid, Gedisa.
- Velasco, Laura (2000), “Migración, género y etnicidad, Mujeres indígenas en la frontera de Baja California”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1.

- Velásquez, Catalina (2006), *Santería cubana*, México, Editores Mexicanos Unidos, S. A.
- Vendrell Ferré, Joan (2002), “La masculinidad en cuestión, reflexiones desde la antropología”, *Nueva Antropología*, vol. 18, núm. 61.
- Viveros Vigoya, Mara, “Dionisios negros, estereotipos sexuales y orden racial en Colombia”, disponible en <http://odr.uniandes.edu.co> consultado el 15 de febrero del 2010.
- _____ (2001), “Masculinidades. Diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia”, en Mara Viveros, José Olavarría y Norma Fuller, *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- _____ (2002), *De quebradores y cumplidores, sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- _____ (2001), “Contemporary Latin American Perspectives on Masculinity”, *Men and Masculinities*, vol. 3, num. 3.
- Wainerman, Catalina (2003), “Familia, trabajo y género”, en Un mundo de nuevas relaciones, Buenos Aires, FCE/UNICEF.
- Walzer, Susan (2004), “Encountering Oppositions. A Review of Scholarship About Motherhood”, in Marilyn Coleman y Lawrence H. Ganong (eds.), *Handbook of Contemporary Families. Considering the Past, Contemplating the Future*, Thousand Oaks, California, Sage.
- Weeks; Jeffrey (1998), *Sexualidad*, México, Paidós y UNAM /PUEG.
- Wenger, Etienne (2001), *Comunidades de práctica. Aprendizaje, significado e identidad*, Barcelona, Paidós.
- West, Candace y Don H. Zimmerman (1999), “Haciendo género”, en Stimpson, Catherine (comp.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, FCE.
- Williams, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península.
- Wonders, N. and R. Michalowsk (2001), “Bodies, Borders, and Sex Tourism in a Globalized World, A Tale of Two Cities-Amsterdam and Havana”, *Social Problems*, vol. 48, num. 4.



Masculinidades en el México contemporáneo
terminó de imprimir en abril de 2011