



Masculinidades y equidad de género en América Latina

Teresa Valdés y José Olavarría (eds.)





FLACSO
CHILE
Biblioteca

301.444
V145 marc
c.3.

MASCULINIDADES Y EQUIDAD DE GENERO EN AMERICA LATINA

Teresa Valdés

José Olavarría

(eds.)



MFN = 1713

Masculinidades y equidad de género en América Latina

Las opiniones que los trabajos presentan, así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de FLACSO ni de las instituciones a las cuales se encuentran vinculados.

Ninguna parte de este libro/documento, incluido el diseño de la portada, puede ser reproducida, transmitida o almacenada de manera alguna ni por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, químico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin autorización de FLACSO.

305 Valdés, Teresa; Olavarría, José, eds.
V145 Masculinidades y equidad de género en
América Latina.
Santiago, Chile; FLACSO-Chile, 1998
284 p. Serie libros FLACSO
ISBN: 956-205-122-6

1. MASCULINIDAD 2. ESTUDIO DE GENERO
3. IDENTIDAD MASCULINA 4. SEXUALIDAD 5.
RELACIONES AFECTIVAS 6. COMPORTAMIENTO
SEXUAL 7. CHILE 8. PERÚ 9. BRASIL 10. MEXICO
11. NICARAGUA 12. COLOMBIA 13. AMERICA
LATINA

© 1998, FLACSO-Chile. Inscripción N° 105.759 Prohibida su reproducción.
Editado por FLACSO-Chile, Leopoldo Urrutia 1950, Ñuñoa, Santiago.
Teléfonos: (562) 225 7357 - 225 9938 - 225 9655 Fax: (562) 225 4687

Casilla electrónica: flacso@flacso.cl

FLACSO-Chile en Internet: <http://www.flacso.cl>

Producción editorial: Teresa Valdés y Marcela Zamorano
Diagramación interior: Mirta Monroy y Marcela Contreras, FLACSO-Chile
Traductores: Jennifer Metcalfe, Nair Araya Ferreira y Fernando Blanco
Diseño portada: Osvaldo Aguiló
Impresión: LOM Ediciones.

INDICE

Presentación	5
Introducción	7
Capítulo I	
Construcción social de la masculinidad en América Latina	
Ser hombre en Santiago de Chile: a pesar de todo, un mismo modelo <i>Teresa Valdés – José Olavarría</i>	12
Quebradores y cumplidores: biografías diversas de la masculinidad <i>Mara Viveros</i>	36
La Constitución social de la identidad de género entre varones urbanos del Perú <i>Norma Fuller</i>	56
Comentarios <i>Josep-Vicent Marqués</i>	69
Capítulo II	
Masculinidades, cuerpo y sexualidad	
El imperialismo y el cuerpo de los hombres <i>Robert W. Connell</i>	76
Sexualidad e identidad masculina: impases y perspectivas de análisis <i>Ondina Fachel</i>	90 ✓
✓ Hacia una economía política del cuerpo: construcción de la masculinidad y la homosexualidad masculina en Brasil <i>Richard Parker</i>	106
Capítulo III	
✓ Masculinidades, violencia y poder	
Masculinidades y violencia desde un programa de acción en México <i>Eduardo Liendro Zingoni</i>	130
El grupo de hombres contra la violencia de Nicaragua	137

Jairo Sequeira

Capítulo IV

Masculinidades y salud sexual y reproductiva

Decisiones Reproductivas y dinámicas conyugales. El caso de la elección de la esterilización masculina 146

Mara Viveros

Jóvenes varones en Lima: dilemas y estrategias en salud sexual 158

Carlos Cáceres

Algunas propuestas analíticas para interpretar la presencia de los varones en los procesos de salud reproductiva 175

Juan Guillermo Figueroa

Capítulo V

Masculinidades hegemónicas, subordinadas y alternativas

✓ Ser hombre homosexual en Chile 200

Rolando Jiménez

El desarrollo (de género) del subdesarrollo (de género): la producción simultánea de masculinidades hegemónicas y dependientes en Europa y Estados Unidos 207

Michael S. Kimmel

Identidades étnicas subordinadas e identidades masculinas hegemónicas 218

Isabel Hernández

Masculinidades hegemónicas: trampas y resistencias al cambio 230

Gonzalo Pérez

Capítulo VI

Machismo y cultura latinoamericana

El machismo 238

Matthew C. Gutmann

Reflexiones sobre el machismo en América Latina 258

Norma Fuller

Conclusiones de los grupos de trabajo 268

PRESENTACION

Con gran entusiasmo, el Equipo de Apoyo Técnico del Fondo de Apoyo Técnico del Fondo de Población de las Naciones Unidas para América Latina y El Caribe se suma a los esfuerzos de FLACSO y la Fundación Ford para presentar este documento, reflejo de los últimos avances en investigación sobre género y masculinidad, a partir de experiencias provenientes de diversos países de la región. Estas experiencias fueron compartidas en la Conferencia Regional “La Equidad de Género en América Latina y El Caribe: desafíos desde las identidades masculinas”, realizada en Santiago, Chile, en junio de 1998.

La reunión constituyó un importante aporte a las actividades de asistencia técnica internacional realizada por expertos de diversos organismos de Naciones Unidas así como por organizaciones no gubernamentales. Desde la perspectiva del Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA), y en el contexto de la prioridad asignada a la temática de género, las reflexiones sobre masculinidad y equidad no sólo enriquecen el carácter interdisciplinario de la asistencia sino que además contribuyen a llenar importantes vacíos de conocimiento con los que nos enfrentamos cotidianamente.

La discusión de esta temática constituye un paso adelante hacia la autosuficiencia técnica de los países, proceso apoyado por el UNFPA mediante la identificación de instituciones y expertos en temas específicos y un posterior trabajo conjunto, con el fin de ir conformando una sólida base de recursos humanos disponible para asistir a los gobiernos. Para ello, necesitamos conocer a los investigadores y técnicos quienes, desde cada país aportan con su quehacer profesional para ampliar la base de conocimientos y estrechar vínculos. Creemos que la colaboración mutua y el estímulo que ha significado la realización de la conferencia regional y la producción de este documento fomentarán mayores redes de intercambio, permitiendo profundizar y socializar los nuevos hallazgos y las nuevas interrogantes.

El Equipo de Apoyo Técnico del UNFPA comparte la satisfacción de haber ayudado a impulsar esta iniciativa en torno al estudio de las masculinidades, especialmente desde la perspectiva de los propios varones. Una mayor comprensión de los conceptos involucrados en esta dimensión de las relaciones de género indudablemente aportará beneficios significativos para el desarrollo de políticas, programas y proyectos de población, en particular en el área de las complejas relaciones entre sociedad, cultura y salud sexual y reproductiva.

Joop Alberts
Director
Equipo de Apoyo Técnico
UNFPA-América Latina y El Caribe

INTRODUCCION

Este libro reúne las ponencias y conclusiones de la Conferencia Regional "La equidad de género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas", realizada en Santiago de Chile entre los días 8 y 10 de junio de 1998.

Al acercarse un nuevo siglo y cuando el que termina se ha caracterizado por importantes transformaciones en la posición de la mujer en las sociedades de todo el mundo, la pregunta por la equidad de género requiere respuestas urgentes.

En el ámbito de la investigación científica, los estudios de género han acumulado gran cantidad de publicaciones, las que se han ido extendiendo desde los países del primer mundo hacia todos los rincones de la tierra. Sin embargo, mayoritariamente han sido realizados desde las preguntas formuladas por mujeres y son lentos los avances en la integración de una mirada masculina. La necesidad teórica de llevar a cabo estudios de género que se sitúen en toda la complejidad de un sistema de relaciones que involucra mujeres y hombres constituye aún un desafío.

Esta situación no se produce porque falte visión teórica o de instrumental analítico, sino muy especialmente por el escaso interés de científicos varones de pasar de ser sujeto a objeto de estudio y de cuestionar las relaciones de género y las formas de masculinidad vigentes.

No obstante, en las últimas décadas se han incrementado los estudios sobre hombres, identidades masculinas y masculinidades, como lo documentan diversas publicaciones¹ principalmente en los países del hemisferio norte, y paulatinamente en los del sur.

En el ámbito de la acción política, que apunta a la transformación de las relaciones de poder en la sociedad, los actores involucrados pugnan por el cambio desde hace décadas; muy especialmente el movimiento feminista y los movimientos de mujeres, en general, así como los organismos de Naciones Unidas. No es ajena a esa acción la presencia de la problemática de género en la agenda pública de cientos de países, particularmente en América Latina y el Caribe, y el decidido apoyo de los gobiernos en las Conferencias sobre Población y Desarrollo (El Cairo 1994) y sobre la Mujer (Beijing 1995).

¹ Ver los textos mencionados en Valdés, T. y J. Olavarría (eds) (1997) Masculinidad/es: Poder y Crisis, Ediciones de las Mujeres N° 24, Isis Internacional, FLACSO, Santiago de Chile.

Sin embargo, los avances logrados por las mujeres, a nivel individual y colectivo, encuentran como barrera permanente el desinterés de la mayoría de los varones por participar en la construcción de una cultura igualitaria. Si bien se hacen visibles los efectos nocivos que el sistema de relaciones de género imperante tiene sobre hombres y mujeres, ello no se traduce en motivación suficiente para promover el cambio.

El mundo asiste a una globalización creciente y también a tremendas transformaciones culturales, a veces de gran velocidad. Los sujetos individuales, en sus circunstancias particulares, no necesariamente se adaptan a tal vorágine.

Mujeres Las modificaciones iniciadas por las mujeres han tenido, naturalmente, consecuencias en las vidas de los varones y todo un orden ha entrado en crisis. La intimidad, el ámbito de lo privado se ha vuelto público, se han problematizado las relaciones que antes protegía un velo cultural. Se ha vuelto objeto de política lo que antes se resolvía en la casa, donde existía una clara asignación de autoridad. La violencia doméstica y sexual, reconocida hoy día como violación de los derechos humanos, pone el dedo en la llaga en una armazón cultural que genera más problemas que los que resuelve.

En este contexto nació la idea de llevar a cabo esta Conferencia sobre las identidades masculinas latinoamericanas y las posibilidades de avanzar en la equidad entre los géneros en la región. Con el patrocinio de la Fundación Ford (Chile), en 1995 se habían iniciado proyectos de investigación exploratoria sobre identidades masculinas en Colombia, Perú y Chile y se había creado una pequeña red de intercambio que apoyaba tales trabajos. Completada una primera fase de investigación pareció pertinente dar a conocer los resultados de las mismas, convocar a otros investigadores e investigadoras, y también a quienes compartían la preocupación por el cambio a partir de problemas específicos. Con este objeto, y a partir de colaboraciones anteriores, se compartió la idea con el Equipo de Apoyo Técnico para América Latina y el Caribe del Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP/UNFPA) y se diseñó una propuesta.

Aprobada la idea y el apoyo financiero de estos organismos, se unió a esta iniciativa la Fundación MacArthur. El concurso de esas instituciones y la coordinación realizada por el Área de Estudios de Género de FLACSO-Chile hicieron posible su materialización.

La Conferencia tuvo los siguientes objetivos:

- entregar un estado del arte de la investigación sobre identidades masculinas en América Latina;
- favorecer el intercambio entre investigadores/as de las identidades masculinas y profesionales involucrados/as en programas de acción con hombres;
- favorecer el intercambio de experiencias de acción con hombres entre distintos países de la región; y

- generar un espacio de debate que problematizara la relación entre masculinidad, política y políticas públicas.

Para lograr estos objetivos se identificó un conjunto de seis grandes temas a debatir sobre la base de ponencias presentadas por especialistas. Posteriormente se trabajó en pequeños grupos, según los intereses específicos de los participantes.

Se eligió los temas de cada panel considerando la existencia de conocimiento acumulado, por una parte, y también su relevancia para la comprensión de los problemas más acuciantes que presentan hoy día los modos de ser masculinos. Sin duda, fue necesario restringir y priorizar los temas, pero se incluyó los que la experiencia de investigación de las/os organizadores mostraban como más relevantes. Un sólo tema no pudo ser incluido por no encontrar a quien lo hubiera investigado en América Latina: las masculinidades y su relación con la política. No fue posible identificar algún cientista político, sociólogo o antropólogo que hubiera problematizado esta relación.

Se convocó a investigadores e investigadoras del hemisferio norte y de América Latina, a profesionales del UNFPA, a hombres involucrados en el trabajo con hombres. Participaron más de ochenta personas, en su mayoría hombres, procedentes de España, Estados Unidos, Australia, México, Jamaica, Haití, Barbados, República Dominicana, Cuba, Guatemala, Nicaragua, Venezuela, Colombia, Brasil, Perú, Bolivia, Uruguay, Argentina y Chile. El interés despertado por la Conferencia, en los debates y trabajos de grupo, representa un buen augurio en cuanto a las perspectivas de cambio desde los varones.

Este libro reúne las ponencias presentadas y las conclusiones de los grupos de trabajo expuestas en la sesión plenaria con que finalizó la Conferencia. Cada capítulo corresponde a un panel. Las ponencias fueron revisadas por los autores. En algunos casos, el texto corresponde a una versión editada de la presentación realizada oralmente. Ello resulta en una cierta heterogeneidad en los estilos de los trabajos, pero corresponde a lo que efectivamente se dio en la Conferencia, en la que participaron tanto investigadores/as como profesionales que trabajan con varones. Las conclusiones del trabajo de grupos corresponden a la edición de la transcripción de la presentación de los relatores.

La publicación de este libro apunta a divulgar los aportes de panelistas y participantes en el trabajo de grupos y de este modo contribuir a la reflexión sobre las masculinidades y el cambio en las relaciones de género en América Latina y el Caribe. Asimismo, pretende convocar a más cientistas sociales a continuar con esta tarea y, muy especialmente, a todos los varones comprometidos con la construcción de una sociedad igualitaria para que enriquezcan su quehacer y lo multipliquen.

CAPITULO I

CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MASCULINIDAD EN AMÉRICA LATINA

COORDINADOR: JOSÉ MIGUEL GUZMÁN
EQUIPO DE APOYO TÉCNICO – UNFPA

SER HOMBRE EN SANTIAGO DE CHILE: A PESAR DE TODO, UN MISMO MODELO

Teresa Valdés

José Olavarría

Este trabajo presenta algunos resultados de la investigación "Construcción social de la masculinidad en Chile. Crisis del modelo tradicional"¹. Realizada sobre la base de relatos de vida, incluyó dos grandes ámbitos de estudio: por una parte, la construcción de identidades masculinas, y por otra, las relaciones de poder en el seno de la pareja, en especial en la sexualidad y la reproducción.

En el marco de esta Conferencia, se expone aquí aquellos resultados relativos a la construcción de identidades junto con aquellos elementos de las relaciones de pareja que abundan o contribuyen a la comprensión de esas identidades, entendidas como el sistema unitario de representaciones de sí, elaboradas a lo largo de la vida de las personas, a través de las cuales se reconocen a sí mismas y son reconocidas por los demás como individuos particulares y miembros de categorías sociales distintivas (Lagarde 1992).

Para la comprensión de estos resultados, es pertinente, sin embargo, resaltar algunas particularidades de la sociedad chilena. En primer lugar, su relativa homogeneidad cultural, en comparación con otros países de la región latinoamericana, como Perú y Colombia. También, la vigencia de ciertos modelos hegemónicos que son reproducidos cotidianamente desde las instituciones sociales y de transmisión cultural. Por otra parte, los diecisiete años de dictadura militar, que junto con reforzar el conservadurismo y los modelos identitarios basados en el honor y la patria, más allá de las consecuencias que tuvieron en los planos económico, político y cultural, en la vida cotidiana de todos los chilenos y chilenas, dejaron marcas importantes en la vivencia identitaria de muchos de los hombres entrevistados.

Otra particularidad a destacar es lo que podríamos llamar un "estilo cultural nacional" que mantiene una dualidad entre "discursos" que apuntan a modelos más bien tradicionales, y prácticas autónomas de esos mandatos. El material analizado procede de "discursos", obtenidos en situación de entrevista cara a cara, mediados, por tanto, por las estructuras sociales y las expectativas e idealizaciones que validan la propia experiencia. En consecuencia, lo que aquí se expone está situado en el ámbito del discurso y de la presentación de sí mismo y no expresa las prácticas de los entrevistados sino parcialmente.

¹ Esta investigación se llevó a cabo en la ciudad de Santiago, con hombres en tres etapas diferentes de vida y de dos sectores sociales: medio alto (profesionales universitarios, gerentes, empresarios) y bajo (obreros, servicios personales, trabajadores informales), todos ellos con hijos y casi todos emparejados en la actualidad.

Por otra parte, este “estilo nacional” tiende a ser introvertido, tímido, poco expresivo, temeroso de sobrepasar barreras de buena conducta. A ello se agrega que los varones chilenos no hablan regularmente de sí mismos y menos aún de temas que apuntan a dimensiones íntimas de su identidad. Incluso se percibe cierta falta de vocabulario y lenguaje para describir situaciones y emociones de la intimidad, especialmente entre los varones de sectores populares. Todo esto representó dificultades para la obtención de los testimonios, más allá de todas las garantías de anonimato y de reserva respecto de sus antecedentes personales.

Las entrevistas fueron realizadas por varones y ello se tradujo también en un desafío, por cuanto en algunos casos se apreció el temor a hablar de ciertos temas, tal vez de exponerse frente a otro hombre. A veces, los propios entrevistadores no se atrevieron a explorar con mayor profundidad para no herir sentimientos o traspasar tópicos acuerdos de respeto masculino (como, por ejemplo, hacer llorar a otro hombre).

Esta ponencia presenta, en primer lugar, la construcción social del “ser hombre” en su versión hegemónica, estereotipada y cómo los entrevistados se identifican y diferencian en relación con ella. En segundo lugar, describe las percepciones que los entrevistados tienen sobre la sexualidad y su importancia en la construcción de su identidad masculina. En tercer lugar, aborda la problemática del trabajo y cómo se relaciona con la imagen de ser hombre digno. Y finalmente, relata cómo el ser proveedor constituye la carga que el modelo hegemónico pone sobre sus hombros. En cada uno de estos temas se señalan las diferencias que se aprecian entre los entrevistados de sectores populares y de sectores medios altos.

“Ser hombre”

El análisis de los relatos permite apreciar que los varones entrevistados llegan a identificarse como tales a partir de ciertos mandatos sociales que conforman un modelo predominante en la sociedad, que se encarna y subjetiviza en los propios hombres. Ellos se reconocen pertenecientes a un campo identitario y a una comunidad genérica.

Esta forma predominante de ser hombre -y los mandatos que le dan sentido- son asumidos en primera persona -yo soy ...- y convertidos en verdades. En torno al significado de “ser hombre” se estructura un discurso plenamente internalizado, experimentado en su subjetividad, en sus vivencias, en el “sentirse hombre”.

Como todo proceso de socialización temprana, aquellos elementos que orientan al niño a ser varón -en el ámbito de su familia y en su entorno social- no son conscientes para los entrevistados. Casi la totalidad de los varones siente que desde siempre han sido hombres, que tienen pene, que así nacieron y eso es suficiente, los

identifica y distingue de las mujeres. *"De partida, uno nació con el sexo hombre y bien puesto está, no me sobra ni me falta nada"* (Carlos, 56 años, popular).

No obstante, más allá de esta afirmación básica, a través del proceso de socialización fueron incorporando pautas sobre cómo se es hombre en la sociedad en que viven, y cuáles son los mandatos sociales que dan a sus vivencias, sentires y prácticas un sentido subjetivo que los identifica como varones.

Si bien, para los varones entrevistados, ser hombre tiene su origen en una característica biológica -tener pene- las pautas internalizadas les dicen que son incompletos, que la plenitud se logra en la adultez, luego del tránsito desde la infancia por un conjunto de experiencias o "pruebas". Un hombre en todo su sentido llega a serlo al cumplir ciertas etapas, al desarrollar ciertos atributos, al desempeñar ciertos roles. Todo ello en forma continua, a riesgo de dejar de encarnar la condición de hombre pleno (Gilmore 1994; Connell 1995; Fuller 1997).

¿Cuáles son los atributos de este modelo de "ser hombre" según los relatos registrados?

* Ser hombre es ser activo y da derechos. El hombre es la ley en su casa: su mujer e hijos le deben obediencia, es el jefe del hogar, el proveedor, el responsable de su familia y de quienes están a su cargo. *"El ser hombre te da derecho a tener mujeres, a compartir la vida..."* (Chucho, 27 años, popular); *"Trabajar, para mí, es lo más grande, porque así yo puedo lucrarme personalmente, puedo alimentar a mi familia, puedo aspirar a comprar o desarrollarme como padre. Me ha dado un montón de satisfacciones y más aún porque trabajo en forma independiente, eso es más encachado² todavía"* (Pancho, 27 años, popular).

* El hombre es un persona autónoma, libre, que trata de igual a igual a los otros hombres, que no debe disminuirse. Debe dar siempre la sensación de estar seguro, de saber lo que hace. *"Llevar los pantalones bien puestos, y bajo ninguna circunstancia depender de una mujer"* (Loco Soto, 69 años, popular).

* El varón debe ser fuerte, no tener miedo, no expresar sus emociones ni llorar, salvo en situaciones en que el hecho de hacerlo reafirma su hombría. *"Salir a afrontar las situaciones peligrosas, las situaciones difíciles de la casa, porque para eso fue hecho el hombre ... si hay peligro, yo soy el que tengo que estar al frente... para proteger a mi familia"* (Loco Soto, 69 años, popular); *"Es una persona capaz de afrontar muchas responsabilidades, de no quebrarse frente a los problemas, el respaldo último de la cuestión"* (Juan, 32 años, sector medio alto); *"El hombre que es capaz de llorar, eso también es de hombre, que es capaz de pensar que en esta vida hay errores..."* (Eugenio, 45 años, sector medio alto).

² Encachado: atractivo/a, elegante.

* El hombre es de la calle, del trabajo; ese es su lugar, le aburre la casa; la mujer es de la casa, no hace lo que es de responsabilidad de la mujer. La mujer complementa al hombre. También lo describen Gilmore (1994) y Fuller (1997) para el Mediterráneo y el Perú. *"Yo encuentro que trabajar es más rico que estar acá en la casa"* (Fabio, 25 años, popular); *"Para mí, trabajar significa hacer algo; la persona no puede estar sin hacer nada, el hombre no es de la casa es de la calle, del trabajo"* (Héctor, 29 años, popular).

* Los hombres son heterosexuales, les gustan las mujeres, las desean; deben conquistarlas para poseerlas y penetrarlas. La naturaleza del hombre, su animalidad, le señala que el deseo puede ser más fuerte que su voluntad. El hombre se empareja con una mujer, es padre y tiene familia. *"Me sentía más hombre, más líder, porque ya había tenido relaciones.... porque ya podía comentar con mis amigos que había tenido relaciones sexuales"* (Ronni, 21 años, popular); *"El sexo significa saciarse uno, porque uno siente un deseo y tiene que saciarse con alguna mujer"* (Chucho, 27 años, popular); *"Lo sexual está en la naturaleza de uno. Yo tengo un 70 o 90 y tantos por ciento de animal y, por ende, la naturaleza sexual está presente en todo. Lo sexual es animalidad básicamente"* (David, 43 años, sector medio alto).

Todos los entrevistados aprendieron desde niños que ser hombre es importante, es una "gracia" que han recibido y deben sentirse orgullosos por ello, como lo ha señalado Marqués (1997). *"Haber sido hombre para mí significa algo grande, que me dio el Señor ... haber sido hombre, le doy gracias al Señor que me haya hecho hombre"* (Héctor, 29 años, popular). Los demás, especialmente quienes están bajo su autoridad o dominio, les hacen sentir que son importantes. *"Tú empiezas a valorizarte desde chico.. y así como va pasando el tiempo, te vas sintiendo más hombre"* (Chucho, 27 años, popular).

Más allá de estos atributos, el mandato hegemónico tiene un contenido moral muy significativo: ser hombre es ser recto, responsable, le obliga a comportarse correctamente. *"No ser mentiroso ni ladrón..."* (Mauricio, 32 años, sector medio alto). Es ser digno y solidario, especialmente con su familia, sus amigos y con los más débiles. Debe proteger a los niños, las mujeres y los ancianos -personas débiles-, especialmente a los que están bajo su dominio. El hombre empeña su palabra, la "palabra de hombre" y para demostrar que es de fiar debe sostener su palabra (Stern 1995). *"El tipo que está firme en sus valores, el que no cambia una cosa por conveniencia... que es firme en sus convicciones"* (Lisandro, 68 años, sector medio alto). Se trata de la "hombría", lo que es un verdadero hombre. *"Uno pasa a ser como la cabeza de la familia, del hogar, como el que de alguna manera va orientando, va guiando y se sacrifica; y lucha por ellos... es una enorme responsabilidad ser hombre"* (Hermano, 36 años, popular); *"Yo lo relaciono con ser caballero, ser noble"* (Franco, 41 años, sector medio alto); *"Los hombres son fieles, leales"* (David, 43 años, sector medio alto). No cumplir con estas pautas de conducta es ser "poco hombre".

Ser hombre de este modo lo hace digno frente a sí mismo y a los demás. Establece un tipo de convivencia, que emerge de un deber ser masculino y orienta las relaciones entre los varones y de éstos con las mujeres. Esta identidad se transforma en mandato ineludible, que organiza la vida y las prácticas de los hombres.

Pero hacerse hombre con estas características es un proceso difícil y doloroso, como ya lo describió Kaufman (1997); tiene cargas y responsabilidades que hay que asumir. Implica deberes, aunque también prerrogativas. De hecho, es un proceso continuo, nunca se completa como proceso. *“Ser hombre implica mucha limitación y mucha responsabilidad; si yo me quedo cesante en mi casa queda la ‘cagada’³ me echan de la casa porque vivimos de mi sueldo...”* (Juan 32 años, sector medio alto); *“El hombre que no pasa tribulaciones, que no sabe lo que es pasar hambre, frío... no está capacitado para enfrentarse a las dificultades y las elude... para mí un compadre que elude... ese compadre no es hombre, porque le falta la parte de la responsabilidad”* (Carlos, 56 años, popular).

En sus relatos, después de un período de tránsito y pruebas, a partir de la infancia/adolescencia, los varones sintieron que eran hombres (adultos): habían conocido el sufrimiento; sentían, pensaban y hablaban como hombres; fueron aceptados por los otros hombres como iguales; les gustaban las mujeres y habían tenido sexo con ellas. La vida los había hecho responsables y relativamente autónomos; trabajaban, eran sexualmente activos, tenían una mujer como pareja, eran padres, se preocupaban por los otros, por la comunidad y trataban de servirla.

El ser hombre adulto es, por tanto, la etapa del ciclo de vida que define a las otras: la infancia “inocente”; la adolescencia como preparación; la adultez, el hombre en plenitud; la vejez con la experiencia y el deterioro. En cada una de estas etapas de la vida, hay pautas específicas que prescriben cómo ser hombre: hay una forma de ser varón cuando niño, adolescente, adulto y viejo.

Para lograr la adultez, el varón requiere de la aceptación por parte de interlocutores indispensables: los otros hombres y las mujeres. Ambos son referentes con los que se compara en su proceso de hacerse hombre; se constituyen en garantes de su masculinidad, permitiéndole definirse como varón.

Con la mujer, el varón construye la diferencia, y esa diferencia es constitutiva de su identidad; identidad que para algunos varones incluye una parte femenina. Asimismo, las mujeres son las que confirman su orientación heterosexual y sus capacidades en este campo. La sexualidad adquiere gran relevancia porque se traduce en identidad y prácticas.

Los otros hombres, especialmente los adultos, son el referente para igualarse e identificarse; ellos aprueban los desempeños y logros que acreditan que es un

³ Cagada: destrucción, desastre.

varón; con ellos compite. La competencia de un hombre es con otros hombres: compite por mayor poder, prestigio, fuerza, inteligencia y, especialmente, por las mujeres. Competir con una mujer es rebajarse, afecta a su dignidad de varón porque, por definición, es una inferior.

Los varones entrevistados se ven tensionados por estas pautas internalizadas y sus propias vivencias. De alguna manera están siempre comparándose con ese modelo de hombre. Se sienten distintos a lo que estas pautas prescriben, pero de todos modos, las pautas señaladas constituyen su referente, han estructurado su identidad en torno a ellas. El modelo dominante y sus mandatos está presente en todos y las diferencias se establecen a partir de él.

Los entrevistados, cualquiera sea su edad o sector social, comparten el discurso sobre las características de esta masculinidad dominante, pero, entre los varones de sectores populares hay un mayor énfasis en el hombre en tanto autoridad del hogar, jefe del hogar; en sus atributos de proveedor y en la heterosexualidad (heterosexismo) de la masculinidad. En los sectores medios altos, en cambio, se otorga mayor fuerza al hecho que el varón es activo, desafía a su medio, trata de conquistarlo y tener éxito; aquí se da algún realce a los componentes femeninos de la masculinidad y a una heterosexualidad más permisiva hacia otras orientaciones sexuales.

No obstante, en los sectores populares, especialmente en los adultos jóvenes, la confrontación de sus vivencias el sentir subjetivo de sus prácticas con las pautas internalizadas y los mandatos que les presionan -desde él mismo y del entorno social en que vive-, los lleva a percibir demandas que no pueden cumplir y expectativas que no alcanzan. Pero, pese a las profundas diferencias que se observan entre los mandatos sociales y las condiciones de su vida concreta, no se desestructuran. Por el contrario, sus vidas tienen sentido; sienten que cumplen con esos mandatos, dentro de las posibilidades que les dan sus recursos y tratan de construir una masculinidad digna, respetable.

Los varones de sectores populares no consideran que la identidad masculina dominante esté en crisis. No cuestionan las formas de ser hombre con las que se identifican, ni los mandatos sociales que emergen del modelo hegemónico de masculinidad. Sólo perciben conflictos en algunos ámbitos específicos, especialmente los referidos al trabajo y sus consecuencias en la vida de pareja.

A diferencia de esto, en los sectores medios altos, los varones entrevistados, hacen un cuestionamiento discursivo del modelo dominante de masculinidad. Ellos expresan un sentimiento de dolorosa aceptación de mandatos que los obligan a asumir comportamientos que quisieran modificar, pero no pueden. Algunos, particularmente los adultos jóvenes desean participar más de la paternidad, tener más cercanía con sus hijos, poder "ejercerla". También cuestionan el hecho que los

modelos aprendidos no les permiten ser más expansivos en sus sentimientos, alegrías, dolores, sin que ello menoscabe su masculinidad.

Se interrogan estos varones de sectores medios altos sobre algunas obligaciones que los mandatos les imponen y afirman que tanto hombres como mujeres son iguales, en particular en las capacidades relativas al ámbito laboral y las obligaciones que de allí se desprenden. Si hombres y mujeres son iguales, ¿porqué los varones tiene que obligarse a ser los proveedores? ¿Por qué ellas no pueden serlo y asumen esa carga?

La sexualidad: placer y poder

En las entrevistas, la sexualidad y especialmente las vivencias sexuales fueron temas de conversación que incomodaron a la mayoría de los consultados; toca aspectos de su intimidad, entendida como un plano protegido de sus vivencias; y de alguna manera quedaban desprotegidos al exponer sus capacidades y falencias ante un tercero, también varón.

En el caso de los varones de sectores populares existe, además, un problema de lenguaje. Hay un lenguaje vulgar de la sexualidad, que al hombre popular le produce vergüenza comentar con un tercero, a no ser que sea un conocido. Es un tema del que se habla poco y faltan palabras adecuadas. La precariedad de palabras, el desconocimiento de un lenguaje que exprese de manera más válida lo que han vivenciado, es una de las cuestiones que queda en evidencia. Hay una escasez de conceptos y expresiones verbales para hablar sobre la sexualidad sin caer en lo vulgar. La sexualidad más bien se vive, como lo han descrito Palma y Quilodrán (1994).

No obstante, en sus relatos los entrevistados revelan que la sexualidad es un componente esencial de su identidad masculina. *"Yo me sentí hombre, sólo por el hecho de hacer el amor con una mujer y eyacular, así como lo hice en ese momento. Para mí fue una experiencia en ese momento la más grande que tuve en mi vida"* (Chucho, 27 años, popular). Desde niños aprendieron y escucharon que los hombres son heterosexuales, que les gustan las mujeres, así lo han internalizado y así lo sienten. Al llegar a la pubertad, confirmaron que eran heterosexuales, por lo tanto que eran hombres, deseaban a las mujeres, deseaban penetrarlas, eran "normales". Se sintieron fuera del peligro de desear a otros hombres.⁴ *"Yo nací hombre, pero... pienso que cuando tuve mi primer contacto con una mujer me di cuenta de que las mujeres están hechas para el hombre"* (Yayo, 25 años, popular); *"Estando en la universidad, cuando quise tener una niña, sentía que me seducía,*

⁴ Claramente, se establece como límite de la masculinidad la homosexualidad, mencionado por N. Fuller la homosexualidad y el ser penetrado constituyen situaciones abyectas para los varones.

ahí me dí cuenta que era una cosa plenamente sexual, yo caché que era hombre y ella era mujer" (Wally, 40 años, sector medio alto).

La socialización en la sexualidad fue un proceso contradictorio. Por un lado estuvo su despertar al deseo sexual, los cambios que experimentó en su cuerpo y por otro, la interpretación que hizo de su sexualidad, asociada al deseo y al placer, "el instinto animal". En los primeros momentos esta fue una vivencia solitaria, nadie le anticipó ni le ayudó a interpretar lo que le sucedía. Ni su núcleo familiar, ni el colegio le enseñaron a interpretarlo o lo interpretaron como pecaminoso. No hubo aprendizaje, salvo el de la omisión. Los padres, en contadas ocasiones, y el colegio le enseñaron de la biología del cuerpo, la genitalidad, pero no del deseo y el placer que es lo que a él más le preocupaba y requería. Esto sucedía mientras vivía con su familia e iba al colegio. *"Yo creo que fue una polución nocturna. Me asusté. Porque no sabía si me había hecho pichí en la cama, pero no era eso, desperté asustado, y... las sábanas..(risas). En mi familia no se dieron cuenta."* (Keko, 25 años, popular); *"Sentí que se me había abierto un ámbito oculto, no conocido por el resto"* (José, años, sector medio alto); *"Una cosa de susto y vergüenza y de querer ocultar"* (Wally, 40 años, sector medio alto).

La ausencia del padre, especialmente en los sectores populares, o la presencia de padres pasivos asexuados o de una madre asexuada (sola y sin pareja), que no hablaban de la sexualidad masculina, del deseo y el placer, ni mostraban vivencias de la sexualidad de su vida en pareja, resultó para los varones coherente con la indiferencia ante su despertar sexual como hombres. A los ojos de ellos, el deseo y el placer eran prácticamente inexistentes en sus padres/madre, lo habían invisibilizado casi totalmente. *"Mis padres nunca me explicaron nada, bueno yo nunca tampoco les pregunté nada. No"* (Chano, 22 años, popular).

Entre los varones populares, esta madre asexuada es la misma mujer admirada por casi todos ellos, que muchas veces sacó adelante el hogar, pese a la ausencia, violencia y/o alcoholismo del padre o conviviente.

Los varones de sectores medios altos fueron informados por los padres algo más que los populares sobre su biología y la reproducción, pero en general, tampoco lo hicieron. Sin embargo, el mensaje transmitido fue que el deseo y el placer del varón no correspondían al ámbito de la familia -estaban dentro de lo repudiable, vulgar, lo pecaminoso-, sino al espacio de la calle. *"Mi padre ni siquiera me enseñó temas de higiene básicos relacionados con la sexualidad, me entiendes. Nada, nada"* (Mauricio, 32 años, sector medio alto).

Los padres o madre sola, reafirmaron en el niño/adolescente las interpretaciones que sobre la sexualidad y su cuerpo aprendió de la calle. Corroboraron los mandatos que orientan la relación con las mujeres. Estas pautas dividen el mundo de las mujeres entre aquéllas a las que se ama y protege -la mujer propia (esposa,

⁵ Cachar: darse cuenta, entender, comprender.

pareja)- y las otras, que son objeto de su conquista, para poseerlas, gozarlas y dejarlas sin comprometerse.

El hombre, con las primeras hace el amor, con las segundas tiene sexo. Distingue entre amor y sexo como ámbitos diferentes en la relación de hombres y mujeres; el hombre da amor a la pareja estable, a la ocasional, sexo; para las primeras las reglas de la "caballerosidad", para las segundas el ejercicio del poder, la "maldad". Para el hombre, amor y sexo son vivencias distintas.

El varón, cuando se empareja y tiene hijos envejece y ya no tiene deseos ni actividad sexual. Para el hombre que vive en pareja (casado/conviviente) y aún desea una mujer, el goce y el placer, tener sexo, tiene lugar fuera del hogar, con otras mujeres; aquéllas que se poseen haciendo uso del poder que tiene el varón. Algunos aprendieron que un hombre puede forzar a una mujer a tener sexo cuando está en el ámbito de su dominio (empleada doméstica o dependiente); y también, que con dinero pueden tanto comprar sexo a una mujer, como obligar a tenerlo a una ex conviviente. *"Aprendí lo que es la afectividad también, o sea el afecto sexual, lo que es el amor y lo que es el deseo, lo que es hacer el amor y lo que es tener una relación sexual, que es totalmente distinto. Porque cuando uno hace el amor ama a la persona con la que está en la cama, y la respeta, en cambio una relación sexual se puede tener con cualquiera y lo único que interesa ahí es satisfacerse, desahogarse"* (Alex, 24 años, popular); *"Bueno, después convencí a la M. de que tener relaciones era una cosa de pareja, o sea, la convencí, pero con amenazas, que si no tenía relaciones conmigo, yo iba a tener con otra mujer, así que si andábamos "pololeando", era mejor que pasara entre los dos a que pasara con otra"* (Roni, 21 años, popular).

Los padres de varones populares tomaron razón de la sexualidad de los hijos varones cuando éste embarazó a su pareja; embarazo bastante cercano al inicio de la sexualidad activa, en varios de ellos, especialmente en los entrevistados más jóvenes. Los padres de varones de sectores medios altos, en general, no se dieron por aludidos.

El colegio y, en el caso de algunos varones populares, los hogares de menores fueron también espacios asexuados; desconocían y/o no querían reconocer la sexualidad de sus alumnos varones y reafirmaron que el deseo y el placer de los hombres, corresponde a lo prohibido, pecaminoso (colegios católicos tradicionales), oculto, vulgar; no digno de ser presentado y enseñado. *"Aprendí solo, o sea, con el tiempo y con los momentos que se tienen, porque a mí en ningún momento en el colegio me dijeron: el sexo es esto o esto otro. Y yo con, mis viejos, tampoco nunca tuve una conversación"* (Guido, 26 años, popular); *"Incluso había un oficial que nos veía y decía que al matrimonio había que llegar virgen, era muy religioso, y ... revisaban las sábanas, que no estuvieran mojadas. Bueno de hecho al acostarse*

⁶ *Pololeando*: con una nueva relación afectiva, de novios.

había un rito, teníamos que dormir en la posición 'mausser', una mano sobre el hombro y la otra afuera, la mano izquierda. Pero, pese a eso tenía un compañero que yo sentía en la noche, llegaba a saltar, le daba como caja a la cuestión y me hacía reír mucho" (Franco, 41 años, sector medio alto).

A los varones populares más jóvenes, el colegio sólo les enseñó que los hombres son lo que su genitalidad, el pene representa y su función en la reproducción. En el caso de los varones populares mayores, el colegio ni siquiera mencionó la genitalidad. Para los varones de sectores medios altos que estudiaron en colegios católicos, la sexualidad, el goce y el placer -fuese con el autoerotismo (masturbación) o con relaciones sexuales prematrimoniales- eran pecaminosos. El que se masturbara debía ir al confesionario, ofendían a Dios y a su cuerpo. *"En el colegio, en un contexto de religión, donde masturbarse era pecado mortal.... para comulgar había que confesarse de eso, yo diría que uno se confesaba una vez a la semana, de haber hecho cosas malas : 'no debes hacer eso' y bla, bla, bla, el Padre Nuestro"* (Pablo, 46 años, sector medio alto).

Con ello los niños/adolescentes reafirmaron que el mundo del deseo, de la sexualidad masculina, estaba en la calle fuera de la familia y el colegio, que correspondía a un espacio del poder, donde ellos podían y debían ejercerlo. *"¿Dónde aprendí de sexualidad? O sea, por lo que conversaba con los chiquillos no más, con los amigos conversábamos, pero aprender, aprender, no. O sea, nació solo"* (Calo, 21 años, popular); *"Yo de sexo no he sabido mucho, y lo que yo he aprendido de sexo lo he aprendido en la calle"* (Andrés, 26 años, popular); *"Yo no recuerdo que alguien me lo haya explicado, sino que fui deduciendo respecto de conversaciones; más que de conversaciones de bromas, de anécdotas, de tallas', o la cosa de doble sentido. Con el tiempo fui uniendo cosas"* (José, 30 años, sector medio alto).

Sin lugar a dudas, los pares y los grupos de amigos son los agentes más recordados y con quienes tuvieron las vivencias mas profundas en la formación de sus identidades heterosexuales y en la iniciación de su sexualidad masculina, tal como sucede en Perú y Argentina (Fuller 1997; Villa 1996). Las conversaciones, los juegos y las fiestas; las revistas están entre las situaciones más mencionadas. *"Aprendí como uno aprende las primeras cosas, son las que has escuchado de tus compañeros de curso, que en vez de tener doce años tienen catorce, y que lo leyeron probablemente en El Pingüino, después en libros y en revistas"* (Alberto, 46 años, sector medio alto). Entre los varones más jóvenes se señaló además, las películas en video; entre algunos mayores, las prostitutas, y las empleadas domésticas, entre varones de sectores medios altos. *"Total que nos entusiasmamos, el otro cabro estaba más entusiasmado que yo y fuimos los tres a una casa de prostitutas, ahí yo creo que tuve la primera experiencia sexual. La tipa que me toco a mí me ayudó, así que no fue tan difícil, y la verdad pude saber cómo se hacía, me*

⁷ Talla: broma.

sentía más seguro, porque sabía cómo era el asunto" (Hermano, 39 años, popular). Este conjunto de actores y situaciones, que transcurren fuera del hogar, forman la calle. El varón aprendió a interpretar su cuerpo de varón (Sharim y Silva 1996) y a identificarse como tal en la calle, con los amigos y los espacios que allí disponía.

Las explicaciones que dan los entrevistados a las vivencias de su sexualidad dicen relación con lo que llaman "el instinto", la "animalidad". El varón despertó al deseo y lo sintió como una necesidad imperiosa, que no le abandonó.

Sus interpretaciones señalan que él es un hombre, que los hombres son animales y como tales tienen deseo, "instinto": el deseo de los hombres es poseer una mujer y penetrarla, así se asegura la reproducción de la especie. El deseo se acumula en el varón, es como un ciclo; en un momento se va acrecentando y llega un punto tal en que debe vaciarse en una mujer. El deseo es más fuerte que la voluntad del varón y muchas veces, si no puede vaciarlo, éste lo supera y aparece la animalidad, la irracionalidad. La animalidad es el origen del deseo y su consecuencia; lleva al hombre a descontrolarse. Por ello, el varón debe tratar de dominar al deseo para no ser presa de él; debe dominar su animalidad. La parte del cuerpo que concentra el deseo es el pene, que tiene vida propia, y no necesariamente responde a la voluntad del varón. *"Cuando veía a alguien que me gustaba, y empezaba a... (se mira la zona genital).. a encabritarse 'el niño'. Se entusiasmaba. Entonces, ahí empecé a darme cuenta y ahí, sabiendo por qué"* (Guido, 26 años, popular).

En este punto el varón se ve enfrentado a la encrucijada clásica: o su voluntad domina al cuerpo, al deseo ("el instinto"), o se transforma en un animal, y además peca. Ese es un punto de tensión permanente del hombre, que se da con distinta intensidad, como ha sido analizado por Monick (1994). Es particularmente difícil de vivir para los entrevistados de sectores medios altos. *"El shock que se me produce en la adolescencia cuando un cura me encara oficialmente en el colegio y me dice 'bueno, la masturbación es un pecado y, en consecuencia, ahí está el confesionario'"* (Juan Pablo, 38 años, medio alto).

La conciencia de su sexualidad (heterosexual) y la interpretación que tienen de ella es reafirmada en sus vivencias iniciales de deseo y de la sensación placentera que ello provoca en los primeros "pololeos"⁸ y el contacto físico con la "polola"⁹, alguna amiga o vecina, entre los varones más jóvenes. Con ellas, empleadas domésticas o prostitutas, entre los mayores. *"Yo cacho que la primera vez que anduve con una mujer, la primera vez que agarré a una mujer a besos y esa onda, como que ahí empecé a sentir. Claro, al estar con ella, tenía que darle paso no más, que saliera no más, no dejarla ahí encerrada... que saliera no más"* (Coto, 28 años, popular). Los mandatos internalizados le dicen al varón que el hombre es el activo y penetrador; la mujer es pasiva y penetrada. Para el hombre, la mujer es su objeto de

⁸ Pololeo: relación afectiva y relativamente formal, sin mayores compromisos

⁹ Polola: persona con la que tiene una relación de pololeo.

conquista, posesión y a veces de competencia con otros varones. El mundo de las mujeres es un campo a ser dominado, donde debe ejercer el poder que le da el hecho de ser varón. *"Lo que se trataba con el grupo estaba más bien vinculado a la onda de la conquista, a la cosa de ser capaz de conquistar, de ir a una fiesta, de hacerte de una pareja para atracar¹⁰ en la fiesta, o tener una relación de una semana"* (Jonás, 33 años, sector medio alto); *"Había empleadas a las que les gustaban ciertos juegos, entonces uno sentía algo especial. Recuerdo que había una empleada a la que le gustaban ciertos juegos"* (Lisandro, 68 años, sector medio alto).

Pero esta forma de comprender el mundo, de la cual los entrevistados se sienten partícipes, y con el que en mayor o menor medida se identifican, comenzó a entrar en crisis cuando establecieron un lazo amoroso con una mujer. El pololeo removió sus mundo, confundió la clara distinción entre amor y deseo y la división del mundo de la sexualidad y de las mujeres. No fue tan claro, a partir de ese momento, que amor y sexo fuesen espacios distintos; al contrario, a medida que crecieron, los varones descubrieron que amor y sexo podían ser inseparables, integraron el mundo de los afectos y del deseo, al menos con su pareja. Los hombres pueden amar y tener sexo con la mujer amada. Aprendió que el varón en la relación amorosa pone en juego sus sentimientos, aprende a conversar con la mujer amada, a intimar. *"Un recuerdo bonito es con una niña que se llamaba G. con ella tuve hartos recuerdos bonitos, lo pasábamos bien, eso sería lo más bonito. Sí, estaba enamorado"* (Fabio, 25 años, popular); *"Mi polola era para darle besitos y tocarla, y las demás mujeres, como la vecina del frente, para hacerles la maldad.... Y con mi polola, yo sentía deseos de hacer el amor con ella, pero era algo sucio, no podía hacerle eso a mi polola. Y mi polola se aburrió y fue donde otro pololo y ese otro 'huevón' ¹¹ la hizo zumar. Ahí me di cuenta que no era sucio, que era algo que tenía que existir, porque según yo el sexo es importantísimo en la pareja. Aprendí que tener sexo y hacer el amor son cosas totalmente diferentes"* (Ronni, 21 años).

El pololeo es una vivencia en la que el varón pone especial énfasis para que sea una relación digna, honorable y respetuosa con la mujer. El varón siente que debe proteger a su polola de terceros que pudieran ofenderla, porque él es un caballero, que debe respetar a la mujer amada, y a las mujeres en general.

El pololeo y el inicio de la sexualidad activa fueron momentos de socialización del varón. Aprendió a comportarse y supo qué se espera de él como hombre. Este proceso le permitió afirmar su identidad masculina, darle sentido a su vida afectiva y sexual futura y a relacionarse con los otros. *"Yo, cuando me di cuenta que amaba a mi señora, polola en ese momento, fui capaz por ese amor, no sólo de comprometerme a casarme, sino de terminar una serie de cosas que tenía que terminar. Sentí que me hacía hombre"* (Mauricio, 32 años, sector medio alto).

¹⁰ *Atracar*: acariciarse, abrazarse, estrecharse, besarse, sin llegar a la penetración.

¹¹ *Huevón*: apelativo despectivo hacia otro hombre.

El *pololeo* fue un aprendizaje para la futura vida en pareja, la convivencia y la formación de una familia. *"Después del servicio militar volví pensando en empezar a trabajar, pololear un par de veces más y ahí, más o menos de las últimas pololas, sacar un modelo y buscar esa mujer. Claro, para asentarme ya. Salí como muy serio de adentro. Después me 'pegué la cachá'"*¹² y dije *"la cagué"*¹³, que la cagué en casarme temprano" (Maly, 28 años, popular).

Pero, para el hombre no es suficiente la experiencia del amor/sexo con la propia pareja para que deje de existir el deseo de posesión de otras mujeres. Su interpretación del deseo le señala su animalidad, el cuerpo se lo pide. La dicotomía ahora es amor/sexo en la pareja y sexo con las otras mujeres. El nuevo dilema se llama fidelidad. *"He tenido parejas ocasionales, porque para mí lo sexual es muy fuerte; tengo pocas insuficiencias desde el punto de vista afectivo, casi ninguna, en cambio desde el punto de vista sexual yo no creo que pudiera ser completamente monógamo, independiente de la mujer con que esté casado"* (Pablo, 46 años, sector medio alto).

Quizás una de las etapas más importantes en la sexualidad de los entrevistados fue su primera relación sexual y el comienzo de su vida sexual activa, como lo comprueba en Perú Norma Fuller (1997). Con la primera relación sexual, los varones, de alguna manera, cumplieron con el rito de iniciación que prescribe el mandato: ahora eran hombres; entraron al mundo de los hombres (adultos), capaces de atraer a las mujeres; aclararon las dudas sobre la propia sexualidad; vivenciaron el placer con una mujer, la penetraron; varios gozaron, no todos. *"Claro que fue un cambio, en el sentido de que ya podía entrar al círculo de los cacheros"*¹⁴ como le decían. Ahí ya entraba al círculo. En términos de hombría era más que los otros" (Carlos, 56 años, popular); *"Una satisfacción de cómo quien dice 'deber cumplido'; o sea, pasé una etapa, una satisfacción en ese sentido de poder decir 'ya, lo hice, me saqué el pillo', 'ya sé cómo es la cuestión y para que sirve' y poder decir 'ya soy hombre' o 'soy grande', en ese sentido, sí, una satisfacción"* (Juan Pablo, 38 años, sector medio alto).

Los hombres, con el inicio de la relación amorosa y de la sexualidad activa, reafirmaron su identidad de varones, respondieron a los mandatos que les indican cuándo los hombres "son hombres".

Al iniciarse en la sexualidad activa, la atención del varón estuvo puesta en la satisfacción del deseo y no se planteó las consecuencias que su sexualidad podía tener en la pareja, y en él. No utilizaron ninguna protección: *"No, tú sabes que en ese momento, uno no se acuerda de esas cosas, le echa para adelante no más. No sé qué pasó después, porque no la vi más. En estos casos las cosas se dan así, o sea,*

¹² Pegarse la cachá: comprender.

¹³ La cagué: la embarré.

¹⁴ Cacheros: los que tienen relaciones sexuales.

las ganas vienen y uno lo hace no más, esa 'huevá'¹⁵ tú no la controlas" (Polo, 21 años, popular).

Junto con la interpretación de su cuerpo y su deseo, los hombres dieron cuenta de una explicación, una teoría de sentido común sobre el cuerpo y los deseos de la mujer. Ella ayuda a entender cómo los hombres traspasan la responsabilidad de las consecuencias de su sexualidad a la mujer.

Para estos varones, en las mujeres el deseo nace del amor a diferencia de los hombres, cuyo deseo nace de su animalidad: ellas tienen relaciones sexuales con el hombre que aman. El varón tiene que enamorar a la mujer para que ella quiera tener sexo con él, sea a través de un sentimiento genuino o engañándola; en caso contrario tiene que violentarla, violarla. La mujer, cuando se enamora se entrega, se deja conquistar y poseer. El es el activo y toma la iniciativa, la mujer es pasiva y responde al requerimiento del varón. *"Habitualmente tomo yo la iniciativa, en el sentido de que siempre yo ando como... como que tengo la necesidad puntual de satisfacción. Soy el más acelerado. Ella, rara vez, pero sí, en ciertas oportunidades sí, pero soy yo más"* (Pancho, 27 años, popular); *"Bueno, la mayoría de las veces yo. Ella, las menos de las veces"* (Clark, 42 años, sector medio alto).

La mujer que ama a un varón (esposa; conviviente; amante; polola; mujer engañada, pero enamorada) sólo tiene sexo con él; por lo tanto, no tiene enfermedades sexuales, no es portadora de enfermedades de transmisión sexual (ETS), salvo que él las tenga y la haya contagiado.

La mujer es la que se embaraza, el cuerpo de ella es el que anida, ella conoce su cuerpo y su ciclo menstrual, ella sabe cuándo puede quedar embarazada. La mujer está advertida de que el deseo es irrefrenable en el hombre. Por eso mantiene a distancia a los hombres que no ama, los otros hombres, y regula la sexualidad con el amado: en qué momento tener relaciones sexuales y con qué frecuencia. La mujer puede anticipar cuándo va a tener relaciones sexuales, por lo tanto, los varones esperan que ella se cuide de un posible embarazo. La mujer es la responsable del embarazo. *"De hecho, nunca he usado preservativo. Yo siempre he pensado que ellas tienen el control de ese punto"* (David, 43 años, sector medio alto); *"Yo no hago nada, ella lo hace, ella está con tratamiento"* (Charly, 48 años, popular).

Las otras mujeres, aquéllas cuyo deseo no nace del amor, son enfermas, tienen "alma de puta" -mujeres fáciles- o son putas. Tienen relaciones sexuales con cualquier hombre. De ellas el varón tiene que desconfiar y cuidarse de contraer una ETS. De los posibles embarazos se deben cuidar ellas; aunque hay casos en que pueden tratar de perjudicar al varón adjudicándoles el embarazo.

Por ello, una de las consecuencias más graves de esta sexualidad aprendida fundamentalmente en la calle, fue la falta de precauciones para iniciarse y mantener

¹⁵ Huevá: cosa.

relaciones sexuales. Los jóvenes varones eran conscientes de las posibles consecuencias de su actividad sexual. Pese a que la posibilidad del embarazo estaba ya presente en el aprendizaje, y que las enfermedades de transmisión sexual no eran un secreto, prácticamente ningún varón usó de anticonceptivos y/o preservativos. Sólo después de iniciada la vida sexual comenzaron a pensar en tomar precauciones, pero no se transformaron en prácticas -en ellos como varones-, sino en transferir esas responsabilidades a la mujer; ella era la que se tenía que hacer cargo de las consecuencias de su sexualidad. *"En ese momento no, no nos preocupamos de nada. ... Después nos preocupamos de eso, eso sí, pero no pasó susto, no creas, no sé si habrá estado en su fecha, qué sé yo, porque ella tiene su período que yo no lo entiendo mucho, pero ella sí"* (Guido, 26 años, popular).

Entre los varones populares, en general, poco después de la primera relación sexual establecieron vida sexual activa. En promedio, a cuatro años de iniciada ésta tuvieron el primer hijo los menores de 30 años y a seis el conjunto de ellos. En ese momento comenzaron a convivir con una mujer, que en muchos casos fue la madre de ese hijo. *"Empezamos a pololear cuando ella vino para acá. Antes, prácticamente por carta y por teléfono también. Fueron como dos o tres meses. Después ella se vino para acá. Pololeamos como un año, yo cacho. Ella quedó esperando y yo no la iba a dejar botada, tenía que hacerme responsable"* (Yayo, 26 años, popular).

No tenían proyecto de formar una familia en ese momento, no lo habían pensado como una cuestión tan próxima, pero igual se hicieron cargo de la situación, no del embarazo de la mujer, pero sí del niño/a que nació como consecuencia del embarazo. Eran hombres y tenían que actuar como tales, por lo tanto, se emparejaron y comenzaron a convivir con su pareja. Pese a la edad que tenían, la falta de un oficio, la precariedad de su trabajo y la inexistencia de ahorros, fueron a vivir con su pareja embarazada, muchos viviendo allegados en casa de algún familiar. Una proporción importante de los jóvenes entrevistados sigue viviendo como allegados.

Otros hombres populares, que mantuvieron relaciones sexuales ocasionales no supieron y/o no quisieron saber de posibles embarazos; ése no era su problema, era de la mujer; ella debía cuidarse y asumir las consecuencias. Según los relatos, a algunos de ellos les señalan hijos que ellos no reconocen. *"No, ocasional, ocasional, en ningún momento se planificó, fue ocasional. No me cuidé. No, y ahí uno no tiene mucha conciencia de lo que puede ser un problema de orden sanitario. ¿Si me preocupé del embarazo? No, para nada"* (Pancho, 27 años).

Entre los varones de sectores medios altos, desde su primera relación sexual hasta que tienen su primer hijo pasan -en promedio- doce años, tres veces más que en el caso de los hombres populares jóvenes, y dos veces más que en el conjunto de ellos. La actividad sexual de los varones de sectores medios se inicia -en promedio- un año después que la de los populares, pero su intensidad es mucho menor. Muchos

de ellos inician la vida sexual activa una vez que comienzan a convivir con su pareja, en su mayoría con matrimonio legal. Y en promedio, sólo cuatro años después de que se casan tienen su primer hijo. Al momento de iniciar la convivencia estos varones eran profesionales, tenían trabajo estable y, con su pareja, habían decidido constituir una familia y casarse.

El trabajo, eje de la identidad masculina hegemónica

El trabajo es una de las actividades fundantes de la identidad masculina en el modelo en que fueron socializados los entrevistados, constituye el núcleo de su respetabilidad social. *“Uno está estudiando y no tiene preocupación de nada. Al entrar a trabajar uno tiene la responsabilidad de vestirse, de dar plata en la casa, en ese momento uno viene siendo hombre”* (Charly, 48 años, popular).

Para estos varones, el trabajo hace al hombre y el hombre es del trabajo. Con el trabajo, el hombre crea, genera riqueza, hace obras, se realiza, se siente vivo. El hombre debe trabajar, es su obligación; cuando trabaja es una persona activa. Le hace sentir orgulloso, respetable, del mismo modo que en Perú (Fuller 1997). Su mujer, sus hijos y los otros adultos le respetan porque trabaja. Es humillante para el varón que otro trabaje por él, por ejemplo, que lo haga su mujer. *“Esa es la obligación de un hombre, trabajar, para sustentar a su familia, y lo hago con gusto, porque tiene que ser así”* (Cano, 36 años, popular); *“Es la esencia de un hombre, algo que le estructura la vida y, además, una responsabilidad con la familia”* (Pablo, 46 años, sector medio alto); *“Creo que es lo más importante que hay es fundamental el trabajo en la vida, a diferencia de lo sentimental, es algo como permanente”* (Lisandro, 68 años, sector medio alto).

Al mismo tiempo, señalan que al varón le gusta trabajar, le da seguridad; que si no lo hace, se aburre, no sabe qué hacer. El trabajo le da prestigio, poder y autoridad, permite que su opinión sea como la ley; le permite tener dinero y el poder que da el dinero; le permite ser proveedor, cumplir con sus responsabilidades de varón con la familia y decidir sobre su vida y la de los suyos. Con el trabajo surgen él y su familia; puede servir a los otros, ser útil. *“Me gusta, me gusta trabajar. No me gusta levantarme temprano que es distinto, pero me gusta trabajar (risas)”* (Keko, 25 años, popular); *“El trabajo es independencia, entretención, autonomía. Sirve para mantener a la familia”* (Clark, 42 años, sector medio alto).

El trabajo exige sufrimiento, cuesta, crea obligaciones y establece jerarquías entre los varones y entre éstos y las mujeres. *“Es una responsabilidad ineludible, algo que se da de hecho. Algo que tengo que tratar de cuidar”* (Cochecho, 56 años, popular); *“Significa sacrificarse harto, darse cuenta de lo que cuesta ganarse la plata, darse cuenta también de lo que cuesta alimentar a una familia, ahora que estoy casado”* (Chano, 22 años, popular); *“Es una carga dura cuando no gusta, pero igual hay que hacerlo”* (Eugenio, 45 años, sector medio alto).

El trabajo es una actividad de la calle, propia del varón. *"Es una forma de no aburrirse, es algo que le llena la vida. No sé, cuando no estoy trabajando, no es por pose, pero me aburro mucho en la casa"* (José, 30 años, sector medio alto).

El trabajo es el medio a través del cual los varones consiguen la aceptación, el reconocimiento social a su capacidad de producir, de generar los recursos materiales que garanticen la existencia de su familia y que le otorgan seguridad y autonomía. 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, por lo tanto, es indignidad, decepción, fracaso. *"Es una responsabilidad, una obligación del varón que se debe asumir como sea. Significa una obligación para uno, para mantener el hogar"* (Felo, 52 años, popular); *"Para mí el trabajo significa estar vivo. Tengo una motivación muy fuerte de hacerlo bien. Yo trabajo por plata, por poder y qué sé yo"* (Mauricio, 32 años, sector medio alto).

Los mandatos en torno al trabajo, presentes en la masculinidad dominante, también son compartidos por los varones entrevistados, cualquiera sea su edad o condición social; pero en este ámbito hay diferencias notables entre los hombres de sectores populares y los de nivel medio alto.

Los hombres de sectores populares enfatizan que el trabajo les permite cumplir con las responsabilidades hacia la familia, el mandato de ser los proveedores. El recurso económico de que disponen es su fuerza de trabajo; su venta les posibilita cumplir con los mandatos de su masculinidad. Ellos no tienen otros recursos. *"Cuando dejé de estudiar y empecé a pensar un poco mejor, empecé a trabajar. Empecé a trabajar y un poco a surgir en la vida porque ahora, en estos momentos, el que se queda, no surge nunca. Como está ahora la vida, es un poco pesado... (...) a los 20 empecé a trabajar estable"* (Lucio, 29 años, popular).

En cambio para los varones del sector medio alto, el trabajo es principalmente una actividad lúdica, les permite probarse, es una fuente para crear y crearse. A través del trabajo se realizan. Adquieren prestigio, riquezas y poder. Estos varones están altamente profesionalizados, en general disponen de ahorros y son requeridos en el mercado. *"Trabajar, para mí, está vinculado al sustento, eso es como lo más básico, y después viene una cosa lúdica, más de recreo, más entretenición, de investigar"* (Wally, 40 años, sector medio alto).

Las vivencias de los varones de sectores populares están lejos de las pautas en las que han sido socializados. Este es uno de los aspectos que mayor conflicto genera en su identidad. En los mayores el mandato fue trabajar porque su familia necesitaba su aporte para sobrevivir. Estos hombres no tuvieron la oportunidad de elegir entre seguir estudiando o trabajar. Debieron trabajar, así lo sentían, y así les fue exigido por la familia. Según los jóvenes en cambio, pese a la precariedad de sus hogares, su inicio en el trabajo no nació de una exigencia explícita; fue, en gran

medida una opción. Es decir, internalizaron esa necesidad o responsabilidad frente a la familia sin percibir presiones directas. Los padres o la madre sin conviviente, en general los incentivaron a seguir estudiando, aunque no eran indiferentes a los ingresos que les aportaban. *"El primer trabajo fue el de vendedor, atendiendo gente. Empecé por necesidad de mi familia, porque a mi mamá no le alcanzaba. (...) Pero, o sea, fue una presión que yo mismo me hice, no que mi mamá me obligara, porque ella nunca me obligó a trabajar"* (Yayo, 26 años, popular).

En la práctica, para la mayoría de los varones de sectores populares, acceder a un trabajo que les permita cumplir con el conjunto de las exigencias de jefes de hogar, está fuera de su alcance. En la medida en que el trabajo dignifica y da respetabilidad, poder y autoridad ante los suyos y terceros, el no tenerlo -o tenerlo precariamente- les afecta profundamente en su identidad, los humilla. En este sentido, estos varones viven en un mundo social que no les permite cumplir con los preceptos básicos de la masculinidad hegemónica. *"Sí, he estado sin trabajo, es que estos trabajos son temporales, todo se tiene que acabar, si construyes algo, se acaba y ¿qué más vas a hacerle? Buscar otra pega¹⁶. Me he sentido mal, obvio que si no trabajas, ¿no tienes plata!, entonces hay que buscar otro de nuevo"* (Claudio, 26 años, popular); *"La plata no alcanza de repente y uno tiene que estar buscando otros métodos para tapar el hoyito que falta"* (Felo, 52 años, popular).

El mundo social de estos varones no les abre oportunidades de trabajo que les permitan responder a las demandas que tienen como hombres, a los mandatos sociales; sus redes sociales son escasas, lo mismo que su pertenencia a grupos que vayan más allá del ámbito de su población. Para algunos, el principal recurso disponible es la propia familia y allí buscan estabilidad en un trabajo. Esta situación se da con mayor rigor entre los jóvenes populares, que difícilmente logran acceder a puestos de trabajo estables. Los varones mayores han logrado cierta estabilidad al ejercer un oficio, en general en la construcción, comercio, en servicios menores públicos y privados, o en algunas manualidades que requieren capacitación y experiencia. *"Trabajo con mi tío, él es el contratista, nos repartimos la naranja mitad y mitad"* (Ronni, 21 años, popular); *"Ahora soy auxiliar de servicios menores. Ni me gusta, ni me disgusta, me da lo mismo, ya a mi edad lo único que yo deseo es que en la casa no falte nada, que no falte lo esencial"* (Loco Soto, 69 años, popular).

Uno de los efectos más profundos de la precariedad del trabajo sobre estos varones es que sienten que la vida los sobrepasa, y en algunos casos los pasa a llevar. Son vidas sin proyecto, salvo la satisfacción de las necesidades básicas de la familia. Los jóvenes esperan y eligen entre precariedades, sólo algunos intentan la autonomía que da el trabajo a través de iniciativas personales y de un trabajo independiente en un oficio y/o comercio. *"Siempre he tenido esa fe, que Dios me va a dar una mano y que voy a dejar de sufrir de estar sirviendo para que otros gocen*

¹⁶ Pega: trabajo.

a costilla mía, porque acá, nosotros lo que ganamos es una miseria de sueldo y toda la gente tiene conciencia que uno vive ni a medias. Yo he trabajado en muchas partes" (Pelao, 44 años, popular).

Los entrevistados de sectores medios altos se incorporaron al mundo del trabajo siendo adultos, cuando ya tenían una profesión, en general, universitaria. Primero estudiaron y luego trabajaron. Desde la infancia lo tenían claro y así se lo habían hecho ver sus padres y profesores. El mandato les decía que los varones debían tener una profesión. Algunos tuvieron aprendizajes previos, pero sin abandonar sus estudios. La profesión les permitió un ingreso rápido a un trabajo que, a lo menos, mantuvo el nivel de vida de sus hogares de origen. *"No es lo que más plenamente me motiva, pero es lo que me da mayor estabilidad en la cosa económica"* (Wally, 40 años, sector medio alto).

Ellos no sienten, en general, que lograr un trabajo sea una limitación. El trabajo se puede autogenerar, ellos crean sus trabajos, definen sus condiciones y en muchos casos sus remuneraciones. El trabajo está íntimamente relacionado con su profesión, y ésta es demandada en el mercado, bien remunerada y apreciada por quienes los contratan. Ellos son gerentes, consultores, artistas, pequeños y medianos empresarios de actividades altamente calificadas, profesores universitarios, asesores de organismos gubernamentales. No tienen problemas para conseguir trabajo, sino todo lo contrario. *"Personalmente he logrado trabajar en lo que a mí me gusta, me satisface, no me cansa, no me aburre, por así decirlo. Al contrario puedo hasta excederme, me produce satisfacción"* (David, 43 años, sector medio alto).

Por lo tanto, ellos pueden hacer frente a las responsabilidades familiares y a todo lo que requiere recursos económicos para su realización. Les preocupa más su autorealización y el prestigio que les otorga el trabajo. También, las obligaciones que tienen como varones con terceros, sus empleados, su público, los intereses del país o de la empresa. *"Me pusieron ahí, cuando la empresa forma este grupo a nivel mundial, y me nominaron, yo creo que porque tenía aptitudes, y después me he ido manteniendo y desarrollando y me ha ido bien. Me gusta mucho, yo diría que es el período en que estoy más realizado desde el punto de vista profesional"* (Pablo, 46 años, sector medio alto).

Quedarse sin trabajo, cesantes, es para todos los varones entrevistados una experiencia desesperante: sienten que pierden su autoridad, poder y prestigio; les quiebra el ámbito que les estructura la existencia, les genera inseguridad. Subjetivamente son hombres humillados. Les afecta fuertemente su autoestima. Sin trabajo son hombres manchados (Stern 1995), que han perdido dignidad.

Los entrevistados populares conocen la cesantía; han quedado cesantes en diversos momentos de su vida; entre los jóvenes es una situación cotidiana. Pese a lo doloroso, se acostumbran a ello. Estos hombres, al perder el trabajo sienten que no son respetados, que los pasan a llevar y que pierden su poder. Subjetivamente,

pierden sus atributos principales: ser importantes, responsables de los suyos y relativamente autónomos. Dejan de ser respetados por su familia, que es el espacio donde mandan y son jefes de hogar. Se sienten limitados, no pueden ejercer su dominio. Esta situación los lleva hacer cosas que nunca pensaron, entre éstas, recurrir a otros, a familiares y a la propia mujer, para obtener lo que deberían haber hecho por sí solos. *"Me siento como atrapado en un callejón sin salida"* (Yayo, 26 años, popular); *"Me desespero, me da rabia porque no tengo para mis vicios (cigarrillo)"* (Charly, 48 años, popular).

Para los entrevistados de sectores medios altos la pérdida del trabajo, más que una pérdida económica que pueda afectar su condición de proveedores -para lo cual tienen defensas y recursos profesionales, ahorros y redes de apoyo- les genera una crisis personal. En esta perspectiva, los sentimientos y significados que destacan están más relacionados consigo mismos, con la carencia de un ámbito que los realice, les eleve la autoestima y les permite ser valorados socialmente. La pérdida del trabajo les produce depresión por no sentirse dignos, pierden energía vital, se sienten discapacitados; les genera inseguridad, dudas acerca de sus capacidades; incertidumbre; frustración de que les digan "usted no sirve". Pero son pocos los que tienen la experiencia de quedar cesantes. Varios quedaron o pudieron quedar sin trabajo de una vez. Otros trabajan en forma independiente, son consultores, asesores y la pérdida de trabajo es relativa. *"Me urge, pero en la coyuntura, pero no me cuestiona en absoluto mi capacidad"* (Mauricio, 32 años, sector medio alto); *"Cuando no tengo trabajo me preocupo, pero afortunadamente nunca me he quedado sin reservas. Yo tengo una situación económica que me permite siempre estar al día"* (Juan Pablo, 38 años, sector medio alto).

El caso extremo es el de un oficial de Ejército que no conoce la cesantía, que nunca se ha imaginado sin trabajo. Lo suyo es una carrera segura, de por vida. En este ámbito, nunca está en juego este aspecto de su identidad masculina, salvo que lo den de baja.

Para los varones populares, el mundo del trabajo es un espacio independiente de su voluntad. Es un campo sobre el cual no tienen dominio, no depende de ellos. No son actores capaces de definir sus condiciones de vida laboral. Por el contrario, están supeditados a lo que se les ofrezca y a aceptar las condiciones que pongan los proveedores (patrones, jefes, empresas). Ni siquiera están seguros de poder mantener un trabajo, lo pierden pese a que estiman que trabajaron responsablemente y cumplieron con lo pactado. La arbitrariedad del jefe, empresa o patrón les puede hacer perder el trabajo. En este sentido, su masculinidad es menoscabada por otros hombres.

No sucede así a los varones de sectores medios altos. El trabajo es parte de su dominio, ellos lo generan y controlan. Sienten que definen sus vidas y las de su familia, y las proyectan al futuro; algunos sienten lo mismo con sus empresas y/o con el país. Lo público forma parte de sus trabajos y preocupaciones, les afecta y

tienen la capacidad de intervenir de diversas maneras. Para ello cuentan con redes fuertes de varones (ex alumnos, ex compañeros, redes familiares, partidos políticos, clubes privados, asociaciones de bien público, entre otras), que les permiten conocer de oportunidades, información, establecer contacto y conocimiento de aquello que sea de su interés. Ellos definen su futuro, tienen futuro, son actores que construyen sus vidas.

Sin embargo, pese a las condiciones más o menos precarias de sus trabajos, los varones populares sienten que cumplen con los mandatos sociales de su identidad de varones. Son responsables de sus familias; son los proveedores principales, si no los únicos; ellos son importantes, se les valoriza en sus hogares; se sacrifican por los suyos y los protegen, sienten que, a pesar de todo, progresan con sus familias. Cuando están cesantes, buscan otro trabajo; normalmente están viendo si pueden obtener un trabajo mejor; si tienen que recurrir a una familiar no se sienten menospreciados. Todo esto lo hacen con dignidad. Son hombres dignos, respetables y respetados, incluso los que cayeron en la drogadependencia. Ellos ejercen, en este sentido, una masculinidad digna. *"Sí, sí, estuve como 4 meses sin pega. No hallaba qué hacer, estaba desesperado, es que a mí me gusta trabajar, no me siento bien conmigo mismo cuando no trabajo, a mí me gusta trabajar, me encanta trabajar. Lo que hice fue buscar pega como chino. Ahí me metí a una pega y me estafaron, puros dramas no más, fueron cuatro meses dramáticos, pero gracias a Dios estaban mis amigos, para eso están los amigos, para salvarme"* (Polo, 21 años).

De este modo, pese a la precariedad de sus condiciones de vida y trabajo, su masculinidad no está cuestionada en los varones populares. Para ellos no está en crisis su identidad de varones, ni los mandatos sociales internalizados. Por el contrario, han adaptado esos mandatos a las condiciones en las que pueden asumirlos. Subjetivamente no se cuestionan los mandatos, sino las condiciones en las se pueden llevar a cabo. *"Teniendo trabajo yo soy feliz, esa responsabilidad la tiene que tener uno y me siento tranquilo, más relajado"* (Charly, 48 años, popular).

No sucede lo mismo con los varones de sectores medios altos. Ellos cuestionan por un lado esta masculinidad que los obliga a ser los proveedores y que les impide el desarrollo en otros ámbitos de su vida, pero a la vez destacan que las relaciones que establecen en el ámbito del trabajo, a partir de esta masculinidad dominante, les permiten estar en las posiciones de dominio social, aunque de ello no necesariamente sean conscientes. *"Es algo angustiante, una necesidad, una carga. No me puedo enfermar, no me puedo dar ese lujo, no puedo hacer locuras. No quisiera lamentarme de eso, porque realmente yo lo hago con el mejor gusto, lo hago por mis hijos. Creo que me permite proyectarme como persona, tener mejor acceso a las cosas, viajar, pasarlo bien, y en ese sentido no lo veo tan malo, pero es una carga y es duro, porque uno sabe que no puede fallar. Eso es lo más angustiante. Pero, por el resto, yo creo que es bueno poder ganar plata y disfrutar de eso. Tiene su lado positivo"* (Juan Pablo, 38 años, sector medio alto).

Ser proveedor, la carga del modelo

El sentimiento de ser el proveedor de la familia, el jefe del hogar, aquél que debe generar los recursos para la subsistencia de su núcleo familiar, está fuertemente internalizado en los entrevistados, cualquiera sea su edad y condición social, más allá de los cuestionamientos o contradicciones que ello les provoque. *“Es una responsabilidad ineludible. Es una responsabilidad grande, el sustento, la casa no camina si yo no trabajo”* (Koke, 32 años, popular); *“Es una pesada e injusta responsabilidad cultural que la familia no reconoce. Una responsabilidad, un peso”* (Alberto, 46 años, sector medio alto).

Los hombres manifiestan que ellos son los responsables de proveer. Su fundamento está en el hecho de ser padres y jefes de hogar, que hay otros que dependen de ellos, a quienes deben responder. Este planteamiento tiene más fuerza entre los varones populares y también entre aquéllos cuya pareja no trabaja remuneradamente.

El varón es el proveedor de la familia, es una responsabilidad ineludible que le obliga y le permite orientar y tomar las decisiones más importantes de la familia. *“Para mí significa algo satisfactorio, porque a veces uno hace cierto paréntesis y dice oye esta familia se mueve, se alimenta, esta familia, crece, esta familia se prepara en la parte educación, a raíz de que yo genero recursos, o en la casa se pueden comprar cosas porque yo realmente soy el que genera los recursos”* (Pancho, 27 años, popular).

Aprendieron de sus padres que el padre debe estar en el trabajo y la madre en la casa. Ser proveedor de la familia es ser importante, y se debe sentir orgulloso de ello. Es una responsabilidad con los hijos. *“Es mi responsabilidad no más. La responsabilidad asumida desde que me casé, olvidémonos de que la mujer trabaje, o sea, yo lo veo desde el concepto de mis papás. Mi papá trabajaba, mi mamá en la casa. Yo no digo que ella se quede en la casa, si por mí, ojalá y ganara más que yo, que ella se sintiera bien con lo que haga, pero no me interesa si está o no está en la casa, no me interesa, soy yo el que tiene que llevar la plata”* (Maly, 28 años, popular).

Ser proveedor es un sacrificio, una responsabilidad que limita y obliga a quien la asume porque no puede fallar. Los entrevistados se sienten presionados por su familia y por los demás para que cumpla con su responsabilidad. *“Es una responsabilidad con los hijos, una carga, algo a lo que se siente presionado; me agota, me siento agotado, .. siento que tengo una mujer que me chupa energía”* (Wally, 40 años, sector medio alto).

Entre los varones de sectores medio alto y populares mayores, ser proveedor es una tarea que se puede compartir con la mujer, aunque la mujer sólo aportará la diferencia; el aporte principal viene de ellos. *“Es una responsabilidad que se puede compartir con la pareja. Es fundamental mi trabajo en la mantención de la familia,*

lo que gana mi mujer sería como secundario para el mantenimiento de la familia" (Clark, 42 años, sector medio alto); *"Es una responsabilidad, una necesidad que depende del hombre. La pareja puede colaborar"* (Charly, 48 años, popular).

Cuando el varón no puede proveer, se siente impotente, se desespera. *"No puedo hacer nada. Me siento pésimo"* (Eugenio, 45 años, sector medio alto); *"Si me quedo sin plata para los motivos personales míos, me da lo mismo. Pero si es para la casa ¡chuta!, ahí me desespero por no poder cumplir"* (Loco Soto, 69 años, popular).

Para terminar

Son numerosas las dimensiones que no han sido abordadas en este texto. Sin embargo, los ejes presentados nos permiten concluir que el modelo hegemónico de "ser hombre" tiene una fuerza poderosa entre los varones de Santiago, independientemente de su condición social. Otorga sentido y estructura las prácticas cotidianas, habita el imaginario de todos los entrevistados, en la adolescencia y juventud, pero también en la adultez.

A través de diversos mecanismos se instala y reproduce -de generación en generación-, apoyado en los modelos paterno y materno y con un refuerzo cotidiano en los espacios homosociales a lo largo de su vida.

La pareja y la familia, en estos tiempos de precariedad, incertidumbre y pérdida de los sentidos colectivos, pasan a constituir espacios de validación, de dignidad -al menos en los discursos- en especial en los sectores populares. Todavía allí pueden ejercer autoridad. Y cuando no pueden, la crisis es muy significativa.

Sin duda, no es lo mismo intentar "ser hombre" entre los jóvenes de sectores populares que entre los jóvenes o mayores de sectores medios altos. Las certezas del modelo hegemónico estructuran más la vida a nivel popular y generan mayores oportunidades de frustración por sus condiciones de vida. Para ellos, hay una falta de recursos, pero no un cuestionamiento de los mandatos.

Las crisis de los entrevistados de sectores medios, en cambio, se sitúan más bien en el cansancio que provoca el ejercicio de algunos de los roles tradicionales por parte de ellos y de las mujeres. En algunos aspectos hay dolor. Esto, en el ámbito de las relaciones de pareja y en la familia. Se sienten atrapados en una máquina más amplia que no controlan, cuando están habituados a dirigir y decidir sobre sus vidas.

No obstante, no fue posible percibir un cuestionamiento integral a este modelo hegemónico, ni a sus principales mandatos sociales. Tampoco se halló propuestas alternativas de maneras de vivir las masculinidad.

REFERENCIAS

- Connell, R.W. (1995) *Masculinities*, University of California Press, Berkeley. Fuller, Norma (1997) *Identidades Masculinas. Varones de clase media en el Perú*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Gilmore, David (1994) *Hacerse Hombre. Construcciones culturales de la masculinidad*, Paidós, Barcelona.
- Kaufman, Michael (1997) "Las Experiencias Contradictorias del Poder entre los Hombres", en Valdés, T. y J. Olavarría (eds) *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres N°24 Isis Internacional/FLACSO, Santiago.
- Lagarde, Marcela (1992) "Identidad de Género", *Cuadernos de Trabajo*, Cenzontle, Nicaragua.
- Marqués, J.V. (1997) "Varón y patriarcado", en Valdés, T. y J. Olavarría (eds), *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres N°24, Isis Internacional/ FLACSO, Santiago.
- Monick, Eugene (1994) *Phallos. Símbolo sagrado de la masculinidad*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile.
- Palma, I. y P. Quilodrán (1994) "Opciones Masculinas: jóvenes ante el embarazo", en Albertina de Oliveira (org) *Direitos Tardios. Saúde, sexualidade e reprodução na America Latina*, Editora 34-Fundación Carlos Chagas/PRODIR, Sao Paulo.
- Sharim, Dariela y U. Silva (1996) *Los Discursos Contradictorios de la Sexualidad*, SUR, Santiago.
- Stern, S. (1995) *The Secret History of gender. Women, men and power in late colonial Mexico*, The University of North Carolina Press, U.S.A.
- Villa, Alejandro (1996) *Subjetividad y Salud Reproductiva: Un estudio sobre las perspectivas de los hombres de poblaciones urbanas de extrema pobreza*, Prodir-Fundación Carlos Chagas, Sao Paulo.

QUEBRADORES Y CUMPLIDORES: BIOGRAFÍAS DIVERSAS DE LA MASCULINIDAD¹

Mara Viveros Vigoya²

En esta ponencia quiero referirme a la pluralidad de significados que se construyen en torno a las identidades masculinas en el contexto colombiano. Para hablar de manera más precisa quiero referirme a los resultados preliminares de una investigación³ sobre las identidades masculinas de los varones de sectores medios de dos ciudades intermedias colombianas, Quibdó y Armenia, representativas de dos complejos culturales distintos, con características socio-económicas opuestas y habitadas por poblaciones con una composición étnico-racial muy diferente. Mientras que Armenia, la capital del Quindío -uno de los departamentos más prósperos de la zona cafetera del país- está habitada fundamentalmente por descendientes de los antioqueños, grupo que se auto-define por su reducida presencia negra, Quibdó es la capital del departamento del Chocó, uno de los departamentos más pobres del país y uno de los menos conocidos para la mayoría de los colombianos⁴, marcado por la presencia de una abundante población negra.

Quibdó es el centro político, administrativo y comercial del departamento del Chocó y tiene una población de 110.000 habitantes, que representa el 60% de la población urbana departamental y casi la tercera parte (el 33%) de la totalidad (DANE, 1993). Desagregando por sexo la población, los hombres representan un 47% y las mujeres un 53% del total (ídem). Este municipio, receptor de importantes flujos migratorios provenientes del mismo departamento, constituye un espacio de intercambios constantes entre el campo y la ciudad, y una etapa en el trayecto de los migrantes hacia otras ciudades del país. En esta capital se concentran muchos de los problemas ligados a este fenómeno social: un crecimiento desmesurado de inmigrantes rurales, un elevadísimo índice de necesidades básicas insatisfechas (80,6% vs. 45,6% a nivel nacional), una muy alta proporción de viviendas sin

¹ Esta ponencia presenta los resultados parciales de una investigación titulada "Biografías y representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos", financiada por la Fundación Ford y realizada en el Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social (CIDS) de la Universidad Externado de Colombia. Además es el producto del trabajo de recolección, procesamiento y análisis realizado por el equipo compuesto por William Cañón, en calidad de co-investigador del proyecto. Natalia Pineda y Fredy Gómez, en calidad de investigador-asistentes.

² La autora agradece los valiosos comentarios de Peter Wade a algunos artículos escritos en torno al tema que originaron varias de las reflexiones planteados en este texto. Igualmente a Thierry Lulle por la lectura de la versión preliminar del mismo.

³ Corresponde al análisis de 44 relatos de vida de varones de sectores medios, habitantes de Quibdó y Armenia y pertenecientes a dos grupos étnicos, el primero, situado entre los 20 y los 35 años y el segundo, entre los 45 y los 60 años.

⁴ Esto se puede explicar por su débil integración socioeconómica con el resto del país, su aislamiento geográfico, sus particularidades ecológicas (ser una de las regiones más lluviosas de la tierra) y los estereotipos socio-raciales sobre las culturas amerindias y afroamericanas que la habitan.

acceso a todos los servicios públicos (64,2%), ausencia de planificación urbana y problemas ambientales de considerables proporciones.

La capital chocoana participa de una economía de enclave como consumidora de bienes y servicios importados especialmente de Antioquia, Valle y el eje cafetero, y exporta productos primarios como oro, plátano y madera (Asocon 1995). En lo laboral, concentra la oferta de empleo permanente, alrededor de los servicios, donde el sector público se constituye en el principal empleador. Mientras en la capital el 22% tiene algún empleo permanente, en los demás municipios escasamente llega al 1% (Jimeno et al. 1995). El sector público, dependiente del ejercicio partidista local, es visto como una de las pocas fuentes de empleo y aún de acumulación personal. Por esto, a su alrededor se han generado arduas luchas por cada empleo y redes de favores y protecciones. Sin embargo, en el casco urbano también proliferan las actividades "informales" como las ventas callejeras de frutas, comestibles, ropa, loterías, rifas y chance.

Aunque la ciudad constituye un área intercultural de poblaciones negras, blancas, indígenas y mestizas, el denominador étnico dominante en la población es el afrochocoano, en distintos niveles de mestizaje (representa un 92% del total de la población). Las relaciones interétnicas pueden caracterizarse en términos generales como carentes de enfrentamientos, lo cual no significa que no hayan existido tensiones socio-raciales ligadas fundamentalmente al predominio económico y socio-cultural de los grupos blancos hasta los años 60⁵.

Los sectores medios de Quibdó están compuestos por funcionarios del sector público, principalmente maestros, comerciantes y algunos profesionales. En la cultura chocoana, ser profesional encarna un valor de ascenso en la dinámica social y los diplomas son símbolos de prestigio aunque no aporten necesariamente dinero. En este contexto, la carrera docente ha sido el vector privilegiado de movilidad social ya que durante mucho tiempo fue una de las pocas ofertas educativas a nivel superior. En una misma familia de estos sectores, conviven miembros con situaciones profesionales diferentes y el empleo de cada uno de ellos permite la subsistencia del grupo. Los lazos de solidaridad familiar, uno de los valores fundantes de la sociedad chocoana obligan a los miembros más favorecidos a compartir sus ingresos con los menos privilegiados.

Por su parte, Armenia, ciudad fundada hace 108 años, tiene una extensión de 114,5 kms. y una población de 216.912 habitantes (DANE 1993), que representa el 51,2% de la población del departamento de Quindío. Las mujeres constituyen el 51,6% de la población y los hombres el 48,8% (DANE 1993). En la actualidad, este municipio es un importante centro urbano que comunica a Bogotá, Medellín y Cali,

⁵ En 1966 un fuerte incendio que afectó fundamentalmente los lugares de habitación y comercio de las élites blancas propició su éxodo. En ese mismo año se nombró, bajo la presidencia de Carlos Lleras Restrepo, el primer gobernador negro del Departamento, marcando el paso hacia una administración pública efectuada por los dirigentes locales negros.

principales ciudades de Colombia. La rapidez con la cual prosperó, debido a su localización estratégica, y al trabajo de sus pobladores, ha hecho que se conozca como la "ciudad milagro" de Colombia.

En cuanto al cubrimiento de servicios públicos, vale la pena anotar que cuenta con una buena infraestructura, dentro de la cual el 98,6% de las viviendas habitadas del municipio tienen servicio de energía eléctrica, el 94,3% tiene acueducto y el 98% cuenta con alcantarillado, cifras bastante altas comparadas con el promedio nacional. En Armenia, quizás por estar enclavada al interior del país, por su tradición agrícola y colonizadora y por su mismo tamaño, existe un fuerte arraigo de costumbres de generaciones anteriores, consistentes en prácticas de buena vecindad, rituales religiosos y el reconocimiento de parentescos cercanos y lejanos. Por esta razón, existe de parte de sus habitantes un gran sentido de pertenencia a la región, que se manifiesta en la participación de personas de todos los estratos y edades en actividades como las fiestas de Octubre, que celebran el aniversario de la ciudad.

Por ser una ciudad intermedia situada en un departamento con una sólida infraestructura vial, permite un intenso intercambio con ciudades vecinas, como Pereira y Cali, lo cual ha originado que en algún momento de la vida, muchas personas de la región hayan vivido en alguna de estas ciudades, ya sea por motivos de estudio o trabajo. En cuanto a la clase media, anteriormente estaba conformada en gran parte por pequeños propietarios de tierra, dedicados al cultivo del café. Hoy en día, debido a la crisis de la economía cafetera esta clase, que ha visto disminuida considerablemente su calidad de vida, se ha trasladado al sector de servicios, principalmente al de transporte y al financiero, o está explotando su infraestructura habitacional en el agroturismo, renglón que se perfila como una de las principales fuentes de ingreso para este grupo de población. Actualmente, el Estado es uno de los mayores proveedores de empleo en la ciudad y gran parte de él sigue estando sujeto a cuotas políticas y a la voluntad de los dirigentes, a pesar del establecimiento de la carrera administrativa como requisito para acceder a puestos estatales.

La construcción de la masculinidad: un delicado equilibrio entre reputación y respetabilidad

En este trabajo se parte de la idea de que la masculinidad no es un atributo innato, ni esencial, ni responde a un significado único. Por el contrario, se busca mostrar que la masculinidad es una categoría relacional, describe un proceso histórico tanto colectivo como individual, y cuenta con un significado maleable y cambiante. En este sentido no debe ser entendida como el conjunto de normas que se imponen desde fuera en un determinado período de la vida, sino como una dinámica que se construye permanentemente a través de la interacción social y la experiencia individual, es decir a través del individuo como agente constructor, social y

culturalmente inscrito. Por otra parte, la identidad masculina es entendida como un proceso sometido constantemente a prueba ante la sociedad y costoso emocionalmente para los hombres concretos que lo viven.

Los recientes estudios sobre masculinidad incorporaron los elementos que aportaron las teorías postestructuralistas y postmodernistas a los estudios sobre identidad, proponiendo una descentración del sujeto, una crítica de las nociones esencialistas de identidad personal o colectiva y el destronamiento de la clase como el principio central de análisis (Wade 1997). Dichos estudios señalan, además, que la adquisición de la identidad masculina en las sociedades modernas supone una serie de dificultades que ha sido denominada crisis de la masculinidad.

En América Latina, esta crisis, en la que afloran conflictos entre los atributos culturalmente asignados a los varones y las reacciones subjetivas a los cambios, puede relacionarse con importantes transformaciones sociales, económicas e ideológicas, entre las cuales vale la pena destacar el acceso de las mujeres a niveles de educación cada vez mayores y los nuevos patrones de inserción laboral de las mujeres con sus múltiples efectos sobre las formas de organización de la vida cotidiana, los roles sexuales y dinámicas tradicionales de la familia (Viveros 1997a).

Am. Lat.
y obs.

Un elemento central de la imagen de la masculinidad, reconocido por hombres y mujeres en las dos regiones estudiadas, es la afirmación de que el hombre debe ser capaz de conquistar sexualmente a las mujeres. En Quibdó llaman *quebrador* al hombre que tiene el poder de conquistar a varias mujeres, al que se mueve entre una mujer y otra y cambia continuamente de compañeras. Desde temprana edad, los jóvenes aprenden que el más hombre es el que puede jactarse y demostrar ante su grupo de pares su poder de conquista y el que está siempre listo para participar en fiestas, tomando, bailando y demostrando sus habilidades físicas, principalmente.

Existe, sin embargo, una segunda concepción de masculinidad, la del hombre responsable en todos los ámbitos de su desempeño social: el buen trabajador, padre responsable y proveedor económico para su mujer y sus hijos. En Armenia llaman *cumplidor* al hombre capaz de asumir con responsabilidad todos sus deberes familiares y sociales. Este es uno de los mensajes que la familia y la escuela busca inculcar a los varones a lo largo de su infancia y adolescencia. Por otra parte, esta masculinidad está asociada al sacrificio, la lealtad y la solidaridad, y como tal, tiene un componente nutricional. Estos dos tipos de significados en torno a la masculinidad han sido observados en distintas formas en las dos regiones y en los dos grupos étnicos estudiados. La construcción de una fuerte y sólida masculinidad dependerá ampliamente del logro de un equilibrio entre estos dos tipos de valores.

Veamos a continuación cómo se construye esta masculinidad en la infancia y adolescencia de nuestros varones entrevistados y cómo la familia, la escuela y el

grupo de pares juegan un papel impartiendo mensajes en relación con ambos valores.

La familia y la escuela: primeros ámbitos de socialización genérica

En el proceso de socialización primaria vivida por los varones entrevistados se internalizó un primer cuerpo de representaciones en torno a la identidad masculina, cuyo contenido fue transmitido por padres, madres, maestros y amigos de infancia en una dinámica de continuidades y rupturas. La familia fue el primer ámbito de internalización de las representaciones en torno a la identidad masculina. En Quibdó el sentido de familia no se reduce a la familia nuclear y por el contrario incluye para él miembros de la familia extensa, emparentados entre sí a través de un antepasado común por línea materna o paterna. En una misma familia conviven miembros con situaciones laborales diferentes y el empleo de cada uno de ellos permite la subsistencia del grupo. Los lazos de solidaridad familiar obligan a los miembros más favorecidos a compartir sus ingresos con los menos privilegiados. Esta ética de reciprocidad, presente en los constantes intercambios de favores familiares, es una de las características más sobresalientes de la sociedad chocoana hasta el punto de convertirse en “un símbolo y una legitimación de la identidad de chocoano” (Wade 1990). Esto no significa, sin embargo, que al interior de la institución familiar todo sea adhesión y solidaridad (Viveros y Cañón 1997b) y que los conflictos económicos y políticos no la hayan permeado, sobre todo en los centros urbanos como Quibdó (Wade 1990).

La familia quindiana tradicionalmente ha sido numerosa (6 a 10 hijos/as), entre otros factores porque es una región en la cual la explotación de la tierra, y más específicamente del café, exigía una numerosa mano de obra disponible. De esta manera, la mayoría de los hijos colaboraban en las actividades de siembra, recolección, procesamiento y comercialización del café y las hijas tenían a su cargo el cuidado del ámbito doméstico, siendo la madre la figura en torno a la cual funcionaba la familia. Es común oír hablar aún de las *matronas paisas*, es decir, aquellas madres o abuelas alrededor de las cuales se reunía toda la familia, y quienes la cohesionaban ejerciendo control y autoridad sobre la mayoría de sus integrantes. Asimismo, es importante recalcar la importancia asignada a la familia extensa, especialmente por línea materna, ligada al patrón de residencia matrilocal. Este tipo de familia ha sufrido variaciones en los últimos treinta años, debido a cambios en el panorama económico de la región y a la importancia que empezaron a tomar alternativas laborales en campos diferentes al agrícola. De igual forma, el acceso de las mujeres a la capacitación y por lo tanto, al mercado laboral, planteó para ellas nuevas opciones de vida que incidieron en el tamaño y estructura de las familias.

Uno de los rasgos a los que se hace continua referencia cuando se habla de la familia chocoana es el del “ausentismo paterno”. Sin embargo, vale la pena destacar

que en los relatos de los entrevistados el padre es una figura presente afectivamente, descrita de manera detallada y precisa denotando una huella profunda en sus recuerdos. Esto no quiere decir que éste haya participado directa y activamente en su crianza (por el contrario, en muchos de los casos se habla de un padre ausente del hogar debido a la necesidad de mantener económicamente a la familia), sino que es una figura relevante al interior del hogar, significada y resignificada a través de los relatos y prácticas familiares, principalmente por parte de la madre. Podemos señalar, además, que algunos de ellos, aunque no fueron los principales proveedores económicos de la familia, jugaron un papel importante como protectores y como representantes sociales de ella. Otros en cambio, se ganaron ese lugar por corresponder a las expectativas de su grupo familiar como proveedores. Sin embargo, en las jóvenes generaciones encontramos una actitud más crítica en relación con la ausencia paterna y una demanda afectiva mayor, quizá determinada por los discursos que valoran positivamente el modelo de familia nuclear y son impartidos en las instituciones educativas.

La imagen que la mayoría de entrevistados evoca de sus padres es la de hombres fuertes y responsables, sobre los cuales recaía la autoridad dentro y fuera del hogar. Muchos asocian el recio temperamento de sus padres con el hecho de provenir de áreas rurales y su escasa formación académica, al tiempo que los jóvenes atribuyen ciertos cambios en las relaciones familiares al contacto que tuvieron sus padres con otros discursos, principalmente en el ámbito académico. Aunque el machismo es percibido como una característica negativa de la generación de los padres, también se mencionan las ventajas que trae, como puede ser, por ejemplo, la asunción de las responsabilidades económicas del hogar.

La casi totalidad de los entrevistados recuerda a sus padres como hombres trabajadores, que nunca evadieron su rol de proveedores del hogar y por el contrario, centraron su vida en el cumplimiento de ese papel. Si bien en los varones mayores predominan las alusiones al padre distante pero cumplidor de su deber, en las descripciones de los jóvenes aparecen diversos estilos de ser padre: el padre cercano, amistoso, comprensivo con el cual se compartieron diversas actividades durante la niñez y adolescencia y con el cual aún se sostiene una relación próxima, y el padre distante, poco comunicativo, que ejercía la autoridad de manera rígida e indiscutible. Para los entrevistados, el padre cercano es el modelo ideal de hombre y la figura a seguir, mientras el padre distante es asociado con la autoridad y el castigo, presentados como causa frecuente de conflictos entre padres e hijos. A pesar de que en algunos casos se reprocha la severidad de los castigos impartidos por el padre, en otros se agradece haber tenido dicho parámetro de autoridad por los lineamientos de comportamiento establecidos y porque generó en ellos la capacidad de aceptar la autoridad.

En cuanto a los valores transmitidos por sus padres, los hombres entrevistados plantean que la honradez debía primar sobre las demás cualidades y ocupaba un lugar superior al que tenía el respeto de ciertas normas morales de comportamiento,

como las de no beber o tener relaciones con mujeres en exceso, entre otras cosas porque estas características se asociaban al desempeño social masculino, en particular durante la juventud. Igualmente, los mayores señalan que sus padres les inculcaron el respeto y la obediencia hacia los mayores y les impartieron lineamientos de comportamiento para guiarse en los espacios públicos. La transmisión de valores, fundamentalmente de principios morales, pautas para la convivencia y hábitos de solidaridad con la familia y la comunidad se hizo a través del ejemplo, las amonestaciones, los premios y los castigos. En Armenia se enfatiza la importancia que los padres adjudicaban a la responsabilidad como sinónimo de hombría, asociada al hecho de cumplir con las obligaciones económicas que generaba una familia.

Sin embargo, los padres no sólo hacían referencia a este tipo de valores sino que también los estimulaban tácitamente a ser competentes en la conquista amorosa y reforzaban verbalmente su comportamiento cuando estaba de acuerdo con lo esperado en su rol masculino. La homosexualidad de los hijos era algo inaceptable y los padres reaccionaban de manera muy visceral frente a esta posibilidad, con insultos y muestras de desprecio y rechazo. Un docente del grupo de los mayores de Armenia plantea: *"Es un derecho, derecho que yo no le concedo a mi hijo si se va a volver así. Seguro que para mí sería lo más grave del mundo, no lo aceptaría a pesar de que yo sé que es un derecho; es algo más fuerte en mí, digo que no debo atacarlo y debo quererlo lo mismo que si no fuera homosexual; pero algo dentro de mí no acepta esa situación. Yo lo tendría y le daría como a un cerdo que se le da comida, 'tome, engorde' pero no más. Le daría comida y lo necesario, pero apenas tenga la edad, hasta luego. No lo querría lo mismo que lo quiero ahora que no tiene esa situación"*. Para otros padres, la virilidad era no sólo proceder de forma diferente a la que se podía calificar de "femenina", sino adoptar comportamientos que los hicieran merecedores de esa posición.

Sólo en casos excepcionales, algunos entrevistados mencionan haber recibido información sexual, limitada e incompleta por parte de su padre o madre. Vale la pena mencionar que muchos padres, poseedores de fincas, buscaron que sus hijos obtuvieran conocimientos sexuales observando el comportamiento de los animales y hechos biológicos. En general, y tal vez por el hecho de que nuestros entrevistados son profesionales de sectores medios, se hace alusión en mayor o menor medida a los consejos de sus padres en relación al ejercicio de su sexualidad, previniendo un posible embarazo que implicara interrumpir los proyectos educativos y afectara negativamente su desarrollo profesional y personal.

Mientras el padre es descrito en términos que hacen referencia a su rol de representante de la familia en el mundo extradoméstico, la madre es definida como una figura más próxima y cotidiana. En el caso del Chocó las condiciones socioeconómicas de la región han determinado una situación de "matrifocalidad" en la cual la mujer es el eje de la familia en el grupo doméstico, la responsable de las tareas de crianza y socialización de los hijos y a veces, también, de su sostenimiento

económico. Por eso, las figuras maternas descritas por los entrevistados no son mujeres frágiles, dependientes y sumisas, sino por el contrario, personas fuertes e independientes, capaces de enfrentar con entereza las dificultades de la vida cotidiana. Ellas son el núcleo en torno al cual se reúnen todos los miembros de la familia y quienes garantizan su identidad, estructura y continuidad. La relación con la madre es fuerte en el aspecto afectivo, en particular en la primera infancia, y permanece a lo largo del tiempo. Sin embargo, a pesar del afecto con que tienen el recuerdo de sus madres, su socialización como niños es rememorada como un período de limitaciones, en el cual ellas entraron el desarrollo de cualidades como la autonomía necesaria para enfrentar la vida adulta. Los entrevistados reportan que sus madres les transmitieron valores asociados con la rectitud y la honestidad e hicieron énfasis, igual que sus padres, en la importancia de la educación. Asimismo resaltan que se encargaron de inculcarles, desde muy temprano, patrones de conducta bien diferenciados desde el punto de vista genérico, es decir, les enseñaron a adoptar los comportamientos adecuados para los varones y el riesgo que corrían de ser rechazados si no actuaban como tales. Así lo expresa uno de los hombres mayores entrevistados: *“Cuando mi mamá estaba disgustada me decía: ‘venga acá so marica, usted tiene que comportarse como un hombre’, como hombre entendía uno que tenía que ir a golpear o a empujar o algo por el estilo. (...) . Si yo no hacía eso, entonces era criticado desde mi mamá para abajo”*.

En Armenia la mayoría de los entrevistados habla de sus madres como personas muy cercanas a ellos, siempre pendientes de su bienestar. Aunque en la región la figura de la *“matrona paisa”*, centrada en la vida familiar ha sido muy fuerte, las madres de los jóvenes son descritas como mujeres que han buscado conciliar su participación en el ámbito laboral con la vida hogareña. A las madres se les atribuyen cualidades como ser comprensivas, pacientes y cariñosas. Son percibidas como las personas que asumen el rol de mediadoras entre los hijos y el padre e intentan mantener el equilibrio, la armonía y la unión familiar en el hogar. Respecto a los mensajes relacionados con la virilidad, la mayoría afirma que predominaban aquéllos de ser responsables. Otros señalan que sus madres les subrayaban la necesidad de aprender a ser hombre, entendiendo por ello adquirir características opuestas a las generalmente atribuidas a las mujeres como la indiscreción, la frivolidad y la variabilidad. Igualmente, en la generación de los jóvenes, la mayoría de los entrevistados coincide en afirmar que sus madres les hicieron énfasis en tratar bien a las mujeres, considerarlas como iguales y tenerles gran respeto.

En resumen, mientras los padres de los entrevistados determinaron los valores éticos que orientaron la vida de sus hijos, las madres se encargaron de aplicarlos y convertirlos en hábitos mediante las interacciones repetidas de la vida cotidiana. Los padres representaron para los hijos las primeras figuras de identificación y encarnaron para ellos las características que se asocian al rol masculino: la reserva en la expresión de las emociones, la fuerza, firmeza, dureza y control, no sólo físicos, sino de carácter. Las madres buscaron que sus hijos fueran “hombres de bien” y se desempeñaran como verdaderos varones a través de su diferenciación de

todo lo que pudiera asociarse al mundo femenino. Aunque las madres de las generaciones más jóvenes plantearon críticas al modelo tradicional de la masculinidad e intentaron encontrar nuevas fuentes de realización personal en el trabajo, en la práctica reprodujeron y apuntalaron en mayor o menor medida un orden de género según el cual las mujeres son las principales responsables de las tareas domésticas y las guardianas de los valores familiares y tienen menos libertades sexuales que los hombres. En la familia los varones aprendieron a darle sentido a sus vidas como parte de un proyecto familiar. Los mensajes de masculinidad transmitidos por padres y madres daban cuenta de los requisitos necesarios para poder proteger a los más "débiles", las mujeres y los niños y saberse desenvolver en el mundo competitivo de los varones.

El espacio educativo es la principal fuente de acceso a los códigos de la modernidad. En el caso del Chocó la educación ha sido el vector privilegiado para que esta región, aislada geográficamente y culturalmente, entre paulatinamente en relación con el proceso de desarrollo nacional y con el modelo cultural dominante, al vincular a la población con los conocimientos universales. Sin embargo, esta estrecha relación ha implicado cierto grado de homogeneización cultural y el desconocimiento de las particularidades regionales, consideradas durante largo tiempo muestras de subdesarrollo y atraso. Tal desconocimiento es percibido con particular relevancia por los jóvenes entrevistados, quienes consideran que la misma población chocoana se ha ido olvidando de sus propios valores culturales, dando preponderancia a valores ajenos a su propia cultura, ya sea de otras regiones (antioqueña) como de otras naciones (la norteamericana).

A pesar de la importancia que ha tenido la educación para los chocoanos, los contenidos curriculares no corresponden ni a sus realidades históricas y socio-culturales, ni a las necesidades y potencialidades del ambiente regional. Por otra parte, componentes formativos como el desarrollo de valores tanto individuales como colectivos, tienen actualmente una menor difusión, a diferencia de lo que sucedía en décadas pasadas, en las cuales se asignaba un mayor peso al moldeamiento moral del estudiante⁶. Sin embargo, la educación primaria y secundaria se ha caracterizado por inculcar en los muchachos el amor al trabajo, al estudio, la honestidad y la disciplina, y en este sentido, viene siendo coherente con los mensajes impartidos por la familia. En Armenia, el estudio como medio de ascenso social ha empezado a reemplazar de cierta manera al dinero y a la capacidad de explotar la tierra, convirtiéndose en el indicador del estatus de las personas. Respecto a los mensajes de virilidad transmitidos en el colegio, los jóvenes de Armenia mencionan que se les inculcó que la hombría se manifestaba en el comportamiento con las mujeres, en el respeto y valoración que se les brindara. Al igual que en Quibdó, se hace referencia también a la virilidad como rechazo y

⁶ Desde los años veinte se inició paulatinamente el acceso a la educación de la población afrochocoana, proceso que se consolidó con la fundación de la Universidad Tecnológica del Chocó en los inicios de la década de los sesenta, convirtiéndose en la vía principal de ascenso y movilidad social de esta población.

negación de la homosexualidad y a la importancia de asumir actitudes acordes con los estereotipos de la masculinidad.

Mientras la formación educativa de los quibdoseños fue impartida en colegios públicos, laicos y no mixtos, la mayoría de los entrevistados de Armenia estudió en colegios privados, algunos religiosos y otros de orientación laica y no mixtos, excepto en el caso de algunos jóvenes. Tanto en el Chocó como en el Quindío, durante mucho tiempo el maestro ocupó un lugar central en la vida de sus pobladores, especialmente en la de los mayores, tanto como líder comunitario, por ser el principal difusor de valores éticos y de comportamiento, como por estar permanentemente expuestos a la mirada social. Para los jóvenes, esta suerte de prestigio exclusivo del maestro no parece ocupar un lugar tan preponderante ni único, en razón de la existencia de un mayor número de docentes por cada ciclo escolar y de la importancia que ha adquirido el grupo de pares y otros elementos socializadores que actúan en su entorno, tales como los medios de comunicación.

Como lo han señalado algunos autores como Badinter (1993), llega siempre un momento en que los niños y las niñas se separan para formar grupos de un sólo sexo. A partir de este momento, los encuentros entre varones y mujeres están claramente codificados y las experiencias y actividades que comparten unos y otras están bien delimitadas. Las actividades lúdicas, diferenciadas según el sexo, moldearon las sensibilidades de los niños, los prepararon para aprender los comportamientos y actitudes esperados socialmente de ellos como varones y para encontrar en éstos a sus camaradas y amigos. Los juegos ocuparon un lugar significativamente importante en la infancia y adolescencia de los varones entrevistados. Ellos rememoran las prácticas deportivas, las competencias relacionadas con las habilidades y proezas físicas y los juegos de calle. Los varones identificaban ciertos juegos como femeninos o masculinos y buscaban dominar en las actividades clasificadas como masculinas y evitar aquellas consideradas como femeninas. Sin embargo, también existían espacios de juego mixto, en los cuales se buscaba el contacto físico entre niños y niñas, como una anticipación de lo que sería más tarde la exploración sexual adolescente. *tesis*

Para nuestros entrevistados, tanto mayores como jóvenes, la escuela y el colegio fueron espacios significativamente competitivos, no sólo a nivel académico, sino deportivo y cultural; los alumnos se disputaban el éxito en uno de estos campos, buscando reconocimiento y prestigio en función de sus habilidades y aptitudes. Los muchachos competían explícita o implícitamente en las actividades escolares que realizaban juntos y esta actitud era la que parecía ser su fuente de motivación principal. Allí aprendieron a medir su propio valor o éxito en función de los resultados obtenidos en las competencias.

Adopta particular importancia entre los jóvenes el hecho de que se instaure la educación mixta en algunos colegios, creándose nuevos espacios de socialización con las mujeres, que les permitieron a los varones familiarizarse con los códigos de

comportamiento femenino y desarrollar nuevas formas de relacionarse con ellas. Este encuentro entre hombres y mujeres estuvo impregnado de curiosidad sexual, aunque en muchos casos fue decepcionante para los varones, por la actitud de sus compañeras de estudio que los veían infantiles y por lo tanto, no merecedores de su atención.

La institución escolar toma el relevo de la familia como instancia socializadora, determinante para la construcción de la identidad masculina, y obra como catalizador de los valores referidos a la responsabilidad y el buen desempeño social como hombres. En la familia los varones incorporaron valores que invitaban a la cohesión, la solidaridad, la obediencia. En la escuela empezaron a desarrollar sus potencialidades individuales y a construirse como sujetos autónomos, reforzando aquellos mismos valores pero mediante un elemento nuevo: la competencia, elemento que los obliga a encontrar, afirmar y defender su lugar. El liderazgo en la escuela se fundó en la imposición de los más fuertes sobre los más débiles. Los grupos de compañeros se convirtieron, en ocasiones, en ámbitos de exacerbación de la masculinidad hegemónica, caracterizados por el uso de la violencia física, verbal y emocional como mecanismo de resolución de conflictos. Es en este marco que se deben entender las pruebas de virilidad que debieron enfrentar y superar los adolescentes para permanecer en el grupo y ser reconocidos como varones.

El grupo de pares en la adolescencia: la pedagogía de la competencia y la eclosión del deseo

Durante la adolescencia del varón, las personas de su misma edad, parientes, vecinos, amigos del colegio juegan un papel importante en la construcción de su identidad de género. Una buena parte de las representaciones de la masculinidad es elaborada e interiorizada en este contexto. Compartiendo actividades, se intercambian, aprenden y se refuerzan los contenidos que se atribuyen al rol masculino en su sector social y cultural.

En este momento, en el cual el temor a lo pasivo y lo femenino produce mayor sufrimiento, los pares empiezan a ser muy importantes como grupo de referencia ante el cual se reafirman y con el cual se refuerzan los atributos de la virilidad. Los hombres mayores de Armenia relatan cómo en su adolescencia una de las formas de afirmarse como varones era rechazando a los homosexuales, llamándolos de maneras despectivas y persiguiéndolos. Otro comenta cómo el temor a ser considerados afeminados u homosexuales hacía que se obstinaran en demostrar que no lo eran ante su grupo de pares, por medio de la superación de pruebas.

Los varones de este grupo etáreo coinciden en recordar que durante su juventud la virilidad estaba fundamentalmente asociada con la fuerza física y la capacidad de conquista sexual, y era probada ante su grupo de pares mediante la participación en ciertas actividades exclusivamente masculinas como las borracheras en las cantinas,

los juegos de billar y las idas al burdel. Un elemento que juega para los varones el papel de ritual de pasaje de la infancia a la adultez es lo que en la cultura *paísa* se llama “la ley del arriero” y es la obligación que impone la sociedad al muchacho de desprenderse de la casa paterna, salir y conocer el mundo exterior a la familia. En esta cultura, se estimula al muchacho para buscar y lograr por sí mismo el éxito económico. Como lo expresa un entrevistado: *“era más hombre el que estaba recibiendo ingresos comerciales o el que estaba montando un negocio, se consideraba más hombre el que se autoabastecía económicamente y no dependía de la casa”*. De esta manera se marca el fin de la infancia equivalente a la dependencia económica y el inicio de la adultez asimilada a autonomía. Por eso, en los relatos de los mayores aparecen frecuentemente evocaciones de las peripecias vividas durante la juventud y de los duros retos que debieron superar para lograr el estatus que han adquirido. Otra de las pruebas a las que se hace alusión es el paso por el cuartel, percibido por algunos como la institución que los volvía hombres y les permitía entrar en contacto con la vida urbana, asociada al progreso económico.

En este período se empieza a afirmar el deseo de transgresión de las reglas impartidas por la familia y por la escuela y se consolidan nuevos códigos de comportamiento y valores. En Armenia los jóvenes señalan que las actitudes y valores que cobraban importancia dentro de sus grupos de pares eran los relacionados con la unión, la fraternidad que se adquiere al compartir diversas experiencias, la lealtad y la confianza. Este aprendizaje de la solidaridad y de la contraposición a las normas familiares está muy bien descrito por uno de nuestros entrevistados mayores de Quibdó: *“La primera ‘gallada’ fue con mis hermanos; éramos seis, el que peleaba con mi hermano mayor peleaba con nosotros. Después, en el barrio había familiares y ellos empezaron a hacer parte de la ‘gallada’. Con la ‘gallada’ empezamos a robar plátano y nos íbamos para el cine. La única pelada que andaba con nosotros era ‘fulana de tal’. Ella andaba en medio de nosotros y nosotros tocándola, manoseándola y era feliz”*. Al interior de estos grupos, conformados exclusivamente por hombres, existía una clasificación de sus miembros de acuerdo a su mayor o menor virilidad, medida generalmente, en términos de fuerza y habilidad físicas, buen desempeño deportivo, competitividad, liderazgo ejercido dentro del grupo y/o capacidad de conquistar mujeres. En la mayoría de los casos, estos comportamientos implicaban violencia y agresividad, un reto a la autoridad o una demostración de poder frente a otros grupos.

El grupo de pares juega un papel importante en la iniciación sexual de los varones y en la consolidación de los valores asociados con ser *quebradores*. Al aprendizaje de los valores ligados a la respetabilidad impartidos por padres, madres y profesores, sucede la eclosión del deseo sexual desorganizador. Sólo sus pares podrán introducirlos verdaderamente en el universo de la sexualidad masculina, compartiendo con ellos experiencias reales o imaginarias, presionándolos o estimulándolos a iniciarse sexualmente mediante la puesta en duda de su virilidad, la competencia derivada de los relatos de las “conquistas” sexuales y del reto de probar continuamente ante otros varones sus atributos viriles. Un joven quibdoseño

recuerda: *"En esa adolescencia uno luchaba mucho en contra del homosexualismo. En mi caso particular, buscaba la forma de autoafirmarme mentalmente. No sé si eso lo haya incitado a uno a buscar las mujeres para probarse, posiblemente, buscar las mujeres para ver cuál era mi comportamiento como hombre, eso es muy posible que haya sucedido. Para reafirmármelo y diferenciarme y decir, 'no tengo esas sensaciones'"*. Es interesante anotar que la posibilidad de ser tildado de homosexual provenía fundamentalmente del grupo de pares. Este ejercía un fuerte control sobre sus miembros a través de la represión de cualquier actitud, actividad, expresión o comportamiento que pudieran ser considerados como afeminados. Transgredir estas fronteras era exponerse fácilmente a la burla y al desprecio de los amigos. Es el caso de un entrevistado en Quibdó, que sentía vergüenza en su adolescencia al realizar públicamente tareas domésticas que se asociaban a las mujeres aunque reconoce que aprender a realizar estas labores le permitió desarrollar aún más su autonomía.

Los varones de Quibdó y Armenia se iniciaron sexualmente entre los once y dieciséis años de edad, siendo más temprana generalmente la edad de iniciación de los quibdoseños. La iniciación sexual fue un momento esperado por ellos con gran anhelo, pues esta experiencia les permitiría no sólo adentrarse en el mundo sexual de los varones adultos, sino además, saber si se era más o menos viril que los demás. En general, este momento fue vivido con gran expectativa, temor, muchas inquietudes y un gran desconocimiento de su sexualidad, llevándolos a tejer toda una serie de falsos imaginarios en torno a las relaciones sexuales. En la generación de los mayores, las primeras compañeras sexuales de los entrevistados fueron prostitutas. La iniciación en un prostíbulo es referida en Armenia como parte de la tradición regional que confiere a este acto el carácter de prueba o rito de virilidad. Numerosos estudios sobre esta región coinciden en identificar la prostitución como una institución que caracteriza la cultura *paisa* y se ha expandido con ella a través de todas las zonas de colonización. Si bien algunos de los varones mayores tienen un recuerdo positivo de esta experiencia, sobre todo por el rol maternal que muchas prostitutas adoptaron con ellos, no cobrándoles en consideración de sus pocos ingresos y juventud, o por la amistad que desarrollaron con algunas de ellas, otros mencionan experiencias negativas como la adquisición de enfermedades venéreas, o la falta de placer por el tipo de relación entablada, desprovista de afecto. En muy pocos casos los varones tuvieron su primera relación sexual con una mujer de su medio social y sólo uno de los entrevistados resalta que él no consideró indispensable acudir a un prostíbulo, entre otras razones, porque el tener una novia constituía para él y su entorno una prueba suficiente de su virilidad.

Los más jóvenes señalan que su iniciación sexual se hizo con mujeres más cercanas a ellos en edad y condición social que en el caso de los adultos y en pocos casos con prostitutas. Como en el grupo de los mayores, alardear sobre la capacidad de conquista o sobre el número de mujeres con las que se tenía relaciones era una forma de sentirse y demostrarse superior ante el grupo, y de afianzar el sentimiento de virilidad y los lazos de amistad y camaradería dentro del grupo. La vivencia de la

primera experiencia sexual difiere entre unos y otros y está muy ligada a la persona con la cual se vivió esta experiencia, al vínculo afectivo que se tuvo con ella y al espacio en el cual tuvo lugar. Unos pocos entrevistados afirman que la primera experiencia sexual fue vivida con su compañera o novia. Los jóvenes *cuyabros*⁷ hacen énfasis en que se llegó a este contacto después de un proceso, no fue algo inmediato y fue una situación donde el temor e inseguridad estuvieron siempre presentes. En contraste, los jóvenes quibdoseños aluden a relaciones en las cuales el contacto físico fue más inmediato, en bailes y fiestas, pero donde el paso al acto sexual mismo estuvo controlado por la familia y las mismas mujeres. En los relatos de *cuyabros* y quibdoseños, esta primera relación sexual con la novia marcó un hito positivo en la vida de estos varones y se asimiló a la primera experiencia amorosa.

Algunos jóvenes de Armenia aluden con cierto orgullo al hecho de que estas relaciones fueron con mujeres vírgenes, lo cual muestra que para muchos de ellos sigue siendo fuente de prestigio ser los iniciadores sexuales de las mujeres. Sin embargo, a diferencia de Quibdó, encontramos algunos entrevistados que no compartían los valores de sus pares y se resistían a hacer alarde de su capacidad sexual; incluso algunos de ellos manifestaron que habían tenido poca o ninguna actividad sexual. Las razones que invocan para explicar este hecho han sido entre otras, el temor a las enfermedades de transmisión sexual o la falta de oportunidades satisfactorias. Uno de ellos lo explica de la siguiente manera: *"Hay muchas veces que a uno lo presionan, pero ante todo yo he puesto los valores, mis principios, y si no ha habido la ocasión o la persona, entonces no lo veo importante y no me siento menos hombre que los demás"*. En este mismo grupo etáreo, otro varón llega a plantear la importancia de llegar virgen al matrimonio, argumentando que las experiencias previas pueden afectar negativamente su relación de pareja. Este mismo entrevistado resalta y valora positivamente su capacidad de autocontrol. Vale la pena anotar que, aunque el control es una de las cualidades asociadas a la virilidad, es poco usual en los contextos analizados vincular esta capacidad al desempeño sexual masculino.

Un elemento que diferencia los relatos de la iniciación sexual entre quibdoseños y *cuyabros* es la forma directa y la riqueza en la descripciones y en los términos empleados por los quibdoseños para referirse a ellas. En las narraciones de sus experiencias sexuales aparecen detalles concretos que hacen alusión a gestos y contactos que contrastan con la forma indirecta y metafórica de las evocaciones de la sexualidad en los relatos de los varones de Armenia. Esta forma directa de abordar el tema en Quibdó da cuenta, por un lado, de la importancia que en esta cultura se le asigna a la sexualidad y al cuerpo, y de la menor censura moral de que son objeto estas prácticas. Esto no quiere decir que la sexualidad se viva sin límites y por el contrario, existen códigos muy precisos que organizan y enmarcan las formas de expresión del deseo y el erotismo, como lo mostraremos más adelante a propósito de la clasificación de las mujeres en distintas categorías.

⁷ *Cuyabro* es el apelativo que reciben las personas originarias de Armenia.

Paralelamente a la iniciación sexual se producen las primeras experiencias amorosas y el cortejo como una práctica que confirma la virilidad del joven. Este aprende a vencer las barreras, a tomar la iniciativa amorosa y exponerse a la evaluación y aprobación del entorno familiar. Para nuestros entrevistados de la generación mayor, tanto en Quibdó como en Armenia, existían categorías tajantes que escindían la figura femenina en dos tipos de mujeres. Por un lado, aquéllas con las cuales estaba prohibido el deseo sexual y cuyas características principales eran la pureza y el pudor, asociados a su ausencia de experiencias sexuales. En contraparte, existían las mujeres con las que estaba permitida la búsqueda del erotismo y el placer, pero que no eran dignas de respeto ni merecedoras de relaciones que conllevaran implicación emocional o compromiso social. En Quibdó se establecía desde muy temprana edad una línea divisoria entre las *diablas* con las que se podía efectuar una exploración erótica y las *niñas de casa* con las cuales no se debía expresar el deseo sexual por ser considerado una "falta de respeto". En muchos casos esta línea divisoria coincide con la separación entre clases sociales, razón por la cual muchos expresaron que las relaciones afectivas con una mujer de la misma condición social excluían la posibilidad de la intimidad sexual. Uno de los entrevistados mayores de Armenia resume muy bien la separación tajante que crea la cultura *paisa* entre, por un lado, las imágenes femeninas de la esposa y madre de los hijos, y por el otro, la moza (la mujer con quien se establece un hogar paralelo) y la prostituta: *"Noto que la mayoría de hombres de mi generación tiene bien diferenciado lo que es erotismo de lo que es sexualidad y genitalidad. Yo lo que mas oía era la frase 'Yo adoro a mi mujer', yo la tengo como en un pedestal, es la madre de mis hijos y yo no puedo enturbiar el agua; entonces cuando yo quiero pasarla bien sexualmente o cuando quiero hacer acrobacias, me voy para donde la moza, pero como es la moza yo no la puedo querer. Yo quiero a mi mujer pero tengo sexo con mi moza"*.

En el grupo de jóvenes sigue existiendo una categorización de las mujeres de acuerdo con la relación que se entabla con ellas y con la evaluación de su comportamiento social y moral. En función de estos criterios las mujeres son clasificadas de una u otra forma y son valoradas diferencialmente. Las mujeres organizadas, tranquilas y prudentes son percibidas como mujeres con las cuales se puede entablar una relación de pareja estable, mientras las que carecen de estas cualidades y/o no pertenecen a su misma condición social son mujeres en las que no se piensa como tales. Sin embargo, a diferencia de lo que existe en Quibdó, en Armenia no sólo se hace referencia a dos categorías de mujeres, sino a una tercera figura femenina, la de la amiga con la que se comparten intereses y confidencias. Algunos entrevistados hacen énfasis en que las relaciones que establecen con algunas mujeres son exclusivamente amistosas, porque o no tienen interés en asumir compromisos afectivos con ellas o temen perder la libertad de la cual disponen en ese momento. Es importante tener en cuenta que esta reflexión es hecha por varones bastante jóvenes, que no desean todavía conformar una familia por las responsabilidades y obligaciones que ésta implica. Vale la pena anotar, además, que uno de los elementos más valorados por y para los hombres en esta

cultura, es la autonomía y en este sentido, el poder controlar y disponer del propio tiempo es una posibilidad muy apreciada por ellos, fundamentalmente en esta etapa de su ciclo de vida.

En resumen, el grupo de pares ocupa un lugar protagónico en el proceso de construcción de la identidad masculina de los varones entrevistados. Es la instancia de socialización que imparte los valores de la masculinidad asociados al hecho de ser *quebradores* -la actividad sexual, la fortaleza y habilidad física, la competitividad y cierto nivel de agresividad e insensibilidad-, valores que paradójicamente permiten al varón hacer la transición de la infancia a la adultez, período durante el cual deberá demostrar su aptitud para ser *cumplidor*.

Ser hombre: resolver la tensión entre ser quebradores y cumplidores

En Quibdó como en Armenia, la masculinidad es definida de diversas formas que toman en cuenta, a la vez, las diferentes etapas del ciclo vital y los distintos ámbitos en los cuales transcurren las vidas de los varones. Así, las representaciones más comunes respecto a la masculinidad son aquellas relacionadas con, por una parte, la capacidad sexual, la fuerza física, la firmeza de carácter y la independencia frente a otros, y por otra, la responsabilidad, tanto en el ámbito doméstico como social.

Una vez adquirido el estatus adulto, las representaciones de la masculinidad acentúan otro tipo de valores, fundamentalmente el de ser *cumplidores* del deber, es decir responsables y protectores del hogar y en segundo lugar, el de asumir el compromiso con los valores públicos y el bienestar de los demás. En el primer aspecto, vale la pena resaltar que en la sociedad quindiana la riqueza familiar se convierte en un importante indicador de la ubicación social del grupo y en este sentido, se valora mucho al hombre que es capaz de ofrecer a su familia, mediante su trabajo, el bienestar económico asociado a un determinado estatus. El segundo aspecto, el que corresponde a las facetas altruistas de la masculinidad, está bien ilustrado por el comentario de uno de los entrevistados: *"Para mí ser un hombre de verdad hoy, significa ser una persona que afronta con responsabilidad y con compromiso social las vicisitudes de su grupo, de su sociedad, que se involucra en una dinámica social en la cual uno tiene que ejercer no solamente un papel de usuario, sino tiene que hacer el papel de factor de ajuste, de cambio, de mejoramiento"*.

En el caso de Quibdó, los hombres mayores parecerían haber intentado negociar una masculinidad basada en ser mujeriegos y al mismo tiempo responsables de una familia. El equilibrio entre estos dos tipos de valores es definido por ellos de tal forma que las contradicciones entre las actividades masculinas de la calle y las actividades domésticas se resuelven a su favor y en detrimento de las mujeres. Sin embargo, en sus relatos se observa que invierten progresivamente más tiempo y energía en su consolidación como hombres de familia y que sus prácticas de

conquista sexual son referidas a un momento pasado, el de su juventud. Si bien verbalmente admiten los compromisos ligados a su rol paterno y conyugal, es decir ser *cumplidores*, en la práctica intentan continuar siendo *quebradores*. No obstante, estos dos tipos de valores, más que contradictorios, son interdependientes en la edad adulta, ya que la condición para seguir siendo *mujerriegos* y *fiesteros* está parcialmente relacionada con su capacidad de mantener en orden la esfera doméstica, asumiendo las responsabilidades con su mujer y sus hijos.

En la edad adulta, la homosocialidad masculina continúa teniendo relevancia, aunque ya no ocupe el lugar que tenía el grupo de pares en la adolescencia. Al respecto, es interesante señalar dos elementos: el primero, la importancia que siguen teniendo los espacios de homosocialidad masculina, como los cafés y los bares en los cuales se construye el prestigio masculino y su reputación entre otros varones. El segundo, el hecho de que por fuera de estas redes masculinas que se tejen en torno a la familia y a ciertas afinidades personales, las relaciones intragénero de los varones adultos se caracterizan por ser potencialmente antagónicas, conflictivas, competitivas y violentas.

En la generación de los jóvenes de Quibdó, encontramos mayor énfasis que en los mayores en los valores de la masculinidad asociados a ser *cumplidores*. La responsabilidad, el trabajo, el buen empleo del dinero, que constituyen gran parte de los contenidos transmitidos durante su infancia y adolescencia, van cobrando para ellos un sentido particular de vida y se erigen en fundamentos de su actuación y su ideal como varones. Es necesario precisar que la responsabilidad, eje transversal de sus reflexiones como hombres, se ejerce en un contexto muy concreto: una región aislada de ciertos modelos de desarrollo, en donde la pobreza limita buena parte de los anhelos y restringe críticamente las posibilidades de las personas. Casi todos los entrevistados dicen provenir de familias “muy humildes” en donde las condiciones económicas de supervivencia no se hallaban del todo garantizadas. Y alrededor de esta situación es que fueron impartidos buena parte de los mensajes paternos y maternos. Por tal razón, para ellos ser hombre es luchar contra esta situación, aspirar y buscar el ascenso social y ser responsable en relación con “otros”: “la región”, “la familia”, “los necesitados”, por ejemplo. Igualmente, para algunos de ellos, la adopción de este tipo de comportamientos define el umbral de la virilidad. Así lo manifiesta uno de estos jóvenes: “cuando mi mamá me decía ‘coja juicio que usted ya es grande, eres un hombre, tienes responsabilidad con la casa, con tu hermano, pilas con el estudio’. Allí ya comencé a cuestionarme, a sentirme hombre”.

Los jóvenes de Armenia se diferencian de la generación de los mayores en mayor grado que los de Quibdó. Por una parte, relativizan los valores asociados a ser *quebradores* y por otra, rescatan los elementos nutricios de la masculinidad, rechazando en gran medida aquéllos que impliquen inequidades de género, como lo ilustran estas frases expresadas por ellos: “Ser hombre es dar un aporte a la sociedad y no el que se acueste con más mujeres, tomar decisiones importantes que

afecten a la sociedad, hacerse respetar y respetar a los demás". "Un verdadero hombre es el que, una vez haya identificado lo que quiere, lo que desea, luche por alcanzarlo sin aplastar a los demás"; "un hombre de verdad es una persona coherente en sus cosas, que respete y valore a las personas, que no sea de los que demuestre que es el más machito o el más conquistador, sino que se quiera a sí mismo, que tenga autoestima". Podría plantearse incluso, que en algunos casos, los propios varones no tienen muy claro el significado de ser hombres, por lo cual las definiciones que hacen de la masculinidad se tornan un poco tautológicas: "Me sentí hombre cuando me di cuenta que era hombre, que podía hacer como el hombre, que podía ganar como hombre..."

Al final de este recuento, es importante recordar que para nosotros la cultura regional hace también referencia a una sociedad marcada por una historia y una posición económica en el contexto nacional. Desde ese punto, los varones de Quibdó y Armenia enfrentan situaciones opuestas en cuanto a lo socio-económico. Mientras los primeros han vivido en una región aislada en muchos sentidos, con el sentimiento de haber sido olvidados, explotados y despreciados por el resto del país, los segundos encarnan los valores que se han construido a través de una historia de dinámica colonización agrícola, fuerte expansión comercial y precoz industrialización (Wade 1986). Esto significa que para los varones quibdoses, ser hombres implica romper el aislamiento, vencer la pobreza y obtener el reconocimiento de parte de sus coterráneos. Desde ese punto de vista, los valores atribuidos a la masculinidad no pueden ir demasiado en contravía del modelo hegemónico, pues ni siquiera por razones socio-económicas, todos los varones han podido apropiarse de pautas de comportamiento acordes con ese modelo, como el hecho de ser proveedores económicos de la familia. Es importante recordar, además, que la posibilidad para los varones de Quibdó de definirse como hombres en relación con un trabajo como profesionales es una posibilidad relativamente reciente. En Armenia, los jóvenes *cuyabros*, vinculados de manera más estrecha a la modernidad y a los discursos igualitaristas que la caracterizan, pueden permitirse la posibilidad de relativizar un modelo que empieza a mostrar sus límites y es fuente de insatisfacciones personales para ellos. Esto, a mi manera de ver, puede ser una de las razones por las cuales las jóvenes generaciones de Armenia expresan mayor distancia en relación con el modelo hegemónico que aplaude al hombre mujeriego, toma-trago y peleador.

Por otra parte, en Chocó, la construcción de la identidad masculina y la identidad racial están fuertemente entrelazadas y, en la vida cotidiana, la experiencia de ser varones y de ser negros es simultánea y no secuencial. Si tenemos en cuenta que la identidad es una construcción relacional, esta identidad de los varones chocoanos se ha referido a la identidad masculina de los varones no-negros. Y en esta comparación, el lugar asignado a la corporalidad ha sido uno de los elementos que se ha utilizado por los unos y los otros para diferenciarse. El cuerpo y sus capacidades en el ámbito de la sexualidad, la música, la danza y los deportes son percibidos, por ellos y por los otros, como una ventaja comparativa de los negros,

razón por la cual mal harían en renunciar a los valores que se asocian con ser *quebradores* y restablecen el equilibrio de su posición subjetiva frente a los varones de otras regiones. Sin embargo, en las jóvenes generaciones, más expuestas a los discursos igualitaristas entre los sexos, y más implicados en una trayectoria ideológica de modernización y progreso, y de liberación como negros, empiezan a perder legitimidad algunos de estos valores y a cobrar importancia todos los que los conducen a la obtención de otras metas sociales.

Se puede observar a lo largo del texto, que en ocasiones existen más proximidades generacionales entre los varones de cada una de estas ciudades estudiadas que diferencias que puedan ser atribuidas a las especificidades culturales regionales. Desde este punto de vista, los jóvenes ilustran bastante bien los cambios que se han dado a nivel de todo el país, relacionados con la creciente secularización de la sociedad colombiana y la homogeneización y globalización de los discursos que cuestionan las relaciones jerárquicas entre los géneros, las clases y las razas. Los mensajes transmitidos a través de la escuela y los medios de comunicación hacen que, independientemente del lugar de habitación, los jóvenes tengan y utilicen el mismo cuerpo de referentes para cuestionar el modelo tradicional de la masculinidad y construir unas identidades que otorguen un espacio mayor a la individualización y a la reflexividad.

REFERENCIAS

- Asociación de profesionales consultores del Choco, Asocon (1995) *Plan de desarrollo del municipio de Quibdó 1995-1997*, Secretaría de Planeación Municipal de Quibdó.
- Badinter, E. (1993) *XY, la identidad masculina*, Editorial Norma, Colombia.
- Departamento Nacional de Estadística (DANE) (1993) *Censo de Población y Vivienda*, Bogotá, Colombia.
- Fuller, N. (1997) *Identidades masculinas*, PUCP, Fondo Editorial, Lima
- Gilmore, D. (1994) *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- González, L.F. (1996) *Apuntes chocoanos. Bitácora de búsquedas*, Ediciones Caños, Medellín.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1968) *Familia y Cultura en Colombia*, Editorial Tercer Mundo/Universidad Nacional, Bogotá.
- Jimeno, M., M. L. Sotomayor y L. Valderrama (1995) *CHOCO: Diversidad cultural y medio ambiente*, Fondo FEN, Bogotá, Colombia.
- Perea, B. I. (1986) "La familia afrocolombiana del Pacífico", en Alexander Cifuentes (comp), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, COLCULTURA/ICAN, Bogotá.
- Perea, B. I. (1990) "Estructura familiar afrocolombiana. Elementos que definen la estructura familiar de descendientes de africanos nacidos en Colombia", *Cuadernos de trabajo de Hegoa*, N° 5, Junio, Bilbao.
- Viveros, M. y W. Cañón (1995) "Biografías, representaciones y prácticas sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos", Proyecto de Investigación, CIDS, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Viveros, M. (1997a) "Los estudios sobre lo masculino en América Latina, una producción teórica emergente", en *Nómadas Género: balances y discursos* N°6, pp.55-67.
- Viveros, M. y W. Cañón (1997b): "Pa' bravo... yo soy candela, palo y piedra. Los quibdoseños", en Valdés, T. y J. Olavarría (eds) *Masculinidad/es Poder y Crisis*, ISIS Internacional/ Flacso, Santiago de Chile, pp. 125-139.

- Wade, P. (1986) "Relaciones e identidades étnicas en el Urabá chocoano: la reacción del negro chocoano ante la presencia antioqueña y costeña", en Alexander Cifuentes (comp), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, COLCULTURA/ICAN, Bogotá.
- Wade, P. (1990) "El Chocó: una región Negra", en *Boletín del Museo del Oro*, No. 29, octubre-diciembre, Bogotá. Wade, P. (1994) "Man the Hunter (Gender and violence in music and drinking contexts in Colombia)", en P. Harvey and P. Goes (eds), *Sex and violence: Issues in Representation and Experience*, Routledge, London.
- Wade, P. (1997) British Research on "Identity". A talk prepared for "Les journées de Decembre" (December 18-19, 1997), Paris, Mimeografo.

LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO ENTRE VARONES URBANOS DEL PERÚ

Norma Fuller

El presente trabajo, analiza las representaciones de masculinidad características de la cultura urbana de los sectores medios y populares del Perú. La pregunta central es cómo esta población reafirma o reproduce su identidad de género en un contexto en el que, a pesar de que los varones mantienen el monopolio de la vida política y económica del país y la autoridad dentro de la familia, algunas cualidades y roles tradicionalmente adscritos a ellos han perdido legitimidad, debido a la democratización de los valores, a cambios en la estructura familiar y en el status de la mujer y a la emergencia de nuevos discursos acerca de la masculinidad y de las relaciones de género. Dos interrogantes adicionales se han tomado en cuenta. En primer término, se busca esclarecer cómo los discursos sobre masculinidad se cruzan con las identidades regionales, de clase y de edad y, por otro lado, cómo la constitución de la identidad de género se vincula a procesos macrosociales.

La identidad de género masculina

Id. género La identidad de género corresponde al sentimiento de pertenencia a la categoría femenina o masculina. Sin embargo, el género no se deriva mecánicamente de la anatomía sexual o de las funciones reproductivas, sino que está constituido por el conjunto de saberes que adjudica significados a las diferencias corporales asociadas a los órganos sexuales y a los roles reproductivos (Ortner y Whitehead 1981; Scott 1988). Esta simbolización cultural de las diferencias anatómicas toma forma en un conjunto de prácticas, discursos y representaciones sociales que definen la conducta, la subjetividad y los cuerpos de las personas. A su vez, se producen categorías sociales: los varones y las mujeres, que ocupan lugares precisos, diferentes y jerarquizados en el ordenamiento social.

La constitución del género requiere identificarse con el fantasma normativo del sexo, es decir, el ingreso dentro de un orden simbólico que prescribe que los sexos/géneros son polares, discretos y heterosexuales. De este modo, restringe simbólicamente (discursivamente) el espectro de la sexualidad humana, enviando al lindero de lo *antinatural* las formas de identidad sexual no vinculadas con la vida reproductiva (Lamas 1995: 64). Esta es la operación que asegura la reproducción del sistema de género heterosexual/patriarcal.

No obstante, las identidades sexuales y de género no están abiertas a la elección del sujeto. Ellas son fijas y constituyen los fundamentos del sentimiento de sí mismo

tanto a nivel personal y social como corporal. A fin de dar cuenta del proceso por el cual los discursos y representaciones sobre género se encarnan y estabilizan, uso el concepto de *repudio*. Este es el rechazo compulsivo de un espectro de contenidos que se definen como “lo que no se debe ser”, el punto en el cual el varón pierde su condición de tal: *lo abyecto* (Butler 1993: 94). El *repudio* permite al sujeto contrastarse contra algo y así definir sus contornos. Se produce un afuera constituyente del sujeto, un afuera *abyecto* que, sin embargo, está dentro del yo como su propio *repudio fundante*. De ahí que lo *abyecto* se coloque como un agente activo, que amenaza con la pérdida de la identidad sexual y obliga a cada persona a reconfirmar su género constantemente. En el caso de la identidad de género masculina, lo *abyecto* está representado por lo femenino. La homosexualidad pasiva forma parte de lo *abyecto* en la medida en que coloca a un varón en posición femenina.

En suma, la masculinidad se actualiza a través de la actuación de guiones contenidos en los múltiples discursos sobre masculinidad, en su inscripción en el cuerpo y en el repudio del dominio de lo *abyecto*. Este último produce y reproduce las fronteras de lo masculino y estabiliza la identidad de género. Ello permite a los varones identificarse con su género y coloca a lo femenino como su opuesto/*abyecto*.

La identidad de género se constituye dentro de la multiplicidad de diferencias de edad, clase, etnicidad, etc. De este modo la experiencia de género de un varón no se determina únicamente por su sexo, sino por el lugar que ocupa dentro de las categorías raciales étnicas, de clase, regionales, institucionales, etc., de la sociedad en que vive. Desde este punto de vista no se puede hablar de una masculinidad, sino de múltiples masculinidades definidas contextualmente y contrastadas contra el dominio de lo *abyecto* para constituir sus límites. Finalmente, la identidad de género masculina debe ser entendida dentro de un marco mayor, como la expresión de un orden sociopolítico, fundado en el control de los medios estratégicos de producción y reproducción, como son el parentesco, los sistemas económicos y políticos y del poder simbólico que igualan al orden patriarcal con el “mundo real”.

En la medida en que las relaciones de género implican poder y atribuyen a un género, el masculino, prioridad sobre el femenino, existe una negociación permanente de los términos de estas jerarquías. Asimismo, la masculinidad hegemónica está sometida al desafío de diferentes versiones sobre las opciones sexuales y de género. En ese sentido, la negociación entre varones y mujeres, y entre los discursos alternativos de masculinidad, son instancias para la producción y reproducción de las identidades de género.

La constitución de la identidad masculina en tres ciudades del Perú

Con el fin de obtener datos acerca de las representaciones de masculinidad características de esta población se entrevistó a 120 varones de dos grupos de edad -jóvenes y adultos- pertenecientes a los sectores medios y populares. Todos ellos son de origen urbano o llegaron a la ciudad antes de los cinco años de edad. Elegí a las poblaciones urbanas porque ellas han atravesado por cambios drásticos en el tamaño de la familia, niveles de educación y participación femenina en la esfera pública. De otro lado, el contacto con ideologías foráneas vía turismo, migraciones y medios de comunicación, que difunden el discurso de los movimientos de liberación de la mujer y de las sexualidades alternativas, ha contribuido a la redefinición de las relaciones entre los géneros y de las representaciones sobre las cualidades propias de cada uno de ellos.

Las ciudades elegidas fueron Lima, Cuzco e Iquitos. Cada una de ellas corresponde a una cultura regional bastante marcada. Lima, la capital del país, con una población de 6.328.200 habitantes es el centro neurálgico de la nación, está integrada a los circuitos internacionales y constituye el polo moderno del país. Concentra aproximadamente al 30% de la población del Perú y a la mayor parte de la producción industrial, el movimiento comercial y los servicios de la nación. Cuzco, ciudad de la región andina con 269.000 habitantes, fue la capital del Imperio prehispánico Inca, es uno de los núcleos de cultura mestiza y andina más importantes del Perú. Vive de la producción agropecuaria y la minería y es un centro de atracción turística internacional y nacional. Es notoria la combinación entre una identidad local que se imagina heredera de la tradición prehispánica y la profunda influencia de discursos y modas occidentales. Iquitos, con 261.248 habitantes, es un puerto fluvial situado en el corazón de la Amazonía que comunica a esta región con el Brasil y la cuenca del Atlántico. Se trata de una ciudad de frontera cuyos principales ingresos provienen de industrias extractivas, como la madera y el petróleo, y del hecho de ser el centro militar, administrativo y comercial que sirve a todo el territorio del noreste amazónico peruano. Iquitos ha sido foco de atracción de diferentes olas migratorias en busca de nuevos recursos naturales. Mucho de su identidad está construida en torno al sentimiento de conquista de territorios de un mundo por crear y de defensa de los límites nacionales. Es, también, asiento de poblaciones nativas y mestizas: el contacto entre ambas tradiciones ha dado lugar a un sistema de relaciones interétnicas profundamente jerarquizado.

Las diferentes culturas regionales producen variedades locales que es importante tener en cuenta, a fin de que los resultados de esta investigación contribuyan a diseñar políticas coherentes con las representaciones de género de la población local. Más aún, los discursos sobre masculinidad reproducen en gran medida la escala de jerarquías que coloca a la capital del país en posición hegemónica respecto a las ciudades de las regiones andina y amazónica. Estas últimas, a su vez,

se identifican como culturas regionales y construyen su identidad en contraste con el orden vigente.

Definí como clase media a la población dedicada al comercio y la industria en pequeña o mediana escala, la empleocracia de rango medio y superior y los profesionales. A fin de establecer fronteras netas entre el sector medio y el popular, escogí una población que siguió o está siguiendo estudios superiores y cuyos padres hubieran pertenecido a las capas medias. La población de clase media es particularmente relevante porque es la que lidera la vida intelectual política y económica de la sociedad peruana. Sus miembros constituyen el grupo de referencia aceptado por los sectores populares como modelo de imitación. Definí como sector popular a la población que no había seguido estudios superiores y ubicada en empleos de rango inferior, obreros y pequeños comerciantes. Este representa la mayoría de la población (80%) y es aquella que presenta problemas más acuciantes de pobreza¹. Los grupos de edad están compuestos por varones de 23 a 30 años y varones de 45 a 55 años de edad. Mi intención al dividirlos en dos cohortes era recoger diferencias debidas a los diferentes momentos del ciclo vital en que se encuentran, y contrastar a la generación que fue socializada dentro de patrones de género tradicionales y fue testigo de los cambios actuales en los discursos y relaciones de género, con aquella que heredó dichas modificaciones.

Los primeros avances del análisis del material recogido muestran que las poblaciones estudiadas comparten una definición general de "masculino" sobre la cual las diferencias de cultura regional, clase social y momento del ciclo vital enfatizan cualidades o temas. Sus representaciones de masculinidad están contenidas en tres diferentes configuraciones, no necesariamente coherentes entre ellas: la natural, la doméstica y la exterior (pública/calle). El aspecto natural de la masculinidad se refiere a los órganos sexuales y a la fuerza física. Estos rasgos constituyen el núcleo de lo masculino ya que se fundan en características definidas como innatas e inamovibles. A partir de ellos, cada niño debe desarrollar arrojo, control sobre sus emociones y probar que es sexualmente activo. Esta tarea está a cargo de la socialización primaria en el hogar, la escuela y el grupo de pares. Ellos transmutan el dato natural de las diferencias sexuales y reproductivas en *valentía* y *sexualidad activa*, las cualidades que conforman la *virilidad*. Esta última se define como el aspecto no domesticable de la masculinidad. Si se lo controlara totalmente, el varón correría el riesgo de ser emasculado y convertido en femenino. Lo femenino actúa como una amenaza de contaminación exorcizada mediante el *repudio* constante de toda expresión de femineidad en el niño. De este modo se constituyen los bordes de lo masculino y se produce una identidad opuesta al grupo de las mujeres de la familia (hermanas, madre).

¹ Según datos para el segundo semestre de 1997, el 14,7% de la población peruana vive en extrema pobreza, y el 50,7% se encuentra en situación de pobreza.

El espacio externo está compuesto por lo público y la calle. La calle se asocia a la virilidad y es por tanto la dimensión no domesticable y desordenada del mundo externo; es la arena de la competencia, la rivalidad y la seducción. Desde una edad temprana, el grupo de pares será el encargado de transmitir la cultura masculina de la calle, opuesta a la doméstica y centrada en el desarrollo de la fuerza y la virilidad. El grupo de pares transmite a los jóvenes uno de los mensajes más importantes de la cultura masculina: ser macho significa romper con alguna de las reglas de los mundos doméstico y público.

La escuela ocupa un espacio intermedio, ya que coloca al niño en situación de dependencia (similar a su status en la familia), transmite saberes públicos (indispensables para insertarse en el trabajo y en la política) pero, en la medida en que reúne a niños de la misma edad, constituye un espacio privilegiado para la reproducción de la cultura de pares.

A medida que los jóvenes maduran, se alejan gradualmente de los ideales viriles e ingresan al período adulto en que dejan de ser *machos* para convertirse en *hombres*. Entran al período de la *hombría*. Las cualidades asociadas a esta última pertenecen a las esferas doméstica (familia, matrimonio, paternidad) y pública (trabajo, política). La primera constituye el núcleo de los afectos. Está definida por el amor, la autoridad, la protección, el respeto y, por sobre todo, la responsabilidad. El aspecto público sostiene y legitima la prioridad masculina. Es el locus del logro y debe estar regulado por la honestidad, la eficiencia y la contribución al bien común. Dentro de éste, el trabajo es el eje fundamental de la identidad masculina adulta. Ingresar al mundo laboral significa alcanzar la condición de adulto, constituye una precondition para poder establecer una familia y es la principal fuente de reconocimiento social. Quien fracasa en obtener un empleo que el grupo de pares considere adecuado y prestigioso, puede anular cualquier otra forma de logro personal y convertirse en un *pobre diablo*.

El período juvenil: la calle y la escuela

La cultura juvenil se centra en el cultivo de la virilidad (sexualidad activa-fuerza), el quiebre de los valores domésticos y el ingreso al mundo de la calle, definido como paradigmáticamente masculino. Para acceder a este espacio, los varones deben atravesar por una serie de pruebas competitivas en las que demuestran a sus pares que son fuertes y sexualmente activos. Las proezas más frecuentes son el consumo excesivo de alcohol, las luchas competitivas centradas en el football y la pelea callejera. Deben iniciarse sexualmente, de preferencia en un prostíbulo, y asumir una actitud de seductores frente a las mujeres. Sin embargo, los jóvenes son aún dependientes de sus familias, están en posición de inferioridad respecto a las

mujeres que intentan seducir² y aún no ostentan los símbolos del poder adulto. Por ello, las hazañas de las que se vanaglorian se insertan en el estilo de la bravata y la fanfarronada. Se las narra y escucha con fruición pero no se les concede crédito.

El sexo ocupa un espacio marginal: el prostíbulo, donde tiene lugar el ritual informal de iniciación que confirma la potencia sexual masculina. Este dramatiza las contradicciones entre el amor (madre-casa) y el sexo (prostituta-calle). Señala el punto en el cual el joven deja atrás la niñez, se despega de su madre e ingresa en un período liminal en el cual ya no pertenece al espacio doméstico pero no ha ingresado aún al espacio masculino adulto. La seducción está asociada con el mundo de la calle, la versión natural o indomesticable del espacio exterior en la cual el varón confirma su virilidad y su predominio sobre las mujeres, a las que vence simbólicamente a través de la conquista.

Paralelamente, las relaciones de seducción son el lugar donde se actúan las jerarquías de género, raza y clase de cada una de las ciudades estudiadas. La temática de las relaciones interétnicas ocupa un lugar central en el caso de los sectores medios, para los cuales la afirmación de la virilidad está asociada al uso sexual de las mujeres de las etnias y clases subordinadas, mientras que las alianzas matrimoniales están reglamentadas por una estricta endogamia étnica y de clase. La problemática étnica es más marcada en ciudades como Cuzco e Iquitos, donde es posible establecer fronteras relativamente precisas entre las poblaciones campesinas o ribereñas y las poblaciones urbanas más occidentalizadas. En el caso de la ciudad de Lima, las diferencias étnicas se diluyen con las de clase social. La política de uso sexual de las mujeres de las clases o grupos subordinados tiende a disminuir entre el grupo de edad de los jóvenes limeños de clase media, debido a cambios en la sensibilidad erótica y a que la creciente liberalización de las costumbres sexuales ha incrementado las posibilidades de mantener relaciones sexuales con jóvenes de su mismo grupo social. De este modo, la política de los géneros es un punto clave, tanto para la reproducción de las jerarquías sociales como para su modificación.

La escuela es una de las instituciones encargadas de transmitir la versión pública de la masculinidad centrada en valores tales como trabajo, honestidad, disciplina y compromiso con el bien común. Sin embargo, el ámbito escolar pertenece también al grupo de pares, cuya cultura está centrada en la solidaridad masculina y la oposición al mundo de los adultos. Es también un espacio donde se reproducen las diferencias de clase. Mientras los jóvenes de sectores medios asisten a instituciones privadas donde se les entrena en los valores públicos y se propicia su inserción futura en posiciones prestigiadas³, los jóvenes de sectores populares asisten a escuelas estatales pobremente equipadas y con bajos niveles educativos. Estas no

² Las prostitutas son mujeres adultas que cobran por sus servicios y las jóvenes son adultas sociales, listas para casarse.

³ Sin embargo, existen diferencias regionales. Mientras en Lima, todos los entrevistados de sectores medios han estudiado en colegios privados, en Cuzco e Iquitos sólo 8 y 5 -de un total de 20 en cada ciudad- lo han hecho, respectivamente.

siempre pueden competir con la influencia de la cultura de pares que incentiva la deserción y bajo nivel de rendimiento académico. Ello estrecha sus posibilidades futuras de proseguir estudios superiores o de encontrar trabajos calificados. De este modo la cultura juvenil masculina reproduce y refuerza las diferencias sociales⁴.

Los jóvenes pueden hacer hincapié en un conjunto de valores o en otro. Estas variaciones no se asocian a cambios en la identidad masculina, sino al hecho de que cada varón puede enfatizar cualquiera de los tres conjuntos de representaciones masculinas: el natural, adscrito al grupo de pares, el doméstico, asociado a la familia y el público, transmitido por la escuela y el padre. Así, un joven puede ser deportista, pendenciero, estudioso, líder político, etc.

Las transiciones: cortejo y estudios

El cortejo es un período de transición que separa al joven de su espacio doméstico y lo conduce a la formación de una nueva familia. Se trata de relaciones teñidas de ambigüedad, ya que el varón está dividido entre la lealtad al grupo de amigos y la cultura juvenil masculina, y la necesidad de establecerse y fundar una familia para adquirir el status de adulto y ganar respeto. Así, las relaciones amorosas se definen como fundamentalmente duales. De un lado, la amada representa los valores familiares: respeto, amor, solidaridad; del otro, el joven debe probar ante sus amigos que es leal a ellos para conservar el lugar duramente ganado en el mundo masculino. Estas relaciones dramatizan, así, uno de los dilemas de la masculinidad: la pertenencia a mundos que se oponen. El varón debe ganar y conservar su lugar en el espacio masculino; sin embargo, el sentido último de su lucha por obtener medios de subsistencia y prestigio se encuentra en los afectos y la familia.

Es posible que la exaltación romántica que caracteriza al lenguaje del cortejo se relacione con el hecho de que los jóvenes están en una posición estructural inferior a la de las jóvenes de su grupo de edad, ya que estas últimas están en edad de contraer matrimonio y tienen acceso a varones que ya son capaces de sostener una familia. De este modo, conseguir una pareja es también una señal de status, porque coloca a los jóvenes al mismo nivel que los adultos. Esta temática es más clara entre los varones de los sectores medios que demoran varios años más que los jóvenes de los sectores populares su ingreso en el mundo del trabajo, debido a que siguen estudios superiores. Es probable que la notoria igualdad en el trato que se observa entre varones y mujeres jóvenes de los sectores medios urbanos esté relacionado con la inferioridad estructural de los varones frente a las mujeres en este período de sus vidas.

Paralelamente, los cambios en curso en las relaciones entre los géneros y en la sensibilidad erótica cuestionan profundamente el estilo tradicional de cortejo y

⁴ De los 60 entrevistados en sectores populares, 21 (35%) no terminaron su educación formal.

erotismo. Esto es particularmente claro entre los jóvenes de sectores medios y populares de Lima que provienen de familias más igualitarias, escuelas que transmiten el nuevo discurso de género, se relacionan con jóvenes mujeres que demandan mayor compromiso y están más expuestos a las modas occidentales. En estos sectores la relación de cortejo ha cambiado hacia un estilo que acentúa el compañerismo y el erotismo compartido. Es más común iniciarse sexualmente y mantener relaciones con la pareja. En consecuencia, la satisfacción emocional se valora más que la hazaña sexual, con el consiguiente abandono de las formas más extremas de afirmación sexual, como es el recurso a los servicios de prostitutas⁵.

Entre los varones de los sectores medios, la vida estudiantil (universidad, academia) constituye un período de entrenamiento. Durante esta etapa los varones deben aprender a ser responsables, asumir cargos públicos y dejar atrás el mundo juvenil. Esto significa el ingreso a un mundo más amplio: la política, las artes, la producción intelectual y la exploración se abren a los jóvenes. Se establecen sólidas redes de solidaridad entre varones. Éstas se fundan, no sólo en la complicidad y solidaridad del grupo de pares, sino también alrededor de cuestiones públicas. Durante este período se consolidan las redes de solidaridad masculina que garantizan el monopolio de los varones de la esfera pública.

El eje público: trabajo y política

Una alta proporción de los varones del grupo de edad entre los 40 a 55 identifica a la política como una actividad masculina y han participado en agrupaciones políticas y asociaciones vecinales o gremiales⁶. Según afirman, esta dimensión amplía sus horizontes y los lleva a concebirse como parte de una comunidad mayor que la familia o el grupo de pares, es decir, hace de ellos hombres públicos. Para una proporción importante de los varones de los sectores medios de Cuzco e Iquitos, la construcción de una alternativa local que revierta el predominio de la capital es parte de su proyecto de vida y de la construcción de una identidad regional y nacional. En los sectores populares, la participación política se centra en la vida gremial y en las organizaciones vecinales⁷. Así, los niveles de participación política.

No obstante, la política, la actividad pública más noble, es también la más contradictoria. Para algunos de los sujetos, es corrupta y autoritaria, para otros, invertir su tiempo y esfuerzo en asuntos públicos implica descuidar su trabajo y, por ende, sus deberes familiares. Por tanto, sus intereses individuales y la

⁵ Así, en Cuzco encontramos 13 casos de jóvenes que han tenido experiencias con prostitutas frente a 18 adultos. En Lima, se hallan 8 jóvenes frente a 17 adultos.

⁶ De 20 entrevistados adultos por cada ciudad, en Cuzco se tiene que 18 tuvieron alguna experiencia de participación política y social, en Iquitos se presentaron 15 casos, e igual número en Lima.

⁷ Veintisiete casos de sectores populares revelan participación en organizaciones políticas gremiales o en organizaciones vecinales de auto ayuda.

indeterminación moral de la esfera pública tienden a alejarlos de ella. Para la mayoría de ellos la política es una actividad propia del período juvenil que tiende a abandonarse a medida que se instalan en el mundo del trabajo y la familia.

Entre los jóvenes de las tres ciudades, los niveles de participación política (partidos y sindicatos) descienden notablemente, reflejando así la crisis de las organizaciones tradicionales que caracteriza la última década.

El trabajo es el eje fundamental de la identidad masculina adulta. Ingresar al mundo laboral significa alcanzar la condición de adulto, constituye una precondition para poder establecer una familia y es la principal fuente de reconocimiento social. Quien fracasa en obtener un empleo que el grupo de pares considere adecuado y prestigioso, puede anular cualquier otra forma de logro personal y se convertirá en un *pobre diablo*. Es decir, alguien sin valor social alguno. Entre los sectores medios, donde existe un mercado más diversificado de trabajo, las diferentes culturas laborales se relacionan con diferentes estilos de ser varón. Es posible encontrar una gama que va desde el pragmático y el agresivo hasta el artista y el idealista. Asimismo, quienes no consiguen insertarse en este espacio forman parte de las versiones alternativas marginales de lo masculino, como serían el delincuente o el ocioso.

Paralelamente, el espacio público está siendo redefinido para dar lugar a la población femenina. En los sectores medios las mujeres han ingresado masivamente a las universidades y al mercado de trabajo, mientras que en los populares las organizaciones femeninas locales se han convertido en un actor social importante. Este es el aspecto en el que las representaciones de género de las poblaciones estudiadas parecen haber cambiado más dramáticamente. Todos los varones entrevistados aceptan que las mujeres tienen derecho a trabajar al mismo título que los varones y consideran que ambos deben contribuir al sustento del hogar. Son conscientes de la discriminación laboral hacia la mujer y consideran que se trata de un machismo trasnochado.

Sin embargo, existen tendencias que van en el sentido opuesto. Los varones de los sectores populares se concentran en trabajos que exigen fuerza física y movilidad geográfica. Ambos atributos que se identifican con la masculinidad. De hecho, es en este sector donde existe mayor segmentación laboral por género. Entre los sectores medios es mas clara la desgenerificación del trabajo, no obstante identifican masculinidad con capacidad de mando y autoridad, características, según ellos, necesarias para asumir puestos dirigenciales. Paralelamente, los ámbitos donde se construyen las redes de solidaridad masculina que garantizan el acceso a redes de influencia, alianzas y apoyo, se reproducen alrededor de la cultura masculina del deporte, el consumo de alcohol, la visita al prostíbulo o el relato de las respectivos hazañas sexuales. Estos mecanismos aseguran el monopolio, o por lo menos el acceso diferencial, de los varones al espacio público. Éste es pues, un punto álgido en el sistema de poder en el que se funda la masculinidad.

La comparación por ciudad, clase y edad permite entender de manera más compleja la manera en que se vive la masculinidad y la importancia de las jerarquías regionales y de clase en la constitución de las identidades de género subordinadas y hegemónicas. El impacto del ajuste estructural y de la flexibilización de la fuerza de trabajo ha producido cambios decisivos en la estructura familiar y en la percepción de los varones como jefes del hogar y proveedores de la familia. Este impacto es claramente diferencial en las diferentes clases sociales. Mientras en los sectores medios la creciente participación de la mujer ha conducido a una valoración de la imagen femenina y a una desgnerificación de la representación del espacio laboral, en los sectores populares, donde la mujer siempre contribuyó a la subsistencia de la familia y donde los varones han sufrido más duramente con los despidos masivos del ajuste neoliberal, esto es una fuente de conflictos que propician la deserción masculina.

El eje doméstico: matrimonio y paternidad

El matrimonio inaugura el período adulto. Al casarse, el varón corta la dependencia con su familia de origen y adquiere los símbolos de la hombría en su versión doméstica: control sobre los favores sexuales de una mujer⁸ y autoridad. Ello se funda en su capacidad de aportar a la familia bienes que se definen como masculinos: ciertos recursos materiales y prestigio social. Es decir, de tener un espacio en el mundo masculino.

El control de la sexualidad de la esposa y la autoridad sobre ella y sobre toda la familia, es uno de los núcleos de la identidad masculina de estas poblaciones. Un varón que fracasa en el intento de obtener que su esposa reconozca su autoridad última sobre ella y sobre la familia, pierde su condición masculina, es un *saco largo*⁹. Sin embargo, el espacio doméstico es un terreno movedizo. A pesar de que la esfera pública es más visible y prestigiosa, en *la casa* las mujeres están en una posición estructural bastante pareja a la del varón ya que el hogar es definido como femenino. El reconocimiento de la esposa nunca es incondicional, debe ser intercambiado por respeto. Ello hace del ámbito doméstico la dimensión donde más se afirman y más se cuestionan las bases de la identidad masculina.

Las relaciones domésticas se fundan en un contrato mutuo por el cual la mujer entrega servicios domésticos y monopolio de sus favores sexuales y el varón ofrece monopolio de su sexualidad, el producto de su trabajo y el prestigio que pueda acumular en la esfera exterior. Esta relación se define como complementaria y balanceada, ya que ambos, varón y mujer, hacen posible el proyecto familiar. Desde el punto de vista doméstico, el varón se define como proveedor y responsable. Su principal meta es sacar adelante a su familia. Sin embargo, los valores domésticos

⁸ Lo que, a su vez, prueba que es capaz de satisfacerla y es, por lo tanto, sexualmente activo.

⁹ Término del argot local, significa llevar faldas, ser afeminado.

colisionan con los masculinos. De un lado, la sexualidad masculina se define como una tendencia natural que no puede ser totalmente domesticada, ya que correría el riesgo de ser feminizada y por tanto emasculada. Del otro, el varón obtiene los recursos que ofrece a la familia en el espacio exterior y para ello debe mantener sus redes de solidaridad masculinas e invertir tiempo y recursos en mantener su lugar en ese espacio. Más aún, la esfera exterior se define como estructuralmente superior a la doméstica, ya que ésta es la fuente de los recursos y el prestigio que aseguran la supervivencia material y simbólica de la familia. Ello implica que existe una tensión constante e insoluble entre los aspectos viriles y públicos de la masculinidad y su dimensión doméstica. Puede hipotetizarse que, en aquellas familias donde la esposa puede contribuir con recursos públicos, esta dicotomía será menos marcada.

La paternidad consagra la hombría adulta. Significa fundar una familia de la cual un varón es responsable. El joven se convierte en padre y jefe de familia: el eje de un nuevo núcleo social. Las poblaciones estudiadas conciben el vínculo entre padres e hijos como una dimensión fundamental de la verdadera hombría. Esta se define por la responsabilidad, y la capacidad de dar de sí. Engendrar a un ser no define el vínculo padre-hijo; éste debe ser transmutado en paternidad a través de su reconocimiento público. A pesar de la importancia central de esta experiencia, se deja un amplio margen de maniobra a los varones ya que tienen el recurso de negar su parentesco con los hijos habidos de relaciones fuera de la unión matrimonial y/o consensual.

En el caso de los sectores medios, la paternidad dramatiza y reproduce las jerarquías de género, clase y raza prevalecientes entre las clases medias peruanas, ya que los hijos habidos en mujeres de otros sectores raramente conducen al matrimonio de los progenitores. De otro lado, es en este sector donde existe mayor elaboración de la figura paterna, que se identifica como aquélla que transmite los saberes y cualidades que permiten al hijo insertarse en el espacio público. Entre los sectores populares, la figura paterna se representa como aquélla que define el destino de los hijos. Los padres presentes y proveedores garantizan el éxito futuro, mientras que aquéllos que desertan sus deberes familiares los condenan a la pobreza. De este modo, el padre es una figura escindida, ya que su presencia se define como crucial, pero la posibilidad de su ausencia es siempre latente. Esta experiencia marca la historia personal de buena parte de los varones entrevistados¹⁰. Los motivos de la deserción paterna se asocian a infidelidad, violencia conyugal extrema y movilidad laboral. Es decir que, a pesar de que el padre representa los valores públicos y aporta bienes materiales y simbólicos estratégicos para la familia, su naturaleza sexuada, la posibilidad de abuso de poder implícita en su posición de autoridad y el hecho de pertenecer al mundo exterior, se oponen a su rol paterno. Esta problemática es más acentuada en los sectores populares donde

¹⁰ Según la muestra, y diferenciado por grupo social, tenemos que entre los sectores populares del Cuzco, en 11 de 20 hogares se encuentra ausente el padre, frente a 3 casos del sector medio. En Lima, 9 hogares de sectores populares presentan ausencia del padre, y 4 en sectores medios. Mientras que en Iquitos, el abandono es generalizado para ambos grupos sociales, presentándose 11 casos en sectores populares y 9 en medios.

existen menos controles legales y familiares sobre la conducta de los varones y donde los niveles de pobreza e inestabilidad laboral inciden negativamente en la estabilidad geográfica de los varones y en su capacidad en subvenir a las necesidades de la familia con recursos aportados del mundo externo¹¹. Entre los varones de los sectores populares de Iquitos, que presentan los índices más altos de deserción paterna, es notorio el desfase entre una alta valoración de la paternidad y una intensa hostilidad hacia el padre concreto.

Identities escindidas

La oposición entre el espacio doméstico y los espacios masculinos (calle, público) se expresa en la coexistencia de dos discursos paralelos, el doméstico, que acentúa la complementariedad reciprocidad y solidaridad del proyecto conyugal, y el masculino, que enfatiza la prioridad masculina, el monopolio del mundo externo, la solidaridad entre varones y la hostilidad intergénero. Este contrapunto entre discursos que muchas veces se oponen, es uno de los libretos más importantes de la identidad masculina en las tres ciudades estudiadas.

Cada grupo de edad enfatiza diferentes aspectos de la cultura global masculina: los jóvenes privilegian la solidaridad y la competencia entre varones, la importancia de ubicarse en el espacio masculino y la afirmación de la propia virilidad, en tanto que los adultos centran su relato en los deberes y conflictos conyugales, la paternidad y el reconocimiento obtenido en el espacio público (trabajo, política). Estas diferencias no se deben a cambios generacionales, sino al momento diferente del ciclo vital en que se encuentra cada grupo de edad estudiado.

Todas las poblaciones estudiadas han sido influenciadas por los discursos que cuestionan el predominio masculino y asumen una postura bastante abierta respecto a la igualdad entre los géneros, especialmente en lo que se refiere a la educación y al espacio laboral, que parecen estar en camino a desgenerificarse. Entre los sectores medios y los jóvenes se registran de manera más marcada giros en las representaciones sobre derechos de la mujer y cambios en las relaciones de cortejo y matrimonio, en el sentido de una creciente igualdad. Sin embargo, las representaciones de masculinidad de todas las poblaciones estudiadas se fundan en presupuestos que implican la autoridad del varón sobre la mujer, su identificación con el espacio externo y el *repudio* de lo femenino. En breve, coexisten dos tendencias, una que se dirige a la creciente desgenerización de espacios, y otra que sienta sus bases en el control de las mujeres y la identificación de lo masculino con el espacio exterior. La primera coincide con la ideología de la solidaridad familiar y la creciente democratización de las relaciones de género en la sociedad peruana urbana, la segunda se sustenta en las representaciones sobre virilidad, solidaridad

¹¹ Entre los adultos de sectores populares, sólo 6 (20%) de los entrevistados posee un trabajo estable.

intragénero y prioridad masculina en que se funda la identidad de género de las poblaciones estudiadas.

REFERENCIAS

- Butler, Judith (1993) *Bodies that Matter, On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Cuáño (1998) *Perú en cifras 1997*, Instituto Apoyo, Lima.
- Fuller, Norma (1997) *Identidades masculinas, varones de clase media en el Perú*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Lamas, Marta (1995) "Cuerpo e identidad", en Arango, Luz Gabriela, M. León y M. Viveros, *Género e identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Editores Tercer Mundo S.A, Ediciones Uniandes, Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, Bogotá.
- Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (1981) "Introducción: accounting for sexual meanings", en *Sexual meanings, the cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, USA.
- Scott, Joan Wallach (1988) *Gender and the politics of history*, Columbia University Press, New York.
- Norma Fuller

COMENTARIO

Josep-Vicent Marqués

Permítanme que me presente. Soy profesor titular del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia y llegué al interés por el estudio crítico del comportamiento masculino en el patriarcado por un doble camino: de una parte, la actividad política bajo la dictadura del general Franco agudizó mi sensibilidad hacia los fenómenos de dominación: de clase, de lenguas, de géneros, de una forma inseparable de mi propia forma de entender la sociología; de otra, mi vinculación intelectual, amorosa y matrimonial con una de las primeras feministas de su generación, la profesora Celia Amorós, me llevó a solidarizarme muy tempranamente, mediados los sesenta, con el feminismo. Cito este dato personal por su valor sociológico: la reflexión sobre el comportamiento masculino no es exactamente un invento masculino y reconozco gustosamente mi parte de deuda intelectual con el feminismo.

Como sociólogo y como teórico de un grupo político clandestino muy vinculado al mayo del 68, y concretamente a su deseo de cambiar la vida y no sólo la distribución de la riqueza, en los primeros setenta di charlas sobre la situación de las mujeres. La coincidencia de la aparición de los primeros grupos organizados de mujeres con el Año Internacional de la Mujer me hizo callar, comprendiendo que había de cesar la usurpación de la palabra femenina por los hombres, aunque hablasen como yo a favor. Fue duro pero necesario estar callado sobre un tema que me interesaba. Un día descubrí que podía hablar sobre ese tema a condición de que desplazase el objeto del discurso: había que hablar sobre los varones, partiendo de la base de que no éramos menos producto social, parte en vez de todo, portadores de limitaciones socialmente generadas, que las mujeres. Publiqué un artículo sobre ello en la revista *El Viejo Topo* y gané, ese 1979, su premio de ensayo. El silencio y la reflexión en grupo de varones (durante varias semanas de hablar como, los varones nunca hablamos, de nuestros temores y problemas) son dos cosas que estimo necesarias tanto a nivel personal como científico. Creí que pronto me seguiría una multitud de varones progresistas o radicales autocríticos, pero pronto comprendí que el espíritu corporativo masculino anidaba con fuerza entre los académicos y los políticos. En 1983 leí mi tesis doctoral sobre "la construcción social del varón", un desmedido texto de más de dos mil páginas elaborado sobre la base de pequeñísimas investigaciones y numerosas observaciones hechas sobre mis amigos o procedentes de mis amigas. Desde entonces sigo teniendo dificultades para financiar investigaciones más homologables y ello, junto a la soledad -digamos que de pionero- en que he vivido respecto al tema, me ha llevado a una relación oscilante de amor-odio sobre el mismo. En general, he preferido dar un tratamiento periodístico o de humor a mis hipótesis y conjeturas. De mi tesis hice una

explotación editorial totalmente extraacadémica: el libro "Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables".

Agradezco muy sinceramente a Teresa Valdés y FLACSO esta invitación, que me fuerza a salir de mi cubil e incorporarme, tantos años después, a lo que ya es un debate científico floreciente.

Masculinidades

Las tres ponencias, sobre Chile, Colombia y Perú, enfocan muy satisfactoriamente el tema de la masculinidad o identidad de género masculina, como un fenómeno plural, donde es perceptible un discurso o modelo hegemónico que dista de ser seguido por todos los varones, aunque pienso que todos los varones son tamizados por él, además de ciertas desviaciones o disidencias, ciertas variaciones de clase, étnicas o de edad. Es importante subrayar esto, porque parte del discurso patriarcal consiste en la difusión de la idea de que sólo un modelo de comportamiento-sentimientos-representaciones serían naturales o normales en los varones.

Este planteamiento plural, necesario, quizás no deba hacernos olvidar dos cuestiones: la primera, la de que no existe, a mi juicio, tampoco una identidad plural correcta, aunque el reconocimiento del derecho de los varones a seguir, por ejemplo, una opción sexual y cultural gay constituya una parte muy importante de la lucha por la equidad. No se trataría de decir ahora que hay "diversas maneras correctas de ser hombre" sino de facilitar la desidentificación de género y de combatir, y no corregir, la atribución de determinados cometidos a hombres o a mujeres.

En segundo lugar, se trataría de mantener también abierta la investigación de qué constantes se encuentran en las formas patriarcales de masculinidad o modelos masculinos opresivos. En mi opinión, y celebro que expresamente lo hayan encontrado también Valdés y Olavarría, la transmisión de la idea de que ser varón es importante es el punto más común y esencial, puesto que en torno a él puede organizarse todo, incluso las eventuales desventajas y los costes de la condición masculina, que serían el precio de la importancia, o el mismo temor a la igualdad como pérdida de algo que merece la pena.

En un sentido concreto, descriptivo ahora, me ha llamado la atención que la variable que más parece incidir es la de la educación religiosa. El paralelismo entre lo que se informa sobre Chile con el contexto de mi generación, la de los nacidos en el cuarenta poco después del final de la guerra civil española es notable. Educados en colegios religiosos, de diferente rango social, pero prácticamente todos regentados

¹ Marqués, J.V. (1991) *Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables*, Temas de Hoy, Madrid.

por eclesiásticos, se nos presentó un tanto acrobáticamente la masculinidad como doma de un caballo que éramos nosotros mismos. A diferencia de la mujer, carente de sexualidad en esta versión, que sólo “caía” en el pecado carnal por excesiva y crédula bondad o por vanidad, el muchacho era puro instinto copulador y la hombría (“macheidad”, si se me permite el neologismo irónico) consistía en no dejarse arrastrar por tan poderoso instinto. Por cierto, siempre me pareció esta versión religiosa del asunto una forma más de la increíble vanidad corporativa masculina.

Relato y realidad

Evidentemente estamos ante ese tipo de hechos sociales que no pueden estudiarse con técnicas cuantitativas y en los que el método de entrevista standard patina en la banalidad. El método de los relatos de vida utilizados por las tres ponencias parece fructífero, aunque no deba excluirse otros (personalmente he utilizado un grupo homogéneo de discusión lo que me parece adecuado para captar la gestación colectiva de nuestros acuerdos y desacuerdos en la vivencia de la condición masculina cambiante).

Norma Fuller, obviamente consciente de que lo que se cuenta no es exactamente lo que pasó, explicita su opción: *“mi perspectiva de análisis considera la identidad personal como un relato”*. Nada que objetar. Más bien añadiría yo, que lo específico del discurso patriarcal sobre el comportamiento masculino, es su no veracidad, al modo en que algunos autores y autoras (por ejemplo para aludir a hipotéticos matriarcados antiguos) señalan que un mito puede contar precisamente algo que no ocurrió, pero que justificaría, de haber ocurrido, determinado aspecto de la organización social. Pues bien, lo más característico del modelo-imagen de la masculinidad hegemónica en la cultural europea y mediterránea es su carácter de presuntuosa falsificación de los hechos. En mis clases y conferencias acostumbro a introducir el tema cuestionando el carácter aventurero que atribuye a los hombres el estereotipo dominante, señalando que incluso en la época del descubrimiento de América fueron más los varones que se quedaron en la lúgubre España de la época que los que embarcaron. En un sentido parecido, aunque se discuta sobre si la mujer debe ser o no “el reposo del guerrero”, la realidad parece más bien indicar que para el conjunto de la población masculina, sumisa política y laboralmente y empeñada en mantener el control sobre la mujer y los hijos, la mujer, lejos de ser el reposo del guerrero es la única “guerra del reposante”.

Probablemente deberemos afinar todas nuestras distinciones entre cómo los varones se piensan a sí mismo y cómo son, incluyendo el cómo piensan que son “los otros”, “los muchachos”. Para bien y para mal, los hombres no son tan duros, valientes o competentes como piensan que son (el colectivo, al que atribuyen tales peculiaridades, aunque personalmente no pretendan tenerlas).

Constructores y guardianes

Evidentemente, la construcción del varón requiere el concurso de la madre, el padre, de la escuela, y de diversos actores o instancias sociales. Sin embargo, quien confiere y custodia la masculinidad atribuida, reconocida (en cierto modo prestada) al varón tiende a ser el grupo de pares. Mis observaciones apuntan a una cierta permanencia fantasmática de ese grupo de pares. El comportamiento del varón parece guiado toda su vida por la pandilla o barra, no tanto la real sino la fantaseada sobre ese base con el colectivo general de los hombres. Se diría que muchos varones, no importa cuán prestigiosos y seguros sean en los negocios, la política o la vida académica, permanecen presiones de la presunta opinión (dura, misógina y "achulada") de la "street corner society". Sólo así se explica la aquiescencia o el silencio de varones muy inteligentes y aún sensibles ante cualquier insulto o vejación a las mujeres, salvo que se trate de la "propia". De ahí el interés con el seguido lo registrado por Mara Viveros.

Quebradores y cumplidores: más que lo uno lo otro

La ponencia de Mara Viveros, más allá de las dos comunidades que compara, plantea una cuestión básica de la condición masculina y el discurso sobre lo masculino del patriarcado. En realidad y así lo tengo planteado en diversos textos, el modelo hegemónico masculino es megalómano, se apropia de todo lo que no sea subordinación y, o, actividades atribuidas a las mujeres. Y así Dios y el Diablo, Maradona y Stephen Hawking, Don Juan Tenorio y Gandhi son personajes masculinos, miembros del mismo prestigioso clan. Mantendría yo que, más que una secuencia: quebrador primero, cumplidor después, todo está en estado de latencia desde el principio. Y, efectivamente, sólo pueden co-existir en el relato.

La enormidad y contradictoriedad del modelo son funcionales para su continuación. La enorme cantidad de atributos que serían masculinos hacen prácticamente imposible que alguien no se parezca en algo al modelo presentado.

Quizás, como señalan Fuller y por su parte Viveros, quebrador y cumplidor sean dos fases que se suceden. Quizás en general el varón no es ni lo uno ni lo otro nunca, sino que primero prefiere verse como quebrador y más adelante como cumplidor. No es difícil encontrar, por lo demás, varones cuyo simulacro reside precisamente en la autoimagen: se presentan como poetas, aventureros o soñadores, varados en un oficio prosaico o gris por culpa de su sentido de la realidad familiar.

Crisis y cambio

Lo único que queda claro, es que la supremacía masculina está crecientemente fuera de lugar. Como apunta Norma Fuller, *“a pesar de que los varones mantienen el monopolio de la vida política y económica del país y la autoridad dentro de la familia, algunas cualidades y roles tradicionalmente adscritos a ellos han perdido legitimidad debido a la democratización de los valores, a cambios en la estructura familiar y...”*. Tal pérdida de legitimidad no vendría, al parecer, acompañada de un descubrimiento por parte de los varones de posibles ventajas de una sociedad igualitaria.

Teresa Valdés y José Olavarría casi han “mimado” algunas muestras de descontento en varones chilenos de clase media-alta frente al papel de varón proveedor. El igualitarismo, lucha de clases aparte, sería un bien cultural y por ello, más accesible a los sectores acomodados o desahogados. Se puede hacer otras conjeturas e hipótesis a la espera de la toma de conciencia masculina: alguna vez, en textos dedicados más al combate cívico que a la academia, he escrito que se presume de ser varón cuando no se puede presumir de ser guapo, inteligente, rico o culto. Sin que ello sea una disculpa, antes al contrario, el machismo, el patriarcalismo, el goce en sacar adelante (aparentemente, dado que no se computa el valor del trabajo doméstico) a una familia, la creencia en la supremacía masculina, forman parte del patrimonio, escaso, de las clases obreras, hay algo emocionante y digno de respeto en ganar el pan de los familiares en un contexto hostil, pero todo orgullo/vanidad masculina es de un modo u otro, alienante. Y alienante con los de arriba, en la común tarea de mantener un orden presentado como el único posible.

La crisis de los varones es, al menos en mi país, un hecho. Un hecho que se manifiesta en el nuevo absentismo del padre y en una menor participación de los varones en actividades culturales, sociales, de autoapoyo, pero tampoco es probable que se reconozca. Debe deducirse, sin embargo, de la pérdida de todos los elementos identificatorios del varón (las desgenerización no sólo de profesiones y espacios sino también de malos hábitos). Y quizás nuestra contribución a acelerar la precipitación de los componentes de esa crisis sea seguir hablando de ella como si se estuviera produciendo.

CAPITULO II

MASCULINIDADES, CUERPO Y SEXUALIDAD

COORDINADOR: JAVIER ALATORRE
PUEG, UNAM, MÉXICO

EL IMPERIALISMO Y EL CUERPO DE LOS HOMBRES¹

Robert W. Connell

Esta conferencia se produce en un momento significativo. Durante una generación, el nuevo feminismo ha cuestionado los sistemas de género existentes. El cuestionamiento es global, como quedó demostrado en las conferencias de Naciones Unidas, desde México hasta Beijing. Inevitablemente, esta situación ha dado origen a preguntas acerca de los hombres en las relaciones de género.

Las preguntas acerca de los hombres son inevitables porque el género es un sistema viviente de interacciones sociales y no un sistema de casilleros herméticos. Lo que afecta a la posición social de las mujeres y las niñas inevitablemente afecta también a la posición social de los hombres y los niños. Actualmente, muchos hombres reconocen que se está cuestionando su posición, que deben reconsiderar lo que antes daban por hecho respecto de los arreglos de género. Les guste o no la situación, no pueden ignorar estos hechos. Se ha traspasado un umbral y se debe seguir reconsiderando el asunto.

Esto sucede en muchos foros. Hay nuevos movimientos sociales dedicados a reformar o fortalecer la masculinidad, como por ejemplo el movimiento "mitopoético" y los "Promise Keepers" en Estados Unidos y el movimiento "White Ribbon" de Canadá (Messner, 1997). En países como Alemania se han producido enérgicos debates acerca de la masculinidad y los hombres en la política, en el trabajo juvenil y en otras áreas profesionales (Kindler 1993, *Widersprüche* 1995).

La preocupación por estos temas se ha difundido más allá de las metrópolis de América del Norte y Europa Occidental. Dos regiones semiperiféricas, Escandinavia y Australia, han sido fértiles en ideas e investigación sobre masculinidad. En Sudáfrica se comenzó a debatir el tema de los hombres y el patriarcado luego del fin del *Apartheid* (Arena 1998). Se han realizado debates sobre la masculinidad en Japón (Nakamura 1994), donde hace poco se creó un centro de hombres que cuenta con una agenda de reformas. Recientemente, UNESCO (1997) auspició una conferencia sobre masculinidad, violencia y pacificación, que convocó a participantes de Rusia, Europa Oriental y otras partes del mundo y, además, se creó una asociación internacional dedicada a realizar estudios sobre los hombres². La nueva revista académica *Men and Masculinities* está tratando de establecerse a nivel internacional.

¹ Traducción de Jennifer Metcalfe

² International Association for Studies of Men, IASOM (Work Research Institute, Box 8171 Dep., 0034 Oslo, Noruega).

Por lo tanto, esta conferencia no sólo denota la creciente preocupación por las diferentes formas de masculinidad en América Latina y el Caribe sino que se produce en un momento en que el interés por estas cuestiones está alcanzando un nivel verdaderamente global. Creo que no sólo debemos tomar nota de este cambio sino también aprender de él. El debate de los temas relacionados con la masculinidad se está produciendo a nivel global porque estas cuestiones son, efectivamente, globales. Las relaciones de género forman parte de la estructura de la sociedad mundial y es necesario reconsiderar muchos temas a la luz de este hecho. En el presente trabajo analizaré las implicancias de esta situación en uno de los problemas más difíciles en el estudio de las masculinidades, a saber cómo debemos entender el cuerpo de los hombres.

El estudio de los hombres y las masculinidades

En los últimos 15 años se han producido una **gran cantidad** de estudios basados en el reconocimiento de que “la masculinidad” no es una característica inmutable de los hombres, sino que se construye socialmente y que cambia a lo largo de la historia. (En Connell (1995a) y Segal (1997) aparecen análisis de dichos trabajos).

Este reconocimiento se concretó por primera vez en una idea psicosocial, a saber, el concepto del “rol sexual masculino”. Este enfoque hace hincapié en el aprendizaje de normas de conducta y ha tenido gran popularidad en áreas aplicadas tales como la educación y la salud. Pero la teoría de los roles sexuales no permite comprender las diferentes manifestaciones de la masculinidad ni tampoco el poder y la dimensión económica del género (Connell 1987). En consecuencia, las investigaciones recientes sobre hombres y masculinidades han avanzado más allá de las abstracciones de los “roles sexuales” y han llegado a un examen mucho más concreto de cómo se ejerce el género.

Actualmente contamos con una biblioteca completa de estudios sociológicos, antropológicos, históricos y culturales en los cuales los investigadores han explorado la construcción de la masculinidad en contextos o momentos determinados: en un gimnasio de físicoculturismo, un taller, una banda callejera, la familia de un pastor protestante, una escuela, un género cinematográfico, un movimiento “ecologista”, la vida de un atleta profesional, una comisaría, un debate en los medios de comunicación. (Ver en Cornwall y Lindisfarne (1994) una excelente colección de estos estudios). Esto es lo que denomino “el momento etnográfico” en la investigación sobre masculinidad, en el cual se enfatiza lo local y lo específico. Si bien cada estudio es diferente, hay muchos temas comunes cuyas conclusiones se pueden resumir, en mi opinión, en seis hipótesis:

1. *Múltiples manifestaciones de la masculinidad.* En las diferentes culturas y en los distintos períodos históricos, el género se construye de diversas maneras. Es

probable que en las sociedades multiculturales existan varias definiciones de la masculinidad. Asimismo, se puede encontrar más de un tipo de masculinidad en un mismo contexto cultural o institución.

2. *Jerarquía y hegemonía.* Estas múltiples manifestaciones de la masculinidad existen en relaciones sociales definidas, habitualmente jerárquicas y excluyentes. Generalmente, hay una forma dominante o hegemónica de masculinidad, que es el vehículo del poder de género y que no necesariamente tiene que ser -y probablemente no lo sea- la forma más común de masculinidad.

3. *Masculinidades colectivas.* Estas diferentes formas de masculinidad, como patrones de las prácticas de género, no sólo son generadas y sustentadas por los individuos sino también por los grupos y las instituciones. Una misma institución puede producir o sustentar múltiples manifestaciones de masculinidad.

4. *Construcción activa.* Las formas de masculinidad carecen de existencia anterior a la interacción social, ya que se generan a partir de la acción de la gente. Se producen a partir de los recursos y las estrategias que están disponibles en un contexto determinado.

5. *Contradicciones.* Los distintos tipos de masculinidad no constituyen estados homogéneos, sino que probablemente encierran divisiones internas y encarnan un estado de tensión entre prácticas y deseos contradictorios.

6. *Dinámicas.* Las diferentes masculinidades se crean en circunstancias históricas específicas y pueden ser objeto de reconstrucción, controversia y sustitución. Las fuerzas que generan los cambios incluyen las contradicciones y los aspectos políticos inherentes a las relaciones de género, además de la interacción del género con las demás fuerzas sociales.

En comparación con los conocimientos iniciales acerca de los hombres y la masculinidad, el "momento etnográfico" ya ha aportado importantes frutos intelectuales. Intentar abordar los problemas de género a nivel mundial, es importante tener en mente estas conclusiones.

El género y el cuerpo de los hombres

En la ideología popular -al menos en el mundo anglófono- se piensa que la masculinidad es una consecuencia natural de la biología del hombre. Los hombres se comportan de una determinada manera gracias a la testosterona, o porque tienen músculos grandes, o bien porque tienen un cerebro masculino. En consecuencia, la masculinidad es inmutable. Para la gente que piensa de esta manera, los hombres que no son plenamente "masculinos" deben ser una desviación biológica. De allí

que exista una búsqueda incesante de una explicación biológica a la homosexualidad.

Pero los estudios históricos recientes y la investigación transcultural nos han mostrado que las formas de masculinidad efectivamente cambian, que lo que constituye un comportamiento "masculino" difiere de una cultura a otra e, incluso, que la relación entre la homosexualidad y la heterosexualidad es significativamente distinta de una cultura a otra. ¿Significa esto, entonces, que el cuerpo de los hombres no tiene relación con la masculinidad? La respuesta es que no, pero para comprender este fenómeno debemos dejar de lado la dicotomía convencional entre la cultura en constante cambio y los cuerpos que no se modifican.

En este punto, son relevantes las conclusiones de otro campo de la investigación. La nueva sociología del cuerpo (Connell 1998a), influida por Foucault y también por el feminismo, ha desarrollado una descripción sofisticada de la forma en que se van integrando los cuerpos a los procesos sociales e históricos. Se otorga un significado social al cuerpo a través de las instituciones sociales y el discurso social. La sociedad tiene una serie de "prácticas corporales" (Turner 1984) que sirven para abordar, clasificar y modificar a los cuerpos -prácticas que van desde los deportes, la sexualidad y la cirugía hasta el comportamiento y la vestimenta.

Tomando como ejemplo el trabajo de Theberge *"Reflections on the body in the sociology of sport"* (1991), la nueva sociología del cuerpo describe las prácticas disciplinarias que regulan el cuerpo -por ejemplo, los regímenes de ejercicios, los reglamentos deportivos-, analiza sus interacciones con las estructuras de poder y las diferencias sociales -las relativas al género, en el caso de los deportes- y considera la base estructural del poder disciplinario, como el papel de los medios masivos de comunicación. En el trabajo de Theberge, estos procedimientos y conceptos proporcionan una explicación compleja de la formación de cuerpos determinados por el género y sus jerarquías y de cómo se materializan en el ámbito de los deportes.

De este modo, la nueva sociología corporal nos proporciona las explicaciones *sociales* de los hechos y las experiencias que, en la ideología conservadora han sido considerados como la demostración de la jerarquía *natural* del cuerpo masculino y femenino. Algunos de los estudios recientes más esclarecedores sobre la masculinidad han adoptado precisamente este enfoque en cuanto al cuerpo de los hombres. Estos estudios incluyen el de Klein (1993) sobre la subcultura del físicoculturismo en Estados Unidos; el trabajo de Henriksson (1995) sobre el contexto social de la vida sexual de los hombres gay en Suecia, y el estudio de Gerschick y Miller (1993) sobre las perturbaciones que los impedimentos físicos producen en la masculinidad.

Sin embargo, la nueva sociología del cuerpo presenta una dificultad persistente. Debido en parte a la influencia de Foucault, la investigación ha tenido la tendencia a

considerar el cuerpo como un portador pasivo de sellos culturales. Este enfoque fue criticado recientemente por investigadores dedicados a diversas áreas, como sexualidad (Dowsett 1996) y la discapacidad física (Shakespeare 1998). Sus argumentos destacan la acción del cuerpo en las prácticas sociales y la importancia de la diversidad material de los cuerpos.

Este aspecto alcanza su máxima importancia en relación con el género. Esencialmente, el género es un modo de ordenamiento de la práctica social (Connell 1987). En los procesos de género, la vida cotidiana se ordena en relación con la reproducción, definida por las estructuras corporales y los procesos de la reproducción humana. Dicho ámbito incluye la excitación y las relaciones sexuales, el parto y el cuidado de los niños, las diferencias y similitudes sexuales a nivel corporal y, por lo tanto, es un ámbito que está constituido por la materialidad de los cuerpos.

El punto esencial es que este plano es el medio en el que se realiza la práctica social; no es una "base biológica" anterior a lo social. Como señala la sociología del cuerpo, los cuerpos están dentro de la historia y no fuera de ella. La vida humana no se produce bajo ninguna otra condición. La encarnación del género es, desde un principio, *una encarnación social*.

Al vincular este ámbito con la estructura social, los cuerpos son tanto agentes como objetos de la práctica. A este modelo lo denominaré "prácticas que reflejan el cuerpo", las cuales no se refieren a prácticas internas de la persona, sino que constituyen relaciones sociales y forman parte de cadenas de interacción social, que se pueden ramificar extensamente. Al igual que todas las prácticas, están regidas por las estructuras sociales y, a la vez, constituyen estructuras sociales. No son necesariamente homogéneas e incluso pueden ser contradictorias en términos internos.

Cada una de las grandes estructuras del orden del género, es decir las estructuras de: (1) las relaciones de producción, (2) las relaciones de poder, (3) las relaciones de catexis, y (4) las relaciones de simbolización (Connell 1998b) están vinculadas de esta manera al ámbito reproductivo a través de prácticas que reflejan el cuerpo tales como el trabajo, la violencia, la sexualidad y la autointerpretación. Estas prácticas forman parte de cadenas de interacción que incluyen, no sólo interacciones cara a cara sino que pueden -y generalmente suelen- involucrar grandes instituciones y comunicaciones de larga distancia. Por ejemplo, las prácticas que reflejan el cuerpo del atleta profesional llamado "Steve" a quien analicé en otro trabajo (Connell 1990) se ramifican a través de los clubes de salvavidas voluntarios, las instituciones deportivas, los anuncios de las grandes empresas y los medios masivos de comunicación.

Este enfoque ofrece un marco que permite comprender la encarnación social de las formas de masculinidad. La reproducción biológica no es la causa y ni siquiera

proporciona una plantilla del género como práctica. (Por ejemplo, la sexualidad lesbiana y gay son prácticas de género, igual que la heterosexualidad, es decir, son manifestaciones de la sexualidad organizadas en relación con cuerpos femeninos y masculinos, en tanto pareja). La materialidad del cuerpo masculino tiene importancia, no como modelo de las masculinidades sociales, sino como *referente* para la configuración de prácticas sociales que han sido definidas como masculinidad. Las prácticas que reflejan el cuerpo y que construyen masculinidades pueden analizarse en relación con cada una de las estructuras de género, como se hará a continuación. Dado que estas prácticas se vinculan con secuencias de interacción social que involucran instituciones y estructuras, proporcionan una forma de pensar acerca de los vínculos entre el cuerpo y el género en mayor escala, es decir, la escala de la sociedad global.

El imperialismo y los hombres

Muchas crónicas acerca de la historia del género y la sexualidad son unilineales y notablemente eurocéntricas. Esta situación ya no tiene credibilidad intelectual. La historia del género es plural, dados los diferentes órdenes de género existentes en las distintas culturas. El grado de unidad que se ha logrado imponer no se debe a una evolución abstracta hacia la modernidad, sino precisamente a la discontinuidad global muy concreta del imperialismo.

En la creación del orden de género moderno desempeñaron un papel decisivo la expansión económica y política de los estados europeos a partir del siglo XV, la creación de imperios coloniales basados en la metrópolis del Atlántico del Norte, la creación de los sistemas neocoloniales de dependencia económica, política y cultural, y el sistema contemporáneo de mercados globales dominado por los poderes trilaterales del "Norte". En el transcurso de estos acontecimientos, fueron eliminadas algunas formas de masculinidad -como el patriarcado mandarín de la China de Confucio y la masculinidad aristocrática de la Polinesia-, otras formas se vieron alteradas y transformadas -como la autoridad ceremonial masculina de la Australia aborigen- y otras fueron generadas -como la masculinidad de la frontera ejercida por los colonizadores-.

Estamos acostumbrados a pensar acerca del imperialismo solamente en términos de clases sociales, como una etapa de la historia del capitalismo. Pero, también desde un principio, el imperialismo estuvo marcado por el género (Mies 1986). Salvo algunas pocas excepciones, los marineros, soldados, comerciantes y gobernadores de las primeras épocas del colonialismo eran hombres, y los estados imperialistas fueron instituciones patriarcales que dieron origen, en las colonias, a versiones modificadas del patriarcado. La llegada de las mujeres desde la metrópolis generalmente representaba la consolidación de una colonia. En el siglo XIX este

proceso estuvo acompañado de un endurecimiento de las ideologías racistas y la segregación en muchas partes del mundo.

La conquista y la colonización perturbaron el orden de género local, así como otras estructuras de la sociedad indígena. La perturbación se manifestó de diferentes formas, desde la pulverización de las comunidades indígenas -como la toma de las tierras en las regiones pastorales de Australia y Argentina-, pasando por la migración laboral de género -por ejemplo, la minería de oro en Sudáfrica-, hasta llegar a los asaltos ideológicos dirigidos contra de los sistemas locales de género -por ejemplo, el impacto que tuvieron los misioneros en la Polinesia-. En estos contextos perturbados, el imperialismo no sólo implantó poblaciones de colonizadores, sino también instituciones basadas en el género: iglesias, ejércitos, burocracias, mercados financieros, etc. Dado que las formas de masculinidad son, en gran medida, un fenómeno colectivo, debemos reconocer el proceso indirecto pero poderoso de reorganización del sistema de género representado por la estructura institucional del imperialismo y el neocolonialismo.

Las prácticas de género se podían reorganizar de varias maneras: mediante el desplazamiento, cuando el orden de género de los colonizadores reemplazaba el orden indígena -por ejemplo: la incorporación de los jóvenes aborígenes a la sociedad de los colonizadores blancos en calidad de trabajadores agrícolas y sirvientes domésticos-; la subsunción, en que las prácticas locales de género quedaban incorporadas a la estructura del mundo de los colonizadores -por ejemplo, el sistema de la encomienda en México durante la colonia; más recientemente, la masculinización del transporte motorizado a distancia y el reclutamiento de los hombres que fueron incorporados a ejércitos de tipo europeo-; la hibridación, en que las estructuras locales se sintetizaban con las de la sociedad de los colonizadores -por ejemplo, las masculinidades empresariales del sistema capitalista "comprador" en Asia-.

A menudo, la creación de las formas de economía colonial implicaba la migración de fuerza de trabajo: en el caso de la esclavitud, la migración forzada de una región colonizada a otra; en el de los colonizadores, la migración "libre" desde la metrópolis; además de una amplia gama de modalidades intermedias, tales como el trabajo bajo contrato forzoso en el sistema de la minería colonial y la agricultura de las plantaciones. La migración laboral fue y sigue siendo un proceso con un elevado componente de género, con fuertes efectos sobre la generación de masculinidades, los que van cambiando a medida que se modifican las circunstancias económicas.

El estudio realizado por Moodie y Ndatshe (1994) sobre la fuerza de trabajo negra en la minería de oro en Sudáfrica es una demostración clásica. Las minas de oro de Witwatersrand empleaban una gran cantidad de fuerza de trabajo formada por negros bajo la supervisión de los blancos. Inicialmente, la mayoría de dichos trabajadores eran campesinos propietarios que emigraban temporalmente al distrito minero, utilizando su sueldo para ahorrar recursos para su predio campesino. Se

desarrolló una modalidad particular de masculinidad asociada con esta adaptación a la economía colonial. Los trabajadores migrantes compartían la autoridad con sus esposas, que permanecían en el lugar de origen, como socioeconómicos, y la costumbre permitía la existencia de “esposas mineras” es decir, relaciones homosexuales y domésticas provisionales entre mineros de mayor y menor edad. Hacia los años setenta, la antigua economía moral de las minas había empezado a desmoronarse, la agricultura campesina se estaba volviendo inviable, los sueldos en la minería iban en aumento y se empezó a reclutar fuerza de trabajo más urbana. La antigua forma de masculinidad fue desplazada por otra asociada al proceso de proletarianización, fuertemente heterosexuales, con mayor tendencia a la violencia, que trataba a las mujeres como económicamente dependientes junto con una mayor insistencia en la masculinidad como superioridad corporal.

Las relaciones de poder existentes en el imperio, significaron que los ordenes de género indígenas estaban sometidos a constantes presiones por parte de los colonizadores y no a la inversa. Pero en esta situación, también podían cambiar los colonizadores. Por lo tanto, las barreras del racismo colonial tardío no sólo tenían por objeto impedir la contaminación desde abajo sino también prevenir la adopción de costumbres indígenas, una posibilidad que era ampliamente reconocida, particularmente entre los hombres. (Este tema es el punto de partida de un famoso producto del imperialismo británico en la India, la novela de Rudyard Kipling titulada *Kim*). El imperio también podía afectar el orden de género de la metrópolis misma al modificar las ideologías de género, las formas de división del trabajo y la naturaleza del estado metropolitano. Este aspecto casi no se aborda en las teorías metropolitanas del género. Pero, debido a la creciente conciencia de las interrelaciones que existen entre género y raza, es necesario abordar esta dimensión.

La formación de las distintas expresiones de masculinidad y el significado del cuerpo de los hombres está tenazmente relacionada con la división racial de la sociedad global. La “raza” se entendía, y en gran medida se sigue entendiendo como una jerarquía de cuerpos, hecho que ha quedado inextricablemente combinado con la jerarquía de las distintas formas de masculinidad (véase por ejemplo, Tillner 1997).

En ciertas circunstancias, esto ha implicado la “feminización” de los hombres colonizados. En varias partes del mundo indígena colonizado se acostumbraba a denominar “muchachos” a los hombres indígenas (por ejemplo, en Zimbabwe: Shire 1994), mientras que en otras partes eran definidos como afeminados dada su debilidad y falta de confiabilidad (por ejemplo, en Bengala: Sinha 1995). Pero en otros grupos colonizados, los hombres eran considerados fuertemente masculinos, como en el caso de los sikh en la India, los zulúes en Sudáfrica, los sioux en América del Norte. Actualmente, en Estados Unidos, la población denominada áfrico-americana se ha convertido en una fuente de reclutamiento de modelos de masculinidad heroica para los deportes, particularmente en calidad de boxeadores, jugadores de fútbol y de basquetbol. Evidentemente, esta percepción podría

cambiar. En las primeras colonias europeas de Australia, era frecuente que los hombres indígenas fueran considerados como especímenes ejemplares de hombría; el primer gobernador británico llegó al punto de ponerle el nombre de "Manly" (un elogio que denota virilidad) a una playa, motivado por los hombres aborígenes que vio allí y hay un suburbio en Sydney que lleva ese nombre todavía. Sin embargo, a medida que los colonizadores comenzaron a apropiarse de la tierra de los aborígenes, con la consiguiente intensificación de los conflictos, los colonizadores redefinieron a los hombres indígenas como seres traicioneros y libertinos.

Por lo tanto, el imperio marca un cambio histórico decisivo en la encarnación social de las masculinidades. En el imperialismo, se desplazan los cuerpos de los hombres alrededor del mundo, se los entrena y controla con nuevos métodos, se los clasifica y simboliza de acuerdo con diferentes principios. Más aún, la sociedad creada por el imperialismo se convierte en un ámbito de formación de género y de políticas de género, en las cuales emergen nuevas modalidades de masculinidad. He denominado a este fenómeno "masculinidades globalizantes", dado que emergen en un escenario global y están orientadas a un orden global de género.

Pero el imperialismo no es estático y su evolución ha sido compleja. Por lo tanto, debemos diferenciar las masculinidades globalizantes correspondientes a los diferentes períodos del imperialismo. Específicamente, debemos distinguir entre las masculinidades de la conquista y la colonización, las del período del imperialismo establecido, y las formas de masculinidad propias de la lucha anticolonial y las postcolonial. Realicé un análisis de las etapas previas en otro trabajo (Connell 1998b) y, en este caso, me concentraré en la etapa más reciente, a saber, las formas de masculinidad del orden mundial neoliberal, el mundo de la "globalización".

La globalización contemporánea y el cuerpo de los hombres

La encarnación social de la masculinidad debe ser considerada en relación con cada una de las cuatro estructuras de género. Las siguientes notas no constituyen un análisis acabado, pero espero que sirvan como puntos de partida para una mayor comprensión e investigación sobre el tema.

Producción y división del trabajo. El capitalismo como sistema social separa la esfera masculinizada de la producción y la circulación de la esfera feminizada del consumo y el trabajo doméstico (Holter 1997). En dicho sistema, se define a la mayoría de los hombres como proveedores y una de las dinámicas más importantes en la creación de una sociedad global de mercado es la transformación de un número creciente de hombres trabajadores asalariados en todo el mundo.

El trabajador no calificado tiene, básicamente, sólo un producto que ofrecer en el mercado: su capacidad física de trabajo. Cumpliendo con el imperativo de generar utilidades, el trabajo asalariado consume el cuerpo mediante la fatiga acumulada,

las enfermedades, los accidentes laborales, etc. En la situación típica de la vida de la clase trabajadora, la capacidad física que permite soportar estos efectos se convierte en una demostración de hombría (Donaldson 1991). En el mundo semiproletarizado de la "economía informal", actualmente muy difundida en las ciudades del tercer mundo, la protección social es menor, los efectos físicos mayores y también el deterioro de la salud. Evidentemente, muchos potenciales trabajadores asalariados no encuentran trabajo. En la economía política del neoliberalismo, la "reestructuración" perseguida a través de la reducción del tamaño de las empresas y los recortes al estilo del FMI, sistemáticamente producen desempleo. Encuestas de salud realizadas en países como Australia (Mathers 1994), demuestran que la salud de los hombres desempleados es particularmente deficiente en comparación con la de otros grupos de hombres, lo cual se debe a la pobreza, el estrés, la pérdida de la previsión en salud y del apoyo social.

Poder. El poder impacta más directamente a través de la violencia. Al crearse los ejércitos de estilo europeo en casi todas las antiguas colonias, se reclutó hombres para ellos y, hasta hoy, siguen siendo los hombres quienes los dirigen y forman mayoritariamente. En muchas partes del mundo, las proezas militares forman parte de la definición de la masculinidad hegemónica. La violencia de la policía y los sistemas carcelarios está dirigida principalmente contra el cuerpo de los hombres; en países como Estados Unidos y Australia, los hombres son encarcelados diez veces más que las mujeres. La violencia privada también tiene un carácter predominantemente masculino. En Australia, por ejemplo, el 90% de las personas acusadas de homicidio son hombres. En Estados Unidos, la tenencia de armas de fuego es cuatro veces mayor entre los hombres que entre las mujeres (Connell 1997).

Si son correctas algunas de las teorías de la globalización, el poder institucionalizado sobre el cuerpo de los hombres debiera ir disminuyendo a medida que el tamaño del estado comienza a languidecer y ese lugar es ocupado por el intercambio pacífico de los mercados. El tamaño de las fuerzas militares de las superpotencias ha disminuido desde el fin de la "guerra fría," mientras que otras fuerzas militares se han reducido gracias a la "descompresión" producida luego de la caída de los regímenes autoritarios. Sin embargo, esto no necesariamente va acompañado de una disminución del nivel de violencia social, como demuestra el caso de Sudáfrica. Los gobiernos de derecha que han sido electos tienden a reactivar el gasto militar y los enfrentamientos, como también las pruebas nucleares. La cantidad de hombres encarcelados ha aumentado violentamente en Estados Unidos, gracias a la "guerra contra las drogas" y a una política de mayor severidad en cuanto a las penas, ejemplo que se está empezando a aplicar en otros países. El Estado *bienestar* ha, desaparecido en virtud de la globalización, pero la *violencia* estatal ha aumentado en algunos aspectos.

Dentro del orden de género a nivel mundial pareciera estar surgiendo una forma hegemónica de masculinidad basada en las empresas multinacionales y los

mercados internacionales de capital (Connell 1998b). El grupo de hombres más poderosos del mundo está formado por los empresarios transnacionales y los políticos, los burócratas y los generales vinculados con los mismos. La encarnación de la masculinidad comercial transnacional aún no ha sido analizada en detalle. Sin embargo, hay dos aspectos que saltan a la vista: el enorme incremento del poderío corporal gracias a la tecnología (el transporte aéreo, las computadoras, las telecomunicaciones), con lo cual en cierta medida se convierte a la masculinidad en una "masculinidad cibernética"; y el grado en que sus placeres corporales se escapan de los controles sociales del orden de género es similar a la forma en que sus actividades comerciales tienden a quedar fuera del control del estado nacional.

Catexis. La globalización conserva las enormes diferencias de ingresos y proporciona la tecnología necesaria para el desplazamiento rápido a nivel mundial. Genera, de este modo, las condiciones para el turismo sexual. Los estudios sobre dicho fenómeno hacen hincapié en el carácter racial del encuentro. El cliente, habitualmente un hombre del primer mundo, vive una experiencia "exótica" que refuerza su sentido de superioridad. Así, la sexualidad reproduce la estructura general del turismo como un falso encuentro cultural, que depende de la división de la sociedad mundial en razas lograda por el imperialismo.

Los estudios inspirados por la pandemia del VIH-SIDA han documentado las formas de género occidentales, tales como la identidad urbana gay y las prácticas sexuales asociadas a ellas. Pero también queda claro (Altman 1996) que la identidad occidental gay no ha servido simplemente para borrar las formas nativas de homoerotismo. Se ha producido una hibridación muy compleja con los sistemas de género y las culturas sexuales locales, encuentro a partir del cual se han producido algunas nuevas configuraciones de género.

Simbolización. Un tema similar surge gracias a la circulación global de las imágenes de género en los medios masivos de comunicación dominados por Estados Unidos. La reproducción de estas imágenes va en aumento en otras partes del mundo y así es como los muchachos australianos empiezan a utilizar "shorts" bolsudos, gorras de béisbol giradas hacia atrás, y utilizan el apelativo "homie" para llamarse mutuamente. A un nivel más profundo, pareciera haber un aumento global de la utilización de los deportes competitivos de índole comercial como símbolo predominante de la masculinidad hegemónica. Este proceso está coadyuvado por la excesiva dedicación de los medios masivos de comunicación a eventos tales como el Campeonato Mundial de Fútbol y las Olimpiadas. Al mismo tiempo, la imagen del empresario dinámico, competitivo e individualista se reproduce a nivel global en los medios comerciales.

Sin embargo, además de la hibridación se produce el desplazamiento. En Australia el modelo más conocido sigue siendo el héroe de cricket o de rugby o bien el que juega "fútbol australiano" y no el jugador de béisbol o basquetbol. Pero estos deportes se reestructuraron recientemente adoptando el modelo de las ligas

comerciales estadounidenses. Los relatos locales del heroísmo militar, de la resistencia civil, siguen siendo modelos ejemplares de masculinidad junto a las imágenes globales de los medios de comunicación. Por lo tanto, a nivel simbólico no existe una homogeneización simple de la encarnación masculina sino que, más bien, se desarrolla una mezcla de fragmentos de complejidad creciente a medida que una cantidad cada vez mayor de formas de masculinidad entran en contacto y algunas de ellas interactuar.

Algunas consecuencias para el cambio

Las ideologías conservadoras y esencialistas consideran que la encarnación masculina es el límite de la política: la masculinidad, en tanto “natural” es inmutable. Los estudios analizados aquí demuestran exactamente lo contrario: la encarnación masculina pertenece al ámbito de la política, está sujeta a cambios y se ve constantemente afectada por el poder social. Por lo tanto, es posible concebir una política *democrática* de encarnación masculina, una política dirigida a la justicia y la paz sociales.

Muchas personas piensan que el activismo en torno a los temas de la masculinidad deben seguir el modelo del feminismo; que se requiere un “movimiento de hombres movilizado” para lograr las reformas de género. Tal como he señalado en mayor detalle en otros trabajos (Connell 1995b), hay razones por las cuales dicho modelo podría no ser adecuado. En vista de los intereses materiales de los hombres y la jerarquía de las formas de masculinidad, es más probable que la reconstrucción democrática del orden de género divida a los hombres en lugar de unirlos (en términos de género). Sin embargo, es posible introducir reformas a las prácticas de género de los hombres en muchos ámbitos con posibilidades de éxito, y algunos directamente relacionados con el cuerpo de los hombres.

La cuestión de la salud es un ejemplo importante. Es posible intentar conseguir programas de salud para los hombres como una reacción política antifeminista, compitiendo con el financiamiento otorgado a los programas de salud orientados a las mujeres. Pero también se puede hacer lo mismo en colaboración con las iniciativas de salud de las mujeres, creando redes o alianzas en torno a preocupaciones comunes tales como la reducción del alcoholismo, de los accidentes automovilísticos y otras consecuencias perjudiciales de las formas contemporáneas de masculinidad (National Men's Health Conference, 1995).

Algo similar se aplica al caso de la violencia. Como demostró la reciente conferencia de UNESCO, el activismo en contra de la violencia abarca una amplia gama de actividades y, en algunos aspectos, aborda directamente temas relacionados con la masculinidad. La desmilitarización de las formas de masculinidad constituye un proyecto que se verá sometido a mucha oposición, pero también encontrará un apoyo amplio y extendido.

Otro ámbito importante es el entrenamiento corporal de los muchachos en las escuelas. Los estudios etnográficos de los establecimientos escolares muestran que ciertas áreas de la vida colegial generan una vorágine en la construcción de la masculinidad, entre los que destacan el sistema disciplinario, los deportes y algunos aspectos del currículum separado por género (Connell 1996). (Los efectos no necesariamente son aquellos previstos por la escuela. Un modelo habitual es la generación de una agresiva masculinidad de protesta que entra en conflicto con la escuela.) En este caso, también es posible generar alianzas en torno a agendas de cambio.

En general, las agendas de cambio han tendido a desconsiderar los asuntos relacionados con el cuerpo. Deseo destacar que, dada la importancia de las prácticas que reflejan el cuerpo en la construcción del género, la redefinición de masculinidades necesariamente implica una reencarnación. Para lograr cambios en la masculinidad es necesario inventar y difundir prácticas corporales diferentes y el cambio democrático requiere interacciones más igualitarias y cordiales entre los cuerpos, además de la exploración de una mayor diversidad de placeres corporales. Me complace de sobremanera ver, en las tiendas de tarjetas postales, imágenes de padres que sostienen a sus hijos con alegría. Si los padres logran cumplir con la parte que les corresponde del cuidado de los niños pequeños, podremos celebrar este placer como la prefiguración de un mundo más civilizado.

REFERENCIAS

- Altman, Dennis. (1996) "Rupture or Continuity? The Internationalisation of Gay Identities". *Social Text*, vol. 48 N° 3, 77-94.
- Arena (South Africa) (1998) Edición especial sobre la masculinidad. Por publicarse.
- Connell, R. W. (1987). *Gender and Power*, Polity, Cambridge
- Connell, R. W. (1990) "An Iron Man: The Body and some Contradictions of Hegemonic Masculinity", en Michael A. Messner y Donald F. Sabo, (educación), *Sport, Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*, Human Kinetics Books, Champaign IL, pp. 83-95
- Connell, R. W. (1995a) *Masculinities*, Polity Press, Cambridge
- Connell, R. W. (1995b) "Politics of Changing Men", *Socialist Review*, vol. 25 N° 1, pp 135-159.
- Connell, R. W. (1996) "Teaching the Boys: New Research on Masculinity, and Gender Strategies for Schools", *Teachers College Record*, vol. 98 N° 2, 206-235.
- Connell, R. W. (1997) "Arms and the Man". Trabajo presentado en la conferencia de UNESCO sobre "Male Roles and Masculinities in the Perspective of a Culture of Peace", Oslo.
- Connell, R. W. (1998a) "Bodies, Intellectuals and World Society". Discurso principal presentado ante la Annual Conference of the British Sociological Association, Edimburgo.
- Connell, R. W. (1998b) "Masculinities and Globalization", *Men and Masculinities*, (por publicarse).
- Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne, (eds) (1994) *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Routledge, Londres.
- Donaldson, Mike (1991) *Time of Our Lives: Labour and Love in the Working Class*, Allen & Unwin, Sydney.
- Dowsett, Gary W. (1996) "Practicing Desire: Homosexual Sex in the Era of AIDS", Stanford University Press, Stanford.
- Gerschick, Thomas J. y Adam Stephen Miller (1993) "Coming to Terms: Masculinity and Physical Disability". Trabajo presentado ante la Annual Conference of the American Sociological Association, Miami Beach.

- Henriksson, Benny (1995) *Risk Factor Love: Homosexuality, Sexual Interaction and HIV Prevention*, Göteborgs Universitet, Göteborg.
- Holter, Oystein (1997) *Gender, Patriarchy and Capitalism: A Social Forms Analysis*, Work Research Institute, Oslo.
- Kindler, Heinz (1993) *Maske(r)ade: Jungen- und Männerarbeit fuer die Praxis*. Schwäbisch Gmünd und Tübingen, Neuling.
- Klein, Alan M. (1993) *Little Big Men: Bodybuilding Subculture and Gender Construction*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Mathers, Colin (1994) *Health Differentials among Adult Australians Aged 25-64 Years*, Australian Government Publishing Service, Canberra.
- Messner, Michael (1997) *The Politics of Masculinities: Men in Movements*, Sage, Thousand Oaks.
- Mies, Maria (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Londres.
- Moodie, T. Dunbar (1994) *Going for Gold: Men, Mines, and Migration*, Witwatersrand University Press, Johannesburg.
- Nakamura Akira (1994) *Watashi-no Danseigaku* [My Men's Studies], Kindaibugei-sha, Tokio.
- National Men's Health Conference: 10-11 August 1995, Australian Government Publishing Service, Canberra.
- Segal, Lynne (1997) *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*, Virago segunda edición, Londres.
- Shakespeare, Tom (1998) *The Disability Reader: Social Science Perspectives*, Cassell, Londres (por publicarse).
- Shire, Chenjerai (1994) "Men Don't Go to the Moon: Language, Space and Masculinities in Zimbabwe" en Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne (eds) *Dislocating Masculinity*, Routledge. Londres, pp. 147-158.
- Sinha, Mrinalini (1995) *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the late Nineteenth Century*, Manchester University Press, Manchester.
- Theberge, Nancy (1991) "Reflections on the Body in the Sociology of Sport". *Quest*, vol. 43, pp. 123-134.
- Tillner, Georg (1997) "Masculinity and Xenophobia", Trabajo presentado ante la reunión de UNESCO sobre Male Roles and Masculinities in the Perspective of a Culture of Peace, Oslo.
- Turner, Bryan S. (1984) *The Body and Society*, Blackwell, Oxford.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) (1997) "Male Roles and Masculinities in the Perspective of a Culture of Peace: Report of Expert Group Meeting", Women and a Culture of Peace Programme, Culture of Peace Unit, UNESCO, Oslo, Norway, Paris.
- Widersprüche (Germany) (1995) Edición especial: "Männlichkeiten". Vol. 56/57.

SEXUALIDAD E IDENTIDAD MASCULINA: IMPASES Y PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS¹

Ondina Fachel Leal

Género y hombres

Este trabajo pretende ordenar algunas ideas relacionando datos de diferentes investigaciones que he realizado que tuvieron como foco lo masculino. El objetivo es compartir ideas e interrogaciones en torno al tema, a partir de investigaciones antropológicas empíricas.

Al situarme dentro del campo de estudios de género por una “entrada”, digamos, poco común -puesto que me identifico con una trayectoria de investigación que ha tomado al “hombre” como objeto de estudio, y sobre todo al concebir la sexualidad como tema central- no podría dejar de elaborar algunas consideraciones sobre mi inserción y “extrañamiento” en este campo.

Primero, me parece fundamental percibir que los “estudios de género”, o la necesidad de “estudios de género”, aparecen como una reivindicación madurada dentro de un campo hasta entonces identificado como “estudios de mujeres”. Pero, más que desplazar preocupaciones o cambiar de objeto de estudio, lo que ocurrió, de hecho, fue un cambio de nombre (*rótulo*) para un área de estudio, sin haber dado tiempo (o inversión, o voluntad) aún para que una tradición ya establecida se modificara. Esta observación no significa una apreciación desfavorable, sino que pretende llamar la atención sobre la dificultad, al trabajar con el “hombre”, de insertarse necesariamente en el campo del “género” y percibir este campo reificado en lo *femenino*, ya sea como objeto o sujeto de investigación. Ambas instancias -objeto y sujeto de investigación- son casi exclusivamente femeninas y tejieron una complicidad densa, que no se puede negar. Esto, por lo menos en el caso de la antropología y de las ciencias sociales. Del mismo modo, no hay duda, que tal configuración es políticamente relevante. Pero ¿qué sabemos de hecho sobre las relaciones de género? Mucho debe pensarse todavía sobre la dificultad de la incorporación de investigadores-sujetos masculinos en esta tarea. No seremos nosotras, atentas a las cuestiones de género, las que neguemos los matices de género en lo que se refiere a las múltiples cuestiones que involucra la investigación, comenzando por el tipo de preocupación que orienta un trabajo. La participación masculina tiene que contribuir mucho en este campo.

¹ Traducción de Fernando Blanco, Universidad de Rosario, Argentina.

Cualquier revisión de los estudios de género apunta también a otra característica que ha ido conformando este campo: la presencia significativa de estudios sobre homosexualidad, sobre todo homosexualidad masculina, realizados por investigadores hombres, también homosexuales. Son estos estudios -y aquí la referencia principal es nuevamente la antropología- los que tienen el mérito de resaltar con bastante énfasis la problemática del género en dos *focus*: la construcción social de la identidad y el aspecto relacional. A través de la misma experiencia de la homosexualidad es que el *sexo*, de hecho, se desplaza hacia el *género* como categoría, desbiologizándose y desesencializándose. Las cuestiones asociadas a la identidad de género pasan, entonces, por la *relación* entre lo masculino y lo femenino, se “es” alguna cosa -hombre, mujer, homosexual- *vis-à-vis* el *otro(s)*. Se negocian, se construyen, se mantienen identidades sexuales constantemente, a través de modos de interacción y códigos arbitrarios, que, en último análisis, se condensan en una gramática de activo/pasivo, de poder y de todas las formas simbólicas que este poder pueda llegar a asumir.

En este inventario de la problemática de *género* no podemos dejar de percibir que, si el *hombre*, como fue dicho, estuvo ausente de este campo, en contraposición, él no estuvo ausente de las ciencias sociales en general, ni como sujeto ni como objeto. El foco de los estudios sobre “cultura popular” y “clase obrera” fue siempre esencialmente masculino, como si -a nivel de las categorías sociológicas- ellos (los hombres) tuviesen *conciencia* y nosotras (mujeres) tuviésemos *identidad*- dos conceptos importantes para las ciencias sociales. Esto implica su reverso, lo que tal vez sea una ecuación más perversa todavía, o sea: *ellos* (los hombres) no tienen identidad y *nosotras* (las mujeres) no tenemos conciencia.

Se hace necesaria aún una observación: temáticas como la *reproducción* se estructuraron, se solidificaron y se cristalizaron con la ausencia de lo masculino. ¿No habremos *naturalizado* nosotros, en cuanto investigadores, el espacio social de la reproducción como restringido a lo doméstico -espacio social familia- y éste esencialmente femenino, como si la reproducción se diese independientemente del hombre? ¿O, todavía con mucha dificultad -quien sabe si por nuestra herencia marxista- no habremos definido los vínculos de la reproducción biológica con la reproducción social? Por otro lado, cuando los estudios sobre hombres -aún escasos- comienzan a surgir enfatizando la identidad de género, el foco es la *sexualidad* y no la *reproducción*. ¿Será éste un problema nuestro -de los investigadores- o algo que nuestros objetos nos imponen? ¿La sexualidad está dada para el hombre así como la reproducción está dada para la mujer? ¿Cómo pensar estos dos temas (sexualidad y reproducción) sino desde una perspectiva relacional? ¿Cómo pensarlos en una perspectiva relacional si toda la ciencia social que construimos ya los consagró como categorías “estanco” y autónomas? ¿Estará el énfasis en la sexualidad, en lo que se refiere a lo masculino, histórica e irremediabilmente comprometido con la “entrada” del hombre en este campo, que se inició con los estudios de homosexualidad masculina, donde el énfasis -tiene sentido- es la sexualidad y no reproducción?

Se trata sólo de preguntas, preguntas que si permanecen olvidadas, esto es, si dejamos de lado la reflexión respecto de la constitución del propio campo: género y sexualidad, seguiremos insistiendo en una perspectiva un tanto miope.

Mi esfuerzo de investigación va en este sentido: primero, abordar el género en tanto relaciones y no simplemente masculinidades y femineidades como esferas inmutables, disociadas y sin relación la una con la otra en su propia constitución. Segundo, no descuidar empíricamente, en tanto universo de análisis, lo masculino. En este sentido, se está conformando en el sur del Brasil una tradición de "estudios de hombres" que pasan a tener visibilidad, tal vez más que por su propio mérito, por la ausencia radical de trabajos en esta área. Estas pesquisas han operado en el sentido de percibir una demanda, así como han formulado preguntas, alimentando y agrupándose con el conjunto de investigaciones y discusiones producidas a nivel nacional².

Bien, dicho esto, me gustaría ahora referirme a tres diferentes estudios, uno sobre *duelos verbales*, otro sobre *recetas de magia para seducción*, y un tercer trabajo sobre *suicidio*. A partir de este material etnográfico intentaré indicar, de forma bastante sucinta, los puntos *-datos-* que me parecen relevantes para la comprensión de la identidad masculina.

Insultos masculinos

Me gustaría mencionar este trabajo, modestamente pionero en la tradición de estudiar lo masculino, tradición localizada y, ciertamente, todavía incipiente ³, que tiene cerca de 15 años. Se trata de un trabajo con hombres urbanos, de clase media, sobre duelos verbales: intercambios rimados de ofensas, un género específico del folclore propio de los adolescentes masculinos.

Sólo para dar un ejemplo del tipo de material, un niño dice:

Quem faz assim é teco-teco
Senta aqui no meu boneco
[Quien hace así es teco-teco
Sienta aquí en mi muñeco]

A lo que otro debe responder:

Quem faz assim é avião
Já botei no teu bundão
[Quien hace así es avión
Ya metí en tu trasero]

² Me refiero aquí al NUPACS (Núcleo de Antropologia do Corpo e da Saude) del Programa de Antropología de la Universidad Federal de Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

³ Leal, Ondina 1992. Texto originalmente presentado en un Seminario sobre Humor, coordinado por Stanley Brandes, en el Departamento de Antropología de la Universidad de California, Berkeley, 1984.

El análisis de este material y de las situaciones cotidianas donde estos “desafíos” se establecen, lleva la atención hacia modalidades prescriptivas de construcciones del significado de lo masculino. Primero, la disputa -de rima, de insultos, de solidaridades- como un *modo* cultural masculino. Segundo, esta manifestación verbal se da en un determinado momento de la trayectoria social de estos niños -momento liminar- cuando se hace necesario el aprendizaje y dominio de un código que construyen estos sujetos como adultos y como hombres y tejen complicidades e identidades entre ellos, donde lo que está en juego es siempre pasividad y actividad, en tanto papeles sexuales y sociales. Un tercer punto remite a la práctica de los duelos verbales como un proceso de socialización intenso de un código “de la calle”, de lo público, como modalidad del poder masculino, exigiendo una ruptura con lo doméstico. Ruptura prescrita por las expectativas sociales en lo que se refiere a la identidad masculina y que establece reglas de segregación espacial entre lo femenino y lo masculino. El dominio de un código verbal *obsceno* -y en ese sentido transgresor- implica el dominio de la misma transgresión como elemento de la gramática masculina.

Finalmente, este trabajo apuntaba a los intercambios rimados (trocas rimadas) de ofensas entre niños como una práctica vicaria y simbólica de homosexualidad donde un niño viola al otro verbalmente, y el otro le devolverá esta agresión sexual, en una situación y un territorio -la calle- donde otras prácticas sexuales ocurren efectivamente. Tenemos, entonces, una modalidad importante de la construcción de la identidad masculina, donde el ejercicio homoerótico no es percibido por el grupo como amenazador de esta identidad, mas, al contrario, como elemento fundamental de la construcción de la masculinidad. Concluyendo, a través de la exposición de datos empíricos, se apunta a la problemática concerniente a la identidad masculina como algo que está siempre en riesgo y que precisa ser constantemente repuesta y reconquistada. ✓

Magia de seducción

El segundo trabajo que me gustaría mencionar se basa en datos etnográficos recolectados en trabajo de campo junto a *gaúchos*⁴ que viven en la frontera entre Brasil y Uruguay (Leal 1989). Los *gaúchos*, en el sentido restringido del término, son esencialmente un grupo pastoral masculino, caballeros y trabajadores rurales vinculados a la producción pecuaria extensiva de la región de la pampa. Ellos viven donde trabajan, en las grandes estancias destinadas a la producción de ganado de corte y de lana. En su gran mayoría, son hombres que viven espacialmente segregados de mujeres. Las mujeres, en esta región, viven en pequeños caseríos, identificados como “las casas”, en los límites entre estas grandes propiedades rurales. El foco de esta investigación es la identidad masculina como un todo.

⁴ Mantuve la ortografía original portuguesa para distinguir al gaúcho riograndense del gaúcho argentino o uruguayo.

Abordaremos aquí el repertorio de recetas y procedimientos mágicos que tienen por objetivo la seducción, indicando una determinada dinámica de género.

Un estudio de los encantamientos y magias de seducción que las mujeres utilizan para “atraer” o “prender” a un hombre indica que ellas siguen las reglas de la magia por contagio. Dos estrategias son utilizadas: las mujeres contaminan a los hombres con sus fluidos corporales y ellas roban fluidos y humores masculinos para que realicen una magia. Por ejemplo, la mujer que quiere atraer a un hombre debe ofrecer té colado en una blusa suya usada y sudada. Otra magia consiste en tomar una de las pertenencias del hombre, o excesos o fluidos del cuerpo, tales como pelos de su barba o uñas cortadas, y estos serán combinados con elementos femeninos.

No encontré ejemplos de magia masculina para atraer mujeres, excepto entre niños adolescentes; éstos, como todos los demás procedimientos mágicos, son realizados u orientados por una mujer, una rezadora o curandera. Los hechizos masculinos son asociaciones de elementos que tienen en común la característica de masculinidad, hay una redundancia en ciertos elementos naturales que, se cree, tienen el poder de reforzar atributos “naturales” masculinos. Por ejemplo, un té de espolón o de cresta de gallo es recomendado para la virilidad; el té hecho con tendones de ñandú es bueno para agilidad; la pasta de excremento fresco de gallo aplicado sobre el rostro de los adolescentes ayuda para que aparezcan barba y bigotes; el “agua de grillo” es indicada para ser buen hablador; leche de yegua es prescrita para la debilidad masculina. Diferente de las recetas de magia de seducción empleadas por las mujeres, la magia masculina nunca incluye control sobre cosas de mujeres, sino que son estrategias de encantamiento que reafirman elementos masculinos.

La dinámica de la magia de la seducción reproduce la lógica de las relaciones de género en la sociedad *gaúcha* en general: las mujeres intentan alcanzar a los hombres, los hombres evitan este contacto. Desde la perspectiva de las mujeres, los hombres son inalcanzables, como todo lo que ser hombre representa. En la perspectiva de los hombres, las mujeres son imposibles (sobre todo ausentes), idealizadas y peligrosas, porque potencialmente pueden robarles el honor, lo que en última instancia se equipara con la propia masculinidad. ✓

Es difícil decir si este sistema de creencias o recetario mágico de estrategias de seducción es, de hecho, accionado en algún momento particular. Aparentemente, sobre todo los hombres, juegan con estas creencias, al mismo tiempo que, jugando, perpetúan este repertorio. El hecho es que, en tanto conjunto de representaciones, estos encantamientos significan y dicen alguna cosa con relación al grupo que los crió. Como sugerí, la magia prescrita para hombres es autorreferente, reforzando atributos masculinos, en tanto que la magia femenina se encuentra centrada en la dinámica de dar y tomar fluidos íntimos para atraer al hombre. Estos datos indican una consistencia de género en la lógica de la magia: los hombres hacen una alianza con animales (tratándose de la seducción, los elementos terapéuticos son leche de

yegua, espolones y cresta de gallo, tendones de ñandú), en tanto la magia de seducción de las mujeres está vinculada a elementos masculinos (su eficacia depende de la existencia de estos elementos, como un pelo del bigote, una gota de sudor masculino, una gota de esperma). Vale la pena observar también que, tanto la fertilidad como la sexualidad femeninas, en este contexto están íntimamente asociadas con plantas y varios téis de hierbas. En el caso analizado, *seducción* es un código de género, donde hombre y mujer, construyen respectivamente una intimidad con la especie animal y vegetal, transformando así macho y hembra en seres oriundos de distintos reinos de la naturaleza. La segregación social de género existente, a nivel de lo simbólico se encuentra redimensionada para una segregación entre diferentes especies de la naturaleza.

Cura y magia son apenas un aspecto de la relación de género en esta sociedad donde lo masculino y lo femenino se encuentran espacialmente separados, en una situación casi límite. Y cura y magia son también, como fue indicado, un dominio esencialmente de competencia femenina. De un modo general, la dinámica de género que se establece en esta sociedad es la de la mujer, al mismo tiempo agresiva y seductora en relación al hombre, y el hombre evita, canta su falta e idealiza a la mujer. Dos textos del folklore gaúcho -masculino- indican esto con claridad.

En relación a la mujer se dice:

*El demonio son los hombres
dicen todas las mujeres
y sólo están deseando
que el demonio se la lleve⁵*

En relación al hombre se dice:

*Campeio tua presença
em todo este rincão
Relinchando de saudade,
dando patada no chão.*

*[Busco tu presencia
en todo este rincón
Relinchando de añoranza,
dando patadas en el suelo]*

Ambos textos tienen una voz masculina y son representativos de la dinámica de género establecida en esta sociedad pastoral. El primero indica las constantes quejas y la hostilidad femenina en relación al hombre, combinadas con un deseo de establecer una relación con él. El segundo ilustra la total identificación del hombre con el caballo y el deseo por la mujer siempre ausente.

⁵ En español en el original (N. del T.).

Disputa y conflicto de género están no sólo en esta ausencia estructural de un género en relación al otro, sino también cuando el encuentro -la intimidad- se establece. Hasta el mismo acto sexual está permeado por una disputa paradójica de género. Está bastante difundida en el grupo, tanto de hombres como de mujeres, la fórmula que dice: si durante el acto sexual el hombre tiene el orgasmo ("goza") primero, el hijo será hombre; en caso de que sea la mujer quien alcance el orgasmo primero, será niña. Como el ideal vigente de ambos sexos es siempre el de tener hijos hombres, porque "éste es un mundo de hombres, y sólo puede ser *gaúcho* quien es hombre", no es difícil de imaginar la disputa que está involucrada en la relación sexual en cuanto a garantizar esta fórmula mágica de producción de hombres.

Muerte, honor y masculinidad

Un punto que me gustaría abordar toca una de las problemáticas más presentes hoy en las discusiones sobre género y está vinculada a la salud mental. Me referiré al mismo grupo de *gaúchos*, población masculina de la región de frontera (Leal 1989). Tengo certeza de que todos ustedes conocen bien las estadísticas relativas al suicidio en Río Grande do Sul, que es considerado "endémico" en esta región. El índice de suicidio en Río Grande do Sul es el más alto del Brasil, y es tres veces la media del Brasil. Río Grande do Sul es también el único estado donde la forma favorita de muerte auto infligida es por ahorcamiento. La población que estudié, la región pecuaria de Río Grande do Sul, presenta estadísticas impresionantes de suicidio (alcanza una tasa de 20,9 cuando la tasa media para Brasil es de 3,9). En mi trabajo describí lo que llamo el síndrome del suicidio campero: el suicidio es masculino, rural, lo viven hombres con más de 40 años y se efectúa por ahorcamiento.

No cabe exponer detalladamente este tema aquí, ya desarrollado en otras publicaciones (Leal 1989; 1997), lo que intento hacer en este trabajo es mostrar la representación de la muerte que este grupo tiene, por cuanto los antropólogos creemos que las formas que los individuos escogen para morir está vinculada no sólo a las alternativas objetivas que su cultura ofrece, sino también al significado de la propia existencia que él comparte con los otros miembros de su cultura. En primer lugar, cada cultura tiene su propio entendimiento de aquéllo por lo que vale la pena vivir y de aquéllo por lo que vale morir, y lo que vida y muerte significan. Segundo, cada grupo define lo que es legítimo en relación a la vida y la muerte. Y, en tercer lugar, las formas de la muerte -así como las formas de existencia- dicen cosas importantes respecto de una cultura dada.

Para los *gaúchos*, la muerte es un momento especialmente significativo, porque ésta es una cultura que supone que sus miembros tienen algún poder de decisión sobre ella. Elementos esenciales de la cultura *gaúcha* -masculinidad, honor y libertad- están claramente presentes en el discurso *gaúcho* sobre la muerte. Percibir de qué

forma estos valores se articulan con la noción -y la práctica- de la muerte fue el objetivo de este trabajo. En el caso de esta cultura pastoril específica, ser *gaúcho* -peón campero- significa también ser hombre, o sea, son tres niveles de identidad que se superponen: una identidad de género, una identidad ocupacional y una identidad social y étnica. Y es a partir de esto que intento entender el suicidio. Veo el suicidio como un último desafío en una cultura donde honor y masculinidad están constantemente en juego.

Género, sexualidad, afecto

Una vez destacados aquellos elementos *-datos-* significativos para la percepción de la identidad masculina como, por ejemplo, las modalidades del poder masculino, visibles desde los intercambios rimados de ofensas entre niños socializados en un código legítimo de masculinidad, pasando por estrategias de seducción que sustentan elementos masculinos de forma autorreferenciada en una relación-disputa de género, paradójico a primera vista, hasta una cierta constitución del “ser hombre” en niveles más avanzados en el curso de sus vidas, cuya confrontación con el modelo de fuerza viril es su propia constitución y expresión, nuestra comprensión de las formas de ser masculina(s), que es todavía incipiente, comienza a tomar cuerpo.

La completa evidencia de la ordenación de la(s) masculinidad(es) como algo que está siempre en peligro y que, en lugar de ser jugada a la suerte, debe ser en todo momento defendida, nos remite a la figura del otro -con el(los) cual(cuales) se establece(n) la disputa y la contraposición, la diferenciación y la seducción, la defensa y la “acusación”. En fin, el ángulo dramático -para nosotros investigadores- de la efectiva relación de género es la que se constituye siempre en conexión con otra persona.

Al señalar esto, me gustaría reseñar pistas de investigación y análisis que están siendo experimentadas en el sentido de pretender dar cuenta de la dinámica interaccional del género con relación a concepciones sobre la sexualidad en clases populares⁶.

Nos identificamos con una discusión presente, sobre todo en la antropología brasileña, acerca de un *modelo holista* de sociedad -donde los sujetos sociales se organizan y existen en función de un todo jerarquizado- y un *modelo individualista de sociedad* -donde el individuo es ideológicamente autónomo y libre, existiendo desde dentro hacia fuera, constituido por una dimensión interna y psicológica, valorizando una individualidad dada, “independiente” de las reglas sociales (Dumont 1985; 1992; Duarte 1986).

⁶ Este análisis fue desarrollado en discusión conjunta con Adriane Boff. Ver Leal y Boff 1996.

A nivel de las clases trabajadoras urbanas, toda una extensa producción antropológica caracteriza ese segmento social por medio de un código jerárquico, a través del cual se constituye. En el ámbito de las llamadas capas medias, en contraposición, hay toda una clasificación que dice relación con una ideología individualista y una “cultura psicologizada” que da cuerpo a su dimensión interna y psicológica.

En el ámbito de las discusiones sobre sexualidad, esas referencias también son colocadas en cuestión. Foucault (1988), por ejemplo, habla del cuerpo ligado a la sexualidad, como creencia y verdad intrínseca. Aquí surge una visión del mundo individualista moderno que, de acuerdo con Duarte (1986; 1987), se da con el surgimiento del psicoanálisis. En lo tocante al cuerpo y a la sexualidad, el individuo se percibe como un sujeto amoroso singular.

En el caso de los afectos fundados en una perspectiva *holista*, las afectividades son reguladas por valores relacionales, que articulan ideales de reciprocidad y complementariedad (Boff 1994; 1995). Aquí la relación afecto/sexualidad y cuerpo se piensa a partir de un cuerpo como una pieza, que forma parte de un rompecabezas, o sea, solamente tiene sentido dentro de un todo. De ese modo, el cuerpo se efectiviza en la interacción con otros cuerpos y, de esa manera, se construye en una perspectiva jerárquica, donde el cuerpo “amoroso” tiene sentido en la relación con los otros cuerpos, que chismean, conceden honor y concurren con sus pares, en el embate referido a la reputación (ver Rosaldo 1980; Fonseca 1988; 1991). En este contexto, la significación del cuerpo no estaría en el sexo-verdad venido desde “dentro”, de un cuerpo único, individualizado, sino, para usar los términos de Duarte (1987), en una *moralidad* o “exo-verdad”. O sea, el afecto en el cuerpo tiene su significado destacado en la interacción de varios cuerpos y no en la exaltación de un cuerpo individualista como valor en sí.

No obstante, en cuanto a la diferenciación de esas perspectivas de *valor*, sugerimos que hay matices a considerar, especialmente en la construcción etnográfica propiamente dicha. En ciertos contextos, valores individualistas y jerárquicos parecen yuxtaponerse. En nuestros datos etnográficos, especialmente en lo tocante al recorte de género en relación a las clases trabajadoras urbanas, emergieron, en un primer momento, cuestiones que se aproximaban a la discusión citada más arriba. Sin embargo, a partir de un análisis más detallado de los datos de nuestras investigaciones, comenzamos a pensar, no en los grandes modelos individualista y holista de valor, sino en indicadores microscópicos como la posibilidad de una individuación mayor o menor en cuanto a las masculinidades y femineidades “populares”. Así, reconocemos los énfasis diferenciados en relación al universo femenino y masculino. El primero nos pareció destacadamente jerárquico en la construcción de sus valores. El segundo universo, por el contrario, nos sugirió una caracterización que cuenta con una fuerte individuación -y utilizamos el término

según la sugerencia de Duarte⁷- pues, aún estando situados en un contexto guiado por la lógica jerárquica, se pautan por valores típicos del ideario individualista, tales como "igualdad", "libertad" o mayor "autonomía", "pasión" y/o "soledad".

Esas cuestiones apuntan, destacando un conjunto de indicadores valorativos, fundamentalmente hacia expectativas diferenciadas en lo que se refiere a la intimidad y al desempeño sexual, sugiriendo una cierta tensión en la propia constitución relacional de los géneros.

Esta investigación es con grupos populares, centrada en cuestiones que involucran expectativas de género y sexualidad y, como fue mencionado, con un universo femenino y masculino. La cuestión sobre el placer en la relación sexual fue planteada como un tópico de conversación. Preguntamos: "¿qué es un hombre bueno en la cama?" y "¿qué es una mujer buena en la cama?"⁸. Ambas preguntas fueron formuladas a los hombres y a las mujeres.

Del punto de vista femenino, nos encontramos con que el buen compañero sexual es aquél definido como "cariñoso", ("tierno") -"cariñoso" aquí asume una serie de matices semánticos, refiriéndose a la caricia, contacto físico, oportuno, densidad de la interacción, experiencia subjetiva, etc.- incluida la dimensión tiempo en este contacto, no genitalización, elementos discursivos como el galanteo, la dádiva ("agrado", regalo, "una prenda") y otros elementos tales como "cortejo" (*namoro*). Aún dentro de la perspectiva femenina, la mujer buena compañera sexual es aquella clasificada como "comprensiva", significando con esto "*que comprende al hombre, sus necesidades sexuales*", que comprende su "*necesidad de dar unas escapadas, porque es parte de la naturaleza del hombre*", "*aquella que hace lo que el hombre quiere en la cama*". Más allá de que tengamos expectativas de desempeños de género diferenciados, tal vez el dato más interesante sea que tenemos expectativas de género claramente diferenciadas. Para el hombre, la compañera sexual femenina ideal es "*aquella que tiene voluntad propia*"; es aquella "*que sabe comprender, pero se impone*", "*que toma iniciativas*".

O sea, en las declaraciones femeninas concernientes a la pregunta "¿qué significa una mujer buena en la cama?", aparece, básicamente, la construcción del sujeto femenino por medio de un código jerárquico en relación al compañero, donde la esposa ideal es aquella que:

Faz o que os homens querem

[Hace lo que los hombres quieren] (M. 14 años).

⁷ Esta reflexión y análisis fueron desarrollados teniendo como base no sólo la obra de Duarte (1986; 1987) sino con su participación directa en el Seminario El Hombre como Objeto (de Estudio Antropológico), realizado en la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS - PPGAS, Porto Alegre, Brasil, Agosto 1994. Además de Duarte, agradezco la contribución de Adriane Boff, Daniela Knauth y de los demás participantes en este Seminario.

⁸ La expresión original en portuges es [hombre o mujer] "bom de cama".

[Debe] *Ser a mulher que ele quer que ela seja*
[Ser la mujer que él quiere que ella sea] (F. 20 años).

Que dá prazer aos homens
[Que da placer a los hombres] (J. 27 años).

Aquela que satisfaz o homem
[Aquella que satisface al hombre] (L. 36 años).

Que é compreensiva, que não reclama do marido, isso e aquilo
[Que es comprensiva, que no reclama del marido, esto y aquello]
(F. 42 años).

[es la que sabe] ver quando o homem está a fim
[que sabe ver cuando el hombre está dispuesto] (M. 26 años).

... que é atenciosa e supre as necessidades do marido
[... que es atenta y satisface las necesidades del marido] (S. 39 años).

[que] entender quando o homem está com vontade e perceber o tipo de carinho que ele quer
[sabe entender cuando el hombre está con ganas y percibir el tipo de cariño que él quiere] (W. 59 años).

A la luz de esas palabras, el ideal de esposa, conforme ya fue mencionado, aparece asociado a la figura de aquella *mujer* que invierte en la fidelidad del marido, buscando garantizar la estabilidad y/o reproducción de la familia:

O homem tem que querer sempre [sexo], porque, senão, a gente encuca e acha que ele tem outra
[el hombre tiene que querer siempre [sexo], porque, sino, sospecho y creo que él tiene otra] (K. 15 años).

A mulher tem que ser uma [puta] na cama. Se for toda senhora... eles procuram na rua.
[La mujer tiene que ser una [puta] en la cama. Si fuera una señora... ellos buscan en la calle] (F. 30 años).

Al insistirse en esas declaraciones, es posible identificar la paradoja del sujeto femenino que se construye como pura y comprensiva:

Eu aprendi tudo [sobre sexo] com o meu marido, que foi um mau professor, porque estava sempre cansado e nunca foi de fazer muito carinho.

[Yo aprendí todo [sobre sexo] con mi marido, que fue un mal profesor, porque estaba siempre cansado y nunca fue de hacer mucho cariño]
(M. 45 años).

Y, al ser plausibles esas revelaciones, el resultado son declaraciones tales como:

O homem é mais de sexo [gosta mais]
[El hombre es más del sexo [le gusta más]] (F. 31 años).

Además, las mujeres al ser preguntadas sobre “¿qué significa un hombre *bueno en la cama?*”, no raras veces formulan respuestas del tipo:

Não sei, eu tenho nojo do meu marido. O homem bom de cama ... [pensou alguns minutos] tem que ser carinhoso”
[No sé, yo tengo asco de mi marido. El hombre bueno en la cama ... [pensó algunos minutos] tiene que ser cariñoso] (L. 24 años).

O, todavía, tejen comentarios del siguiente orden:

Tem homens que fazem e fim de linha, não se importam com a mulher
[Hay hombres que hacen y listo, no se interesan por la mujer] (F. 27 años).

Quando chegava na hora me deixava bobeando na avenida
[Cuando llegaba la hora me dejaba bobeando en la avenida] (F. 44 años).

Dejando esto de lado, esas mujeres colocan la noción de compañero ideal asociado al pasado, al ex compañero: “*era só ele me tocar que eu ficava toda arrepiada*” (era sólo tocarme que quedaba toda erizada); pero, con respecto a su pareja actual, siente asco: “*nunca senti nada, em alguns momentos tive nojo*” (nunca sentí nada, en algunos momentos tuve asco) (F. 30 años).

Básicamente, por lo tanto, el sujeto femenino se constituye en relación al otro: o se construye como madre, en un código de reciprocidad en relación a los hijos, o se construye como esposa, en una dada jerarquía relacional con respecto al compañero. Colocada así la construcción del sujeto femenino, sobre todo en lo que toca a las declaraciones sobre intercambio sexual, intimidad, es posible percibir una cierta trampa en torno de lo que debe ser en la cama, sus valores, la relación con su pareja; lo que debe ser en público, sobre su desempeño en relación con él; y, en lo íntimo, sobre la satisfacción consigo misma, en términos de imagen de sí, y en la relación sexual.

Preguntados sobre “¿qué significa una mujer buena de cama?”, los hombres apuntan, como fue referido, hacia un ideal de “igualdad”, donde la compañera debe tener *voluntad propia*:

É parecido com o homem, (...) não é aquela que só faz o que o cara quer. [Es parecido con el hombre, (...) no es aquella que sólo hace lo que el hombre quiere] (M. 39 años).

Fazer o que ela gosta, (...) não adianta eu ter prazer e ela não (...) Quando os dois vão tirar prazer da relação.

[Hacer lo que ella quiere, (...) no sirve que yo tenga placer y ella no (...)] Cuando los dos van a obtener placer de la relación] (J. 25 años).

[Es aquella que] É forte, tem energia para fazer sexo. Se não tem energia, fica fria e não quer fazer mais o negócio.

[Es fuerte, tiene energía para hacer sexo. Si no tiene energía, se queda fría y no quiere hacer más el negocio] (G. 58 años).

Y, en cuanto a la pregunta “¿qué es un hombre bueno en la cama?”, en las respuestas masculinas aparece la virilidad expresada en el ideal del “placer a dos”:

Tentar fazer a mulher conquistar o que lhe agrada.

[Intentar hacer que la mujer conquiste lo que le agrada] (M. 26 años).

Aquele que satisfaz a mulher, consegue fazer o que a mulher quer.

[Aquél que satisface a la mujer, consigue hacer lo que la mujer quiere] (A. 21 años).

Así es que nos encontramos ante una dimensión en cierta medida conflictiva, donde hombres y mujeres, a nivel de valores y expectativas, consideran bases diferentes. Sobre todo, en contextos donde la familia tiene continuidad a través del lazo madre-hijos, con una sucesión de alianzas matrimoniales fugaces (constitución que cuenta con un número altamente significativo en el universo popular en cuestión), fue posible concebir que el universo femenino casado o que ya se casó, se solidifica en la solidaridad familiar; el universo masculino, fundamentado en la figura del hombre viril, experimenta una trayectoria que se presenta como enfrentando al mundo.

En la recurrencia en el discurso masculino del ideal de “placer a dos”, o de “dar placer a la compañera”, las relatos se desdobl原因 enfatizando ese sujeto (masculino) *potente y viril* capaz de proporcionar placer:

[el hombre bueno de cama] sou eu. Tem que ter potencial para fazer a mulher pedir para parar.

[Soy yo. Hay que tener potencial para hacer que la mujer pida ‘basta’] (J. 55 años).

Deixar com dor no abdômen, cara tá crescendo dentro dela.
[Dejar con dolor en el abdomen, ya está creciendo dentro de ella]
(P. 30 años).

El “yo” sujeto amoroso potencia un *individuo* masculino activo de la relación. La noción implícita de *exceso* es también típicamente masculina cuando verbaliza aspectos de la sexualidad. “Trabajo”, “servicio”, “esfuerzo” son los términos claves que aparecen asociados a la práctica sexual, términos que, por un lado, potencian la noción fuerza-esfuerzo, virilidad, y, por otro, redimensionan una esfera masculina, el *trabajo*.

[el hombre bueno de cama] é aquele que sabe fazer o serviço completo.
[...es aquél que sabe hacer el servicio completo] (M. 20 años).

O homem bom de cama tem que ir lá, começar o serviço e terminar, tem que dar conta do recado.
[El hombre bueno de cama tiene que ir allá, comenzar el servicio y terminar, tiene que dar cuenta del recado] (M. 30 años).

O que tem bastante energia para fazer sexo, é forte e tem resistência para o negócio. Não adianta só querer tem que ter condições para fazer.
[El que tiene bastante energía para hacer sexo, es fuerte y tiene resistencia para el negocio. No sirve sólo querer, hay que tener condiciones para hacerlo] (L. 58 años).

En el nivel de los afectos, entonces, el segmento femenino aparece relacionado con la constitución y reproducción social de la familia (Duarte 1987) y el segmento masculino surge más individuado -a cada relacionamiento amoroso, una nueva residencia, otros hijos etc. Así, en un momento posterior, el resultado es una determinada “soledad”. A nivel discursivo, la trayectoria de alianzas aparece siempre como opción propia. Si los hombres, hasta su “madurez”, poseen una trayectoria que acciona valores como autoridad sobre la mujer, y, a falta de otro término, valores como una cierta “libertad” o “autonomía” o “pasión”, en cada unión hay una nueva conformación de la unidad doméstica. Con el pasar de los años, entretanto, los hombres más viejos se encuentran fragilizados en lo que se refiere a la red de solidaridad con la cual pueden contar (Boff 1994) y, en ese momento entonces, si no quieren retornar a un orden más holista, por lo menos, expresan su descontento.

Hay mucho que analizar todavía en este material, pero concluiremos anotando lo que nos parece una cuestión de fondo, más amplia y que las diversas investigaciones nos permiten formular. Tal vez la antropología de las clases populares, cuando lidia con el hombre fuera de la esfera del “trabajo”, haya, en cierta medida, “feminizado” a los hombres, ya que las mujeres son informantes privilegiadas o porque se ha trabajado mucho más con representaciones femeninas

con respecto a los hombres en lo que se refiere al dominio de la intimidad. Nos parece que el *ethos* del espacio social "calle", elemento constitutivo de la identidad masculina, ajustado por la sociedad mayor, acciona una mayor individuación -o si pensamos que la modernidad brasileña específica, "fragmentada", acciona el valor *individuo*- en la persona masculina, en oposición a una visión más holista. Es condición del ejercicio de la masculinidad el rompimiento con la familia de origen y con el propio grupo de pares: diferenciarse a través de la disputa es "el" valor... *responsabilidad, pasión, soledad, compromiso* son nociones émicas con énfasis en lo individual. "Mantener", "asumir" una nueva familia es un valor en la medida en que es indicador de "madurez", de ser hombre capaz, mas lo que está en juego es la capacidad individual y diferenciadora, que él lo hace mejor que los iguales -otros hombres- pero tal vez no el valor familia por si mismo (además, si él tuviera más de una familia, mejor todavía: más valor "individual" tendrá).

Esta discusión se nos impuso -para nuestra sorpresa- en la medida en que, como recurso analítico de sistematización de los datos, buscábamos demarcar fases en la trayectoria de vida masculina. Desde el punto de vista *femenino* respecto de si mismas, esto es muy claro, los indicadores elegidos son biológicos (menstruación, primera relación, maternidad) (cf. Victora 1991). Ellas indican para los hombres *el casamiento* como el punto demarcador. Para los hombres, en sus propios discursos, ellos "maduran" (física, emocional y moralmente) y entonces se casan. Nos parece que ellas y ellos están diciendo cosas esencialmente diferentes, nuestro fundamental desafío es entonces, pensar en la cuestión de los géneros -en cuanto a la sexualidad y demás instancias- no sólo en sus relaciones, más, sobre todo, destacándolas en sus tensiones.

No podríamos dejar de observar que hay en este material una cierta dimensión paradójica. Tanto en el universo masculino como en el femenino, cuando se refieren a su propio género, las declaraciones son en cierta medida equivalentes, esto es, para la mujer, en lo que toca a la sexualidad en su dimensión de expectativas y desempeños en la relación, la mujer ideal es la que "hace todo aquello que a él gustaría"; para el hombre, el hombre ideal es aquel que "se preocupa por el placer de la mujer". O sea, tanto hombres como mujeres se muestran preocupados por el otro, por el placer de la pareja (o con una imagen de si mismo ligada a esta competencia). La diferencia, en esta cuestión, es que, para el universo femenino, la noción básica que está en juego es "servir" y, para el universo masculino, es "actuar". Ambos términos, entre tanto, van al encuentro de la idea de un desempeño sexual como el ya referido, esto es, que busque/favorezca el placer del otro. Epistemológicamente, resta preguntarnos por qué los relatos femeninos nos causan a nosotras, investigadoras, un cierto malestar y constreñimiento (¿será por la proposición "servir"? y por qué a las masculinidades (sintetizadas en el "actuar") las clasificamos como indicadores de valores de la modernidad.

REFERENCIAS

- Boff, A. (1994) "O namoro está no ar... na onda do outro: um olhar sobre os afetos em grupos populares", Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre.
- Boff, A. (1995) "O afeto na voz e no corpo", en Leal, O. F. (org) *Corpo e Significado: Ensaios de Antropologia Social*, Editora da Universidade-UFRGS, Porto Alegre,.
- Duarte, L. F. D (1986) *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*, Zahar, Rio de Janeiro, Brasil.
- Duarte, L. F. D (1987) "Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas", en Lopes, J. S. L. (org) *Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora*, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.
- Dumont, L. (1985) *O Individualismo: uma Perspectiva Antropológica sobre a Ideologia Moderna*, Rocco, Rio de Janeiro.
- Dumont, L. (1992) *Homo Hierarchicus*, Edusp, São Paulo, Brasil.
- Fonseca, C. (1988) "Feminino, masculino e formas de poder: o código de honra em uma vila portoalegrense", en *Cadernos de Estudo UFRGS* Nº10, Porto Alegre, Brasil.
- Fonseca, C. (1991) "Cavalo amarrado também pasta: honra e humor em um grupo popular brasileiro", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais* V.6, Nº15, Rio de Janeiro, Brasil, pp.27-39.
- Foucault, M. (1988) *História da sexualidade: a vontade de saber*, Graal, Vol. 1. Rio de Janeiro, Brasil.
- Leal, O. F. (1992) "Duelos Verbais e Outros Desafios: Representações Masculinas de Sexo e Poder", en Leal, O. (org) *Cultura e Identidade Masculina. Cadernos de Antropologia* PPGAS, UFRGS, número 7, Porto Alegre, Brasil.
- Leal, O.F. e A. Boff (1996) "Insultos, queixas, sedução e sexualidade: fragmentos de identidade masculina em uma perspectiva relacional", en Parker, R. y R. Barbosa (org), *Sexualidades Brasileiras*, Relume Dumara, Rio de Janeiro.
- Leal, O.F. e A. Boff (1989) "The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampas", PhD Dissertation in Anthropology, University of California, Berkeley.
- Leal, O.F. e A. Boff (1997) "Suicidio y Honor en la Cultura Gaúcha", en Valdés T. y J. Olavarria (eds) *Masculinidad/es: Poder y Crisis*, Ediciones de las Mujeres Nº24, Isis Internacional/FLACSO, Santiago.
- Rosaldo, M. (1980) *Knowledge & Passion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Scott, P. (1990) "O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico", *Cadernos de Pesquisa* Nº73, São Paulo, p.38-47.
- Victoria, C. (1991) "Mulher, Sexualidade e Reprodução: Representações de Corpo em uma Vila de Classes Populares em Porto Alegre", Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/UFRGS.

HACIA UNA ECONOMÍA POLÍTICA DEL CUERPO: CONSTRUCCIÓN DE LA MASCULINIDAD Y LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA EN BRASIL^{1 2}

Richard Parker

Al igual que todas las sociedades contemporáneas de América Latina, Brasil es una especie de mosaico de diferentes culturas y subculturas que se cruzan y entrelazan en el curso de la vida cotidiana. Este complejo tejido de sistemas culturales es característico tanto de la sexualidad brasileña como de cualquier otro aspecto de la vida en Brasil, por lo que la cultura sexual brasileña se puede describir como algo construido a partir de una serie de marcos culturales distintos sobrepuestos, que interactúan de maneras notablemente diferentes y que, en última instancia, desempeñan un papel primordial en las experiencias sexuales y la comprensión que tienen las diferentes personas (Parker 1991). Quizás como una forma de respuesta a una interacción compleja entre continuidad y cambio, entre tradición y modernidad, en el mundo incierto de finales del siglo XX, estos marcos culturales múltiples parecieran contradecirse y al mismo tiempo cruzarse y, en vez de generar una realidad sexual única y exclusiva, producen una serie de realidades múltiples (Parker 1991, 1998; en términos más generales, Parker y Gagnon 1995). El lugar donde esta multiplicidad es más clara es en el caso de la homosexualidad masculina la cual, al menos en Brasil, se caracteriza por ser un fenómeno básicamente diverso más que unitario, que incluye una serie de homosexualidades con ligeras diferencias en lugar de tratarse de una sola homosexualidad única y unificada (Fry 1982; Parker 1985, 1987, 1989, 1998; Trevisan 1986).

En las páginas siguientes intentaré desarrollar más a fondo algunas de estas ideas, haciendo un análisis de la organización social y cultural de la homosexualidad masculina y, a través de la organización de la homosexualidad masculina, analizar la organización social y cultural de la masculinidad en términos más generales, dado que un punto básico de mi argumentación es que la homosexualidad masculina desempeña un papel clave en la regulación de la conducta masculina normativa. En particular, me concentraré en varios sistemas muy específicos de significado sexual que aparentemente sirven para estructurar la interacción entre personas del mismo sexo en la cultura brasileña; asimismo, examinaré algunas de las maneras en que estos sistemas influyen en la experiencia del deseo y la identidad sexuales.

¹ Parte de este texto aparece en varias publicaciones anteriores (ver Parker 1989, 1991 y 1998). Los temas abordados en este documento se analizan en forma más completa en los capítulos 2 y 4 de *Beneath the Equator: Cultures of Desire, Male Homosexuality and Emerging Gay Communities in Brasil* (Parker 1998).

² Traducción de Jennifer Metcalfe.

Específicamente, analizaré lo que podría describirse como tres dimensiones diferentes de la evolución de la homosexualidad en Brasil: (1) la forma tradicional de las relaciones entre personas del mismo sexo en la ideología sexual de la cultura popular; (2) el impacto reciente de la ciencia, la medicina y los medios de comunicación, que han ayudado a desarrollar una percepción más racionalizada de la homosexualidad como una identidad sexual específica; y (3) el surgimiento acelerado de diferentes culturas o subculturas, que se organizan de distintas maneras en torno a las ideas sobre el deseo homoerótico, dentro del tejido de la vida brasileña contemporánea (Parker 1998).

Por último, sostengo que la homosexualidad masculina, y en consecuencia la masculinidad en términos más generales, rara vez constituye un fenómeno estático o inmutable. Más bien al contrario, afirmo que la vida sexual está sometida a un constante cambio, tanto en lo que se refiere a la sociedad como a las experiencias individuales y que, por lo tanto, es fundamental comprender la naturaleza transitoria de los significados sexuales para lograr entender la experiencia sexual. Al mismo tiempo, si bien la experiencia sexual está en constante movimiento, es fluida flexible y sometida a una transformación continua, este proceso no es permanente (Parker y Gagnon 1995). Por el contrario, la experiencia sexual, y la experiencia homosexual en particular, siempre se produce -supongo que en Brasil, al igual que en el resto de América Latina- dentro de ciertos límites, en un campo complejo de poder y dominación en que las posibilidades de transformación, libertad de movimiento de los individuos o grupos y las opciones que ofrecen los diferentes sistemas culturales están simultáneamente determinados por las relaciones de fuerza (Foucault 1978; Lancaster 1992; Parker 1991, 1998). Es necesario entender que la cultura y el poder son mutuamente interdependientes, por lo que los intentos por entender el sentido de la experiencia sexual en cualquier contexto implica, básicamente, desenredar las hebras que unen a estos dos campos aparentemente dispares, es decir, de desarrollar aquello que, según Roger Lancaster, se podría describir como un tipo de "economía política del cuerpo" (Lancaster 1995; Lancaster y di Leonardo 1997) capaz de permitir una comprensión de las formas en que se ha constituido la experiencia subjetiva de la vida sexual dentro de contextos específicos.

Actividad/pasividad

Para lograr una comprensión básica de la homosexualidad masculina en Brasil, es esencial entender que la idea misma de homosexualidad, como categoría sexual específica, es un acontecimiento relativamente reciente en dicho país, como también lo es en otras partes de América Latina. Si bien en los últimos años en Brasil han surgido una serie de ideas completamente nuevas (y que cambian rápidamente) acerca de la conducta homosexual y la identidad gay, estas ideas son principalmente producto de una dialéctica cultural compleja y constante en que las tradiciones de la sociedad brasileña se han visto obligadas a enfrentar e interactuar

con un conjunto mucho más amplio de símbolos culturales y significados sexuales en un sistema mundial cada vez más globalizado. Por lo tanto, lograr comprender la gama diversa y compleja de significados, que sirven para organizar las relaciones entre personas del mismo sexo actualmente en Brasil, exige cierta comprensión de las grandes diferencias que existen en la economía sexual de la cultura tradicional; una economía cuya organización se centra menos en el valor simbólico de los deseos o las identidades sexuales que en los roles sexuales (Daniel y Parker 1991, 1993; Parker 1989, 1991, 1994, 1998).

Como he señalado en otros documentos, este sistema "tradicional" de significados sexuales ciertamente no es un ámbito cultural libre sino que, por el contrario, tiene sus raíces en un conjunto más amplio de significados y prácticas que se conocen genéricamente en el mundo latino con el nombre de "machismo" (Brandes 1980; Gutmann 1996; Lancaster 1992; Parker 1991). Asimismo, en Brasil, este fenómeno puede además tener su origen en el complejo sistema social y cultural desarrollado gradualmente en torno a un modo muy concreto de producción, a saber, la economía de la plantación rural que dominó la vida brasileña durante casi cuatro siglos y que sólo en épocas muy recientes dio lugar (aunque sólo parcialmente), a la rápida urbanización e industrialización que han caracterizado a los últimos cincuenta años (Freyre 1963; Parker 1991, 1998). A pesar de los rápidos cambios que se han producido últimamente en la organización de la sociedad brasileña, particularmente en las zonas urbanas de mayor desarrollo, el legado de este sistema tradicional sigue ejerciendo una profunda influencia sobre la vida cotidiana y constituye una especie de gramática cultural que continúa determinando la organización de ciertos aspectos importantes de la experiencia, incluso en contextos que aparentemente están muy alejados del pasado.

En este sistema cultural tradicional no es posible separar la comprensión de la naturaleza de las interacciones sexuales de la construcción social del género. En efecto el cuerpo mismo, particularmente en sus actuaciones sexuales, se convierte en materia prima para la construcción y reconstrucción del género, tal como las relaciones de poder que tradicionalmente circunscriben y organizan el universo del género se convierten en la estructura básica que determina el campo sexual. En este modelo de la vida sexual, el énfasis cultural no parece estar colocado simplemente en las prácticas sexuales propiamente tales, sino en la relación entre las prácticas sexuales y los roles de género en particular, en una diferencia entre la percepción de la actividad masculina y la pasividad femenina como elemento central de la organización de la realidad sexual. Es, precisamente en torno a esta distinción simbólica entre actividad y pasividad que se han organizado tradicionalmente las nociones de *macho* y hembra, de masculinidad y feminidad en Brasil. Evidentemente, en la vida cotidiana estas percepciones se construyen de manera bastante informal en el discurso de la cultura popular. Esto no es realmente el resultado de una reflexión consciente, sino de los valores implícitos codificados en el lenguaje con características de género, utilizado habitualmente para hablar del

cuerpo y sus prácticas, sobre la combinación de cuerpos determinados por el género, y sobre las categorías clasificatorias que surgen de tales combinaciones.³

Quizás donde es aún más evidente la diferencia entre actividad y pasividad es en el idioma popular que se emplea para describir las relaciones sexuales, a saber, en verbos tales como *comer* y *dar*. Por ejemplo, *comer* se usa para describir la forma en que el hombre penetra a la mujer durante el acto sexual. Implica una dominación simbólica típica de la cultura tradicional de género de Brasil que puede usarse como sinónimo, en diversos contextos, para verbos tales como poseer o *vencer*. Por otra parte, *dar* se usa para describir la sumisión, supuestamente pasiva, de la mujer frente a su compañero masculino, en su rol de ser penetrada durante el acto sexual. Así como *comer* se usa para describir varias formas de dominación haciendo referencia a las relaciones de género, se puede usar *dar* para implicar sumisión, subyugación y pasividad. Según estas categorías (y varias otras no identificadas que operan precisamente de la misma manera), el universo sexual se estructura y reestructura continuamente, incluso en los intercambios verbales más sencillos y más comunes, de acuerdo con una rígida jerarquía: una diferenciación entre actividad y pasividad sexual que se traduce en relaciones de poder y dominio entre *machos* y *hembras*, entre hombres y mujeres. Sin embargo, es muy importante comprender, no simplemente la estructura de esta jerarquía sino el hecho que, en el contexto tradicional de la cultura popular, se ha usado para organizar y conceptualizar las relaciones sexuales, tanto entre personas del sexo opuesto como entre miembros del mismo sexo. La estructura simbólica de la interacción masculino/femeninas pareciera funcionar, en muchos sentidos, como un modelo que organiza las interacciones entre miembros del mismo sexo en la cultura brasileña. En este elemento lo central quizás no sea el hecho de que los participantes son del mismo sexo, sino que lo determinante es el rol social/sexual que desempeñan, es decir, su actividad o pasividad en tanto compañeros sexuales y personas sociales. En consecuencia, el hombre que inicia una relación sexual con otro hombre no necesariamente sacrifica su masculinidad culturalmente constituida, siempre y cuando desempeñe el papel culturalmente percibido como activo, el rol masculino durante el acto sexual y mientras se comporte como hombre en sociedad. Por el contrario, el hombre que adopta una postura pasiva y femenina, ya sea en el acto sexual o en la interacción social, casi inevitablemente debilita su propia masculinidad. Al alterar el ajuste culturalmente determinado entre sexo biológico y género social, renuncia a su clasificación de hombre y es conocido como *viado* (término que proviene originalmente de *veado* y que literalmente significa "ciervo",

³ La importancia de las ideas de actividad y pasividad basadas en el género, en la estructuración de las relaciones de género y en las interacciones sexuales entre los hombres ha sido ampliamente documentada. En Brasil, ya en los años cincuenta José Fábio Barbosa da Silva (1959) se había referido al tema. En fechas más recientes, la importancia de la actividad y la pasividad fue analizada en una serie de textos antropológicos y sociológicos (Daniel y Parker 1991, 1993; Fry 1982, 1985; Fry y MacRae 1983; Guimarães 1974; MacRae 1990; Parker 1985, 1987, 1989, 1991, 1994; Perlongher 1987; Trevisan 1986; en Guimarães, Terto Jr. y Parker 1992 aparece un panorama general de esta literatura). Una lectura diferente y muy interesante sobre la relación entre penetración, género y sexualidad fue desarrollada también por Kulick en su trabajo sobre los travestis en Salvador (ver Kulick 1997).

pero que habitualmente se deletrea con una “i” acentuada que reemplaza a la “e”) o *bicha* (textualmente, gusano o parásito intestinal, pero también la forma femenina de bicho o animal hembra) por su feminidad indebida. Sobre la base de la percepción de su pasividad y feminidad interiorizada, el *bicha* o *viado* es visto como una especie de fracaso ambulante, tanto en términos sociales como biológicos, es decir, un ser incapaz de realizar sus capacidades naturales debido a una conducta social indebida, pero igualmente incapaz de cruzar los límites de género culturalmente establecidos por causa de las limitaciones insalvables de su anatomía. Por lo tanto, no es sorprendente que sea objeto de la violencia simbólica más severa y a menudo física, que se observa en toda la sociedad brasileña, un objeto constante de ridículo y vergüenza que sirve para estigmatizar y marginar las conductas de género desviadas y al mismo tiempo, para reforzar los modelos normativos de masculinidad y feminidad (ver Parker 1989, 1991, 1998).⁴

Dentro del marco de este modelo relativamente tradicional, existe una construcción cultural bastante explícita del deseo y las prácticas homosexuales. Quizás lo más notable es que el hecho de escoger a alguien del mismo sexo pareciera ser, en cierto modo, menos significativo que su papel sexual; dicho de otro modo, menos importante que la relación entre el género anatómico y el social según el papel desempeñado en cuanto a actividad y pasividad. En consecuencia, no es sorprendente que tradicionalmente se haya puesto el principal énfasis cultural en el problema de asegurar la actividad de los muchachos a medida que crecen y se desarrollan. Es poco probable que padres típicos reflexionen sobre los procesos complejos psicológicos envueltos en la formación de las identidades de género, sin embargo, tienden a considerar que la masculinidad de sus hijos está amenazada por el contacto demasiado estrecho con sus parientes de sexo femenino tales como madres, tías y hermanas (ver Parker 1991). Los hombres, en particular, intentan estimular conscientemente las conductas activas, agresivas y masculinas de sus jóvenes parientes hombres mientras desapruaban y estigmatizan las conductas consideradas inaceptablemente femeninas.

Las consecuencias de esta modelación social de una actitud adecuadamente activa (y el estigma que por consiguiente se le asigna a la pasividad indebida) se hace plenamente evidente sólo cuando los niños empiezan a participar en actividades sexuales. Se espera que, al llegar a la adolescencia, los jóvenes, que desde la perspectiva de la jerarquía de género hegemónica han desarrollado con éxito (o en los cuales la sociedad ha logrado desarrollar con éxito) una actitud “activa” en cuanto a su identidad de género, demuestren e incluso ejerzan su deseo por el sexo opuesto. Sin embargo, a medida que transcurre la adolescencia y llegan a la plena

⁴ A pesar de la importancia que tiene la religión católica romana en la vida brasileña, al parecer las creencias religiosas tienen muy poca relación con la organización de los estigmas sexuales. Por el contrario, los sacerdotes y obispos mismos son objeto de estigmas basados en el género debido a su falta de actividad heterosexual y la consiguiente asociación con la feminidad pasiva. Las bromas o comentarios que equiparan las sotanas de los sacerdotes con las *saias* (faldas o polleras) son habituales en la vida cotidiana, al igual que las alusiones a la sospecha de prácticas homosexuales.

madurez, los juegos sexuales con miembros del mismo sexo no son la excepción e incluso, en algunos casos, pueden ser utilizados para reafirmar la masculinidad. Entre muchachos debidamente masculinos, el juego y la exploración con personas del mismo sexo se convierte en un mecanismo para reafirmar la propia masculinidad en desarrollo, ya sea mediante competencias sobre el tamaño y la fuerza que confirman la virilidad masculina o a través de la dominación sexual de compañeros de juego más jóvenes o más débiles. Simultáneamente, si dichos juegos tienden a generar una sensación de masculinidad al reproducir la jerarquía de actividad y pasividad, ésta no es una camisa de fuerza que impide cierta libertad de movimiento. Por el contrario, al menos en ciertas ocasiones (y particularmente en contextos privados en que participan solamente dos amigos o compañeros en forma relativamente igualitaria), también se puede jugar con esta estructura de dominación y sumisión, siempre que en lo esencial se mantenga un pacto implícito de igualdad. El espacio para la exploración sexual está virtualmente institucionalizado gracias al juego culturalmente reconocido del *troca-troca* (literalmente, cambio-cambio) en el que dos muchachos (o más) se turnan para introducir el pene en el ano de su compañero. Si las posibilidades de exploración sexual son particularmente evidentes en la idea del *troca-troca*, son también igualmente obvias en expresiones tales como, "*Homem, para ser homem, tem que dar primeiro*" ("un hombre, para ser hombre, tiene que dar [es decir, asumir el papel pasivo en el coito anal] primero"), frase usada a menudo por los muchachos mayores que desean *comer* a sus compañeros de juego algo más jóvenes. Al parecer, tales experiencias son bastante difundidas y, como pareciera indicar el nombre mismo de un juego como el *troca-troca*, permite que los participantes exploren tanto el papel activo como el pasivo (Parker 1989, 1991, 1998).⁵

Suponiendo que el sistema cultural ha llevado a cabo su mandato con éxito, se espera que estos juegos de la temprana adolescencia no produzcan alteraciones significativas en el proceso de desarrollo que finalmente transformará al joven en un hombre activo. Sin embargo, para el joven que, por cualquier razón, no haya logrado adquirir una actitud adecuadamente activa, son precisamente los juegos sexuales juveniles los que permiten que la disposición psicológica se empiece a transformar en un papel social diferenciado. El rol disponible para tales individuos

⁵ Hay cierto desacuerdo acerca de la rigidez de las categorías de actividad y pasividad en distintas partes de América Latina (Murray 1995). En mi opinión, seguramente hay ciertas variaciones de un país a otro en la región, como también las debe haber entre las zonas rurales y urbanas de un mismo país. En general, pareciera haber un mayor grado de flexibilidad en la organización de los roles activos/pasivos en Brasil que en los países iberoamericanos, al igual que otros aspectos de la cultura brasileña. Estudios de comportamiento que no son representativos en términos estadísticos (basados en muestras rápidas relativamente bien estructuradas) relacionadas con el SIDA/VIH parecieran documentar un alto grado de intercambio de roles, al menos en el transcurso de la vida de una persona, no solamente en Brasil (Parker 1994; Parker y Terto 1998), sino también en México (Izazola et al. 1991) y en Costa Rica (Schifter y Madrigal 1992). En el trabajo sobre Brasil encontramos que, si bien la mayoría de los informantes tiende a tener preferencias bastante marcadas por un rol sexual o por otro, también hay un porcentaje significativo de hombres que está dispuesto a experimentar y "negociar". Lamentablemente, gran parte de la discusión sobre este tema ha servido para confundir el análisis de los sistemas culturales y las representaciones con la investigación empírica del comportamiento sexual, como si fueran la misma cosa.

no es la categoría del hombre que goza de aprobación positiva, sino las categorías negativas y estigmatizadas del *bicha*, el *viado*, o las diferentes variaciones regionales, tales como el *baitola* o el *boiola* en el Nordeste, o los *maricas* en el Sur, que sólo se pueden traducir en forma parcial y ligeramente inadecuada, con términos como “raro” o “invertido” (equivalentes al “queer” y “faggot” del idioma inglés). Como ha señalado Roger Lancaster sobre la categoría del *cochón* en Nicaragua (Lancaster 1988, 1992, 1995), el punto decisivo en este caso es que el *bicha* o el *viado* pertenece a una categoría ontológica diferente a sus equivalentes en inglés, es decir, se producen en un sistema de sexo/género diferente y la circulación del estigma relacionado con dichas figuras -ya sea en Brasil u otra sociedad latinoamericana- es cualitativamente diferente, del estigma y la opresión que marcan el espacio del “queer” o “faggot” en inglés.

Independientemente del origen específico o de las variantes regionales, términos tales como *bicha*, *viado* o *baitola* todos apuntan hacia el hecho central de la pasividad sexual la cual, a su vez, pareciera traducirse en un énfasis omnipresente en cuanto al estilo social o de desempeño del sexo opuesto. Sin embargo, quizás lo que resulta más difícil de entender de esta construcción cultural del *bicha* o *baitola* es el grado en que este papel está simultáneamente estigmatizado e institucionalizado en la cultura popular tradicional. Por una parte, el *viado* o *bicha* es objeto constante del ridículo y la discriminación y con demasiada frecuencia, dicho estigma resulta en franca violencia que goza de la autorización y aprobación social. Sin embargo, al mismo tiempo, a pesar de dicho estigma real y poderoso, de la discriminación e incluso de la violencia asociada con el *bicha* y el *viado*, la cultura popular también cuenta con un espacio socialmente construido para el *bicha*, que suele encontrarse en lugares bastante inesperados. Por ejemplo, varios estudios han señalado la importancia de los *bichas* afeminados en la estructura de los cultos religiosos afrobrasileños (Fry 1985; Landes 1946; Wafer 1991). Similar al caso de las prostitutas, se puede encontrar *bichas* o *baitolas* en casi cualquier pequeño pueblo o ciudad del interior del país o en la frontera, a menudo con una alta valoración, al igual que la prostituta mujer, por los servicios (sexuales) que brindan a la población masculina de la región. Asimismo, en las comunidades de la clase obrera y en las *favelas* o poblaciones marginales de todas las grandes ciudades, se puede encontrar personajes similares que se especializan en una serie de profesiones típicamente femeninas (como peluqueros o maquilladores), que llevan vidas sorprendentemente integradas a la comunidad. Precisamente porque el *bicha* viola las expectativas tradicionales de masculinidad de la cultura popular, es simultáneamente rechazado y necesario, objeto de discriminación fanática y a menudo de violencia física manifiesta, particularmente en el mundo impersonal de la calle, y sin embargo, aceptado como amigo y vecino e integrado a la red de relaciones personales en la cultura tradicional y en las relaciones sociales altamente personales de eso que en Brasil, al igual que en otras partes de América Latina, se describe como las clases populares (es decir, los pobres, en un país que sigue siendo abrumadoramente pobre).

En última instancia, este sistema tradicional de significados y prácticas, tanto en Brasil como en otras partes del mundo latino, adopta la forma de una economía bien específica del cuerpo, organizando el sistema de sexo/género de maneras determinadas, y abriendo una gama definida de posibilidades para vivir la vida sexual. Define lo que es y no es un hombre, lo que puede y no puede hacer, lo que debe y no debe desear. Determina cómo se pueden organizar las relaciones con personas del sexo, opuesto y del mismo sexo y la gama de prácticas e identidades que se pueden producir en torno a tales relaciones en la vida cotidiana y en las estructuras de la cultura popular. Al unir el significado y el poder de maneras muy específicas, proporciona lo que hoy en día sigue siendo -incluso en contextos sociales alejados del entorno en el que este sistema surgió inicialmente- quizás el marco más profundamente arraigado y sentido para la organización de las relaciones sexuales entre hombres.

Identidad sexual

Aun cuando esté sujeto a variaciones regionales en cuanto a terminología y uso, la estructura básica del modelo tradicional o popular de realidad sexual recién descrita ha sido central a lo largo de la historia brasileña. Este modelo pareciera haber dominado el panorama sexual durante el siglo XIX y principios del siglo XX y sigue operando, incluso en la actualidad, tanto en áreas rurales como entre las clases bajas -formadas en su mayoría por trabajadores que han emigrado desde el campo- en las ciudades más grandes, modernas e industrializadas (Fry 1982; Parker 1991, 1998; Trevisan 1986). Efectivamente y de manera bastante literal, todos los brasileños conocen y entienden la lógica cultural de este sistema de significados sexuales, aunque no necesariamente lo practiquen como marco primario para organizar su propia experiencia sexual (Parker 1991).

Hacia fines del siglo XIX, sin embargo, habían empezado a ocurrir varios cambios importantes en la sociedad brasileña, los cuales facilitarían el desarrollo de una mayor gama de alternativas en la organización social de las relaciones entre personas del mismo sexo. En particular, la sociedad agrícola rural, en la que la jerarquía tradicional de género y el sistema de roles sexuales activo/pasivo estaban más claramente arraigados, gradualmente empezó a ceder ante la urbanización y la industrialización progresivas. A su vez, estos hechos estaban vinculados al surgimiento y la paulatina consolidación, en el transcurso de casi un siglo, de una burguesía brasileña estrechamente vinculada al crecimiento del mundo urbano.

Evidentemente, los detalles de esta transición son complejos y han sido analizados en detalle en una serie de estudios históricos y demográficos. Sin embargo, para los propósitos de este trabajo lo más importante es entender hasta qué punto estos cambios en la estructura de la sociedad y la economía brasileña dieron origen simultáneamente a una serie de cambios en la organización de género y en la sexualidad (Costa 1979). La burguesía emergente -o quizás decadente, ya que en

muchos sentidos puede entenderse como una derivación de la oligarquía de las plantaciones (Freyre 1963)-, situada entre los extremos formados por la poderosa oligarquía de las plantaciones y la población de ex esclavos y campesinos desposeídos, estaría unida al surgimiento del nuevo mundo urbano de profesionales cada vez más especializados (académicos, abogados y médicos educados primordialmente en universidades de los principales centros europeos), responsable también de gran parte de lo que podría describirse como "la modernización" de la vida social y cultural de Brasil de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Fue durante este período que el desarrollo de la ciencia y la tecnología occidentales comenzaron a llegar a Brasil y empezó a surgir una gama completa de nuevas técnicas orientadas a la ingeniería social, se empezaron a desarrollar disciplinas tales como la medicina social y la psiquiatría, y a ejercer una influencia cada vez mayor sobre la regulación de la vida social (Costa 1979, 1989).

Al menos una de las consecuencias relativamente inmediatas de estos acontecimientos fue el aumento de la importación e incorporación a la realidad brasileña de una nueva gama de disciplinas y racionalidades ligadas a la investigación y organización de la vida sexual (Carrara 1996; Costa 1979; Parker 1991, 1998). Simultáneamente, los nuevos modelos de conceptualización de la experiencia sexual empezarían a competir con el sistema de significados sexuales anterior. En particular, un nuevo modelo médico/científico de clasificación sexual que se introdujo a la cultura brasileña, al menos inicialmente gracias a los escritos de médicos, psiquiatras y psicoanalistas y que sólo se traspasó gradualmente al discurso más general de la cultura popular, parece haber marcado un cambio fundamental en la atención cultural o restado el énfasis en la distinción entre los roles activo y pasivo como componentes básicos de la jerarquía de género, asignándole mayor importancia -en forma comparable al sistema anglo europeo- al deseo sexual y particularmente, a la elección del objeto sexual como elemento central de la definición misma del sujeto sexual. En términos prácticos, este nuevo énfasis en la atracción sexual, en la orientación sexual es, en sí, producto del nuevo modelo médico/científico de clasificación sexual que se basa en la invención de un nuevo conjunto de categorías clasificatorias, conceptos tales como homosexualidad, heterosexualidad y bisexualidad, para representar e interpretar el paisaje sexual. Evidentemente esta invención, primero de la "homosexualidad," y posteriormente de la "heterosexualidad" y la "bisexualidad" en el discurso médico y científico de occidente, ha sido ampliamente documentada por muchos escritores (Foucault 1978; Halperin 1990; Katz 1995). En cambio, la exportación e importación de estas categorías hacia el exterior del mundo anglo europeo casi no ha sido examinada. Constituyen una innovación en este sentido los primeros trabajos de Peter Fry en Brasil. Sin embargo, todavía queda mucho por hacer para empezar a desarrollar una comprensión más acabada de la incorporación global de la racionalidad médica y científica de occidente.

Hacia mediados del siglo XX, estas nuevas categorías se habían convertido en elementos centrales del debate médico y científico sobre la vida sexual y se habían

incorporado plenamente al idioma del derecho, el gobierno y la religión organizada, estableciendo los límites entre el mundo de la normalidad y la anormalidad, entre salud sexual en oposición a enfermedad, perversión y desviación sexuales.⁶ Pero quizás hasta fines de los años sesenta o inicios de los setenta, la influencia de este nuevo sistema de clasificación pareciera haberse limitado, casi exclusivamente a una elite pequeña con un alto nivel de educación, el mismo segmento de la población que tradicionalmente ha mantenido los contactos con la cultura europea y la norteamericana y ha recibido el mayor impacto de su influencia.

Limitada a esta elite, conceptos tales como homosexualidad -entendido no sólo como una forma de conducta sexual, sino como una clase de personas o incluso una manera distinta de ser- no habían logrado penetrar significativamente el idioma de cotidiano y de la cultura popular; tampoco desempeñaban un papel importante en la vida y experiencia de la mayoría de la población. Por ejemplo, cuando inicié investigación en Brasil a principios de los años ochenta, gran cantidad de mis informantes, particularmente los provenientes del sector conocido como clases populares en Brasil -lo contrario de la elite- no tenían conocimiento alguno de categorías tales como homosexual u homosexualidad. Estas categorías se usaban fundamentalmente como forma de clasificación en el discurso médico o científico y sólo comenzaron a extenderse gradualmente hacia los círculos de gente educada en los años ochenta, quizás como consecuencia directa de la epidemia del SIDA y de la discusión resultante de dichas clasificaciones biomédicas y epidemiológicas, en el marco más amplio de los medios de comunicación masiva. Especialmente, a través de los reportajes de los medios de comunicación que actuaron -a menudo de manera distorsionada- como filtros de la información médica y epidemiológica sobre la epidemia, categorías tales como homosexualidad empezaron ser cada vez más habituales como una forma de dividir el universo sexual y organizar la experiencia sexual. En efecto, en menos de diez años desde el surgimiento de la epidemia, incluso las distinciones relativamente sofisticadas entre comportamiento sexual e identidad sexual que utilizaban los científicos sociales -como mis colegas y yo- se habían convertido en material de reportajes periodísticos y programas de televisión. En ellos se ofrecía un mapa del paisaje sexual completamente nuevo, racionalizado y altamente medicalizado, que se difundía, aparentemente, de sólo las clínicas de médicos y psicoanalistas pasando por las oficinas de los epidemiólogos, las salas de prensa de los periodistas, los estudios de la televisión, y así sucesivamente, hasta llegar a los salones, no sólo de la elite educada, sino de los brasileños de todos los niveles.

La importancia creciente de este nuevo sistema de clasificación se observa claramente en los estudios transversales sucesivos que realizamos en Río de Janeiro entre 1989 y 1995. En 1989, cuando se pidió a los hombres que emplearan un

⁶ Se necesitaría un libro o una serie de libros para relatar la historia de este marco conceptual en Brasil. Desde diferentes puntos de vista, al menos parte de esta historia ha quedado documentada en los estudios realizados por Costa 1979, Fry 1982, Fry y MacRae 1983; Green 1997; Trevisan 1986.

término para describir su identidad sexual, el 50% de los entrevistados se describió como homosexual, mientras que el 33% no respondió o contestó usando categorías del lenguaje popular tales como *bicha* o *viado*. Hacia 1995, el uso de homosexual había aumentado al 57%, mientras que la falta de respuesta y el uso de clasificaciones populares había disminuido a sólo 17% (Parker y Terto 1998). El grado en que estos sistemas altamente racionalizados y medicalizados se han convertido en principios organizadores de la experiencia de la vida sexual de una pequeña minoría es, evidentemente, una cuestión abierta al debate. Sin embargo, es indiscutible que, en los últimos quince años, un mayor número de hombres involucrados en relaciones con personas del mismo sexo han comenzado a definirse como homosexual o bisexual, y la idea de identidad sexual (a diferencia del rol sexual) se ha difundido considerablemente como hecho determinante de la experiencia sexual. Por lo tanto, para mejor o para peor, la racionalización creciente de la vida sexual se ha producido con mucha rapidez y la cuestión de la homosexualidad ha sido el punto central de este proceso. Ha surgido una nueva relación entre significado y poder, con menor énfasis en las relaciones de opresión y dominación implícitas en la jerarquía de género, que en aquello que, según Foucault, se podría describir más bien como la subjetivización de la vida sexual.

En la experiencia sexual parecería que el poder ha comenzado a funcionar paulatinamente, no sólo a través de la ideología de la cultura popular, sino por medio del discurso elitista de la ciencia y la medicina, discursos que se han incorporado a la vida brasileña mediante un proceso de transmisión transcultural anterior a las discusiones sobre la globalización. Traspasados de una élite a otra y luego retransmitido a través de un proceso complejo de difusión desde la cultura de elite a la cultura popular, estos discursos -que anteriormente fueron muy especializados- se han extendido, ofreciéndole a la gente común y corriente una manera de organizar y entender su propia experiencia. Y, si bien este proceso se puede entender como una forma de subjetivización, en que la medicina, la psiquiatría, el psicoanálisis y una serie de disciplinas relacionadas logran ejercer un poder opresivo en las vidas de una cantidad creciente de personas, simultáneamente ha entregado a muchos legos la posibilidad privilegiada de criticar las categorías opresivas de la jerarquía de género tradicional. Efectivamente, en Brasil al igual que en el mundo anglo europeo, el discurso altamente racionalizado de la homosexualidad se ha convertido, a la vez, en el punto de partida para las estrategias de resistencia, que apuntan no sólo al estigma y la discriminación del sistema de género tradicional, sino también a los conceptos de normalidad y anormalidad que el nuevo sistema ha impuesto. Desde este punto de vista, al asumir la condición de homosexual no como una forma de desviación, sino como parte de la gama natural de las variaciones sexuales, una cantidad cada vez mayor de hombres y mujeres ha empezado a cuestionar las estructuras hegemónicas, no sólo de género, sino también las que representan una sexualidad científica, medicalizada y, en última instancia opresiva, que también ha intentado definirlos como desviados y someterlos a diversas formas de tratamiento y curación. Efectivamente, quizás es sólo en este contexto -en que la identidad sexual queda articulada como un nuevo

principio de organización del universo sexual- que el concepto mismo de *movimiento homosexual* o, incluso, de un *movimiento gay*, como marco de acción política diferenciado -también diseñado a partir de la experiencia anglo europea- comienza a surgir a fines de los años setenta y principios de los ochenta, para adquirir un perfil más definido en la última década.

Evidentemente, no es posible predecir cómo se desarrollará con el tiempo esta nueva comprensión de la identidad sexual como marco de interpretación del universo sexual. Sin embargo, ofrece un marco de referencia nuevo e importante distinto de los cálculos de actividad y pasividad de la cultura popular tradicional en la organización de la experiencia sexual y la reorganización de las relaciones de poder que delimitan el territorio sexual. Esta nueva comprensión ha generado nuevas posibilidades que hombres y mujeres comienzan a explorar como opciones para su vida y para adoptar una posición frente a la violencia -tanto física como psicológica o simbólica- que frecuentemente marca la vida cotidiana normal.

Culturas del deseo/Culturas de resistencia

Sin embargo, en Brasil, al igual que en el mundo anglo europeo, la invención relativamente reciente de la *identidad sexual* como forma de organizar el universo sexual y de la *homosexualidad* como al menos un sustituto parcial de las ideas más tradicionales o populares de *actividad* y *pasividad* en la concepción de las relaciones entre personas del mismo sexo, no debe interpretarse como que el mundo *gay* no existía antes de los años ochenta. Por el contrario, en las zonas urbanas de Brasil ha existido una subcultura compleja -y sólo parcialmente clandestina- organizada en torno al deseo y las prácticas masculinas con personas del mismo sexo que claramente ha estado presente desde por lo menos principios del siglo XX. Su diversidad y complejidad han seguido desarrollándose, particularmente en ciudades tales como Río de Janeiro y São Paulo, que han atravesado por un proceso de rápida industrialización y modernización en los últimos cincuenta años. En los últimos decenios, esta subcultura urbana se ha vuelto rápidamente más visible y multidimensional, desmembrándose en una serie de subculturas superpuestas que tienen, a su vez, sus propias particularidades y especificidades, mundos sociales múltiples que quizás podrían describirse mejor como culturas diferentes del deseo, organizados en torno a diversas formas de prácticas sexuales con personas del mismo sexo y que, simultáneamente, son culturas de resistencia que otorgan una protección parcial frente a la violencia, el estigma y la opresión del mundo exterior.⁷

Si bien este emergente mundo *gay* se cruza tanto con el mundo tradicional de las relaciones de género activas y pasivas, como con la elaboración más reciente de la

⁷ Hasta hace muy poco *Perverts in Paradise* de Trevisan (1986) se destacaba como el único estudio completo que analiza en detalle el desarrollo histórico de esta subcultura. James Green (1997) terminó recientemente un relato importante que se centra tanto en Río de Janeiro como São Paulo. También se encuentran atisbos de esta historia en los estudios antropológicos de MacRae (1990); Perlongher (1987); y Terto Jr. (1989).

identidad sexual racionalizada, difiere significativamente de los dos anteriores. Está arraigado en un sistema social y económico específico, vinculado a los procesos de urbanización e industrialización que han convertido a Brasil en una sociedad predominantemente urbana en menos de cincuenta años y que han generado el espacio social nuevo -al menos en Brasil- correspondiente a una clase obrera industrial en rápida expansión, junto con el anonimato relativo y la impersonalidad propios de la existencia urbana. Su trayectoria contrasta considerablemente con aquella de la jerarquía de género de papeles activos y pasivos heredada de la época de las plantaciones, así como con la homosexualidad y la heterosexualidad racionalizadas de la burguesía emergente. Pero también se intersectan continuamente con estos otros sistemas -al igual que el flujo constante de trabajadores migratorios rurales que ingresan a la ciudad y que se fusiona con el proletariado industrial en las *favelas* y los *suburbios* o en las vicisitudes del mercado informal de trabajo. Del mismo modo en que los sistemas racionalizados de clasificación empleados por los doctores o abogados se intersectan con los sistemas culturales populares en las consultas clínicas, los servicios sociales y los reportajes de los medios de comunicación masiva.

Dentro de este inmenso sistema urbano, frecuentemente impersonal y muy complejo, han sido más bien de los deseos y prácticas sexuales compartidos, además de la compleja geografía sexual presente en el relativo anonimato de la vida citadina, los que han permitido que distintos tipos de hombres que buscan tener sexo con otros hombres hayan logrado encontrarse y establecer un mundo social en común. El centro simbólico de esta subcultura urbana ha sido menos psicológico que espacial, los cafés o bares, las plazas y calles donde se sabe que se reúnen los que buscan este tipo de contacto sexual. Protegida, parcialmente al menos, por el mayor anonimato de la vida urbana, una subcultura homoerótica -o conjunto de ellas-, no muy organizada, flexible y en constante cambio, empezó a surgir en las calles de las mayores ciudades brasileñas, al tiempo que empezaba a desarrollarse un concepto de *homosexualidad* como modo específico de ser sexual en los salones y estudios de la gente adinerada y educada.

Al menos desde mediados del siglo XX, y más aún en el transcurso de los años sesenta y setenta, comenzó a surgir otro modelo de conceptualización y organización del deseo y las prácticas sexuales orientadas a personas del mismo sexo. En una primera aproximación, este nuevo modelo, organizado en torno al deseo y las prácticas homoeróticas, parecía contrastar en forma bastante significativa tanto con el modelo tradicional "activo-pasiva" entre personas del mismo sexo característico de la cultura popular, como con el cuestionamiento de la identidad sexual que comenzó a surgir en el discurso médico y científico y en la cultura de elite. Por el contrario, pareciera haberse enfocado principalmente en la erotización del espacio público en general, junto con generar refugios relativamente seguros en un mundo comúnmente hostil. En este modelo, virtualmente cualquier espacio público podía convertirse en foco de interacción homoerótica. Los baños públicos, los parques, las plazas, las piscinas públicas y otros espacios similares

fueron investidos de significado erótico, combinando el placer y el peligro en un juego casi constante de cacería o *pegação* (paseo en busca de compañero sexual).

Paulatinamente, comenzaron a surgir ambientes comerciales más privados que ofrecían alternativas protegidas frente a los potenciales peligros de los contactos homoeróticos en ambientes públicos. Esto se desarrolló, en parte, a través de la casi decidida invasión de lugares que de lo contrario se percibirían como espacios no-homosexuales, tales como los cines pornográficos -destinados a los heterosexuales-, localizados en el centro de la mayoría de las grandes ciudades. Sin embargo, cada vez más, dichos espacios se conquistaron mediante la apertura de establecimientos dirigidos específicamente a la clientela *gay*, tales como los bares y salones de fiesta que atienden a clientes homosexuales. Los baños públicos, conocidos durante largo tiempo -al menos clandestinamente- como centros de encuentro sexual para personas del mismo sexo comenzaron a competir con saunas más nuevos y mejor provistos que dirigidos a una clientela *gay*.

Al igual que el mundo de placeres homoeróticos públicos, estos espacios privados o comerciales se desarrollaron principalmente gracias a un telón de fondo de deseos sexuales, representados por los cuartos oscuros de populares clubes nocturnos y saunas exitosos. Junto con el *pegação* transgresor en las calles de la ciudad o los abrazos furtivos en parques y plazas, la creciente variedad de establecimientos comerciales de este tipo abrió una nueva serie de posibilidades para las personas del mismo sexo, una subcultura sexual alternativa en aumento o un conjunto de subculturas que se superponen, estrechamente vinculadas a las realidades de la vida urbana sometida a rápidos cambios, en la cual el deseo sexual podía abrir las posibilidades transgresoras del placer, al menos en teoría, en casi cualquier momento, y podía convertirse, por lo menos para algunos, casi en un estilo de vida.

Si bien inicialmente, este mundo *gay* urbano se desarrolló en un fuerte contraste con las diferencias racionalizadas entre la identidad homosexual y la heterosexual, hacia fines de los años setenta y más aún durante los años ochenta y noventa, las trayectorias de estos modelos diferentes habían comenzado a converger. El surgimiento de una subcultura *gay* urbana autoidentificada y, de manera un poco más incierta, la aparición del movimiento de liberación homosexual junto con el movimiento activista de apoyo en torno al SIDA, comenzaron a convertirse en fuerzas bastante significativas en la sociedad brasileña contemporánea. Si bien esta subcultura seguía estando organizada básicamente en torno a prácticas homoeróticas independientes de una identidad homosexual claramente delimitada, ocupando varios de los mismos espacios físicos y sociales -que incluyen los lugares donde se busca un compañero sexual, bares y discotecas, saunas e incluso oficinas o lugares de encuentro de los grupos *gay* o las organizaciones de atención al SIDA- llegó a cruzarse con la creciente conciencia y uso articulado de la identidad homosexual o *gay* como principio organizativo de igual importancia. Efectivamente, la emergente subcultura homosexual se convirtió poco a poco en un punto de convergencia, donde la apropiación elitista de las modernas clasificaciones

médicas/científicas y la realidad popular de un campo erótico relativamente flexible de prácticas sexuales con personas del mismo sexo se pudieron juntar e integrar, al menos hasta cierto punto. Durante los años ochenta y ya iniciados los noventa, estas diversas corrientes siguieron fluyendo juntas, mezclándose y uniéndose cada vez más, al menos en algunas ciudades, con la creciente sensación de *comunidad gay* con sus propias tradiciones e instituciones.

Con el surgimiento del SIDA en los años ochenta, la asociación constante entre SIDA y VIH, y la experiencia de los hombres gay y bisexuales en Brasil, la movilización social y política relativamente gradual que se venía desarrollando al interior de la comunidad gay a lo largo de una década comenzaría a avanzar. En Brasil, al igual que en otros países en vías de desarrollo -e incluso en los países desarrollados-, el SIDA proporcionaría una base importante y de fondos para la organización y movilización gay cada vez más notoria. Desde mediados de los años ochenta hasta mediados de los noventa, el trabajo relacionado con el SIDA y la movilización política gay se desarrollarían a partir de los diferentes modelos culturales descritos anteriormente con lo cual, irónicamente, reforzarían tanto la diferencia distintiva de las relaciones entre personas del mismo sexo establecidas a través de la cultura sexual tradicional, así como la creciente sensación de una identidad homosexual o gay como fundamento clave para la comunidad gay, hecho que contribuyó a la formación gradual de la subcultura gay más grande y visible fuera del mundo occidental plenamente industrializado.

Sin embargo, como he intentado recalcar, sería un error considerar a esta subcultura como una simple importación traída desde el exterior, como una versión ligeramente tropical de la comunidad gay que existe en Europa o Estados Unidos. Evidentemente, estuvo y sigue estando sometida a la influencia de modelos y fuerzas externos. Si bien dicha influencia ha aumentado considerablemente en los últimos diez años, esta subcultura gay también ha seguido respondiendo a las particularidades del contexto social y cultural propio de Brasil. Donde quizás resulte más evidente es en la reproducción de las tradicionales distinciones entre *atividad* y *pasividad* con la abundancia de categorías o tipos sexuales. Se reproducen términos como *viado* o *bicha* y se agregan otras diferenciaciones aun más precisas. Por ejemplo, se establecen diferencias entre las *bichas* afeminadas y los hipermasculinos *bofes* (que quizás podría traducirse como "semental" o, en algunos casos, "comercio"). La distinción entre roles activos y pasivos es quizás aún más evidente en el mundo cada vez más prominente de la prostitución masculina, en el que se hace una clara distinción entre el *travesti* y el *michê* (prostituto), es decir, entre una figura femenina exagerada que se asocia principalmente con el rol sexual pasivo y una figura masculina casi igualmente exagerada que se considera generalmente disponible para el papel activo pero que no está dispuesto a desempeñar el papel pasivo. Existen, en consecuencia, una serie de diferenciaciones específicas que distinguen a esta subcultura y recalcan su relación con la cultura brasileña tradicional (Daniel y Parker 1993; también, Kulick 1997). Sin embargo, aún en este caso, es importante destacar cuánto difiere este

esquema del modelo tradicional del universo sexual que sigue dominando la vida en las zonas rurales de Brasil. En la emergente subcultura gay se exploran y elaboran las posibilidades implícitas de jugar con los papeles sexuales de maneras cada vez más conscientes e intensas, pero nunca se consideran como categorías absolutas las distinciones que caracterizan a esta subcultura urbana. Esto forma parte de la ideología que estructura el mundo en el que siempre se puede invertir la oposición entre activo y pasivo, donde se puede convencer a *bofes* o *michês* para “dar” y donde los *travestis* y *bichas* también “comen”, etc. Estas distinciones se pueden derribar precisamente porque, a diferencia de las desigualdades establecidas por la cultura tradicional, estas categorías están determinadas y definidas desde el interior de la subcultura gay en sí. En la cultura tradicional, el *viado* está definido mayormente desde afuera y es objeto de estigma y etiquetas por parte de los demás miembros de la sociedad en general y, además, excluido del mundo de los hombres propiamente tales. En la subcultura homoerótica, por el contrario, empieza a ser posible, al menos en parte, escapar de tales etiquetas impuestas desde afuera y comenzar a definirse o redefinirse a sí mismo, según las propias preferencias sexuales y eróticas dentro de una comunidad de semejantes. A su vez, la compañía de los semejantes proporciona por lo menos cierto tipo de protección frente a las formas de hostilidad y opresión que es necesario enfrentar en el mundo social en general.

Esta sensación de comunidad quizás se perfila más claramente en el hecho de que todas estas categorías complejas se pueden subsumir bajo el título más general de *entendido* (literalmente, uno que sabe o entiende) y, cada vez más, bajo la calificación de *gay*. Aparentemente, el término *entendido* ya estaba presente hace un tiempo en la subcultura relativamente clandestina y casi subterránea que empezó a tomar forma a mediados del siglo XX. Sin embargo, se comenzó a usar con mayor frecuencia gracias a la gran expansión y la creciente visibilidad de esta subcultura a fines de los años setenta y principios de los ochenta. Al menos desde esa época, ha sido usado por los integrantes de esta subcultura como término general para referirse a cualquier persona que, independientemente del grado de su involucramiento es partícipe y, por extensión, sabe o entiende la naturaleza de esta comunidad específica. Resulta significativo que el término *entendido* se aplique tanto a los individuos que han adoptado una identidad estrictamente homosexual o gay, como también a cualquiera que haya participado, aún esporádicamente, en esta subcultura particular, sin que necesariamente se limiten a la misma o se definan a sí mismos sólo por su relación con dicha subcultura. En resumen, es una categoría que se aplica a las personas que participan sólo en interacciones con personas del mismo sexo, y también a quienes que tienen relaciones sexuales con miembros de ambos sexos.

Cada vez más, la noción de *entendido* se ha visto yuxtapuesta al uso más difundido del término *gay*, importado directamente del inglés, que se aplica precisamente a los hombres cuyo foco erótico primario son sus relaciones con otros hombres. Resulta interesante, sin embargo, que si bien el significado de *entendido* se ha construido

como un término integral y exhaustivo, el uso del término *gay* se ha visto restringido y a menudo cuestionado de diferentes maneras. A principios de los años ochenta, cuando el término *gay* recién se importó al portugués que se habla en Brasil, se aplicó en forma casi exclusiva a los *travesti* o a otros hombres que se destacaban por su exagerado amaneramiento, casi como si se tratara de una tercera categoría de género. En el siguiente decenio, sin embargo, especialmente a medida que el debate sobre la homosexualidad se fue vinculando cada vez más al tema del SIDA y el VIH, comenzó a utilizarse con mayor frecuencia una versión alternativa de *gay* como forma de autoidentificación, al menos entre algunos hombres que no se distinguían especialmente por vestirse de manera afeminada o por su amaneramiento, es decir, *entendidos* discretos cuyos estilos autoproclamados podían considerarse más cercanos a los *gay* angloeuropesos que a los tradicionales *bichas* o *travestis* brasileños. La información de nuestras encuestas nuevamente da una idea de estos cambios. En 1989, sólo el 5% de los hombres entrevistados se describían a sí mismos como *gay*. En 1993 esta cifra había aumentado al 10% y a 17% en 1995 (Parker y Terto 1998).

Estas lecturas relativamente diferentes de la vida *gay* parecen coexistir tanto en la subcultura homosexual o *gay* propiamente tal como también en el mundo más amplio de la cultura brasileña contemporánea, estableciendo los límites del territorio de la vida sexual basada en conceptos aparentemente opuestos de las formas en que se podrían resolver tales diferencias. Al mismo tiempo, el resultado de estas interpretaciones contrastantes es en muchos sentidos flexible antes que cerrado, ya que coexisten más o menos amigablemente tanto en los espacios públicos como en los espacios privados de esta subcultura urbana, y cada día parece ser menos una visión estereotipada de la homosexualidad latinoamericana que las subculturas sexuales del mundo angloeuropesio sometidas a rápidos cambios.

Efectivamente y, quizás algo irónicamente, la yuxtaposición de estilos sexuales y estilos de vida que se basan en significados y supuestos muy diferentes y que, sin embargo, se encuentran constantemente en las calles o en la vida nocturna de Río de Janeiro o de São Paulo, ha comenzado a adoptar una forma más parecida a la cultura de los "raros" del mundo angloeuropesio que al mundo de las culturas sexuales más tradicionales de Brasil. Formado por *transformistas* exóticos y *drags* (travestis), por *barbies* (alusión literal a las muñecas Barbie que sirve para describir el físico consciente de la autoimagen y exageradamente masculino que se logra dedicando largas horas a levantar pesas y a la gimnasia aeróbica), *boys* (muchachos, lo que implica tanto juventud como una cierta cualidad andrógina), y *bichas velhas* (reinas envejecidas), por *travestis* y *michês* así como los *entendidos* y los *gay*, por militantes del movimiento *gay* e *interventores de AIDS* -el personal dedicado a la prevención del SIDA- esta subcultura en evolución se ha extendido fuera de Río y São Paulo a todas las ciudades del país. Se ha producido un verdadero auge del denominado *mercado gay* con lo que se han generado empresas y empresarios dedicados a exportar *Festas* (fiestas comerciales) y *Shows* a las ciudades más pequeñas del país.

En resumen, lo que aparentemente ha surgido durante los últimos diez años en grandes centros urbanos tales como Río o São Paulo -y sólo en menor medida en ciudades más pequeñas como Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife, Salvador, o Fortaleza- es una subcultura sexual relativamente compleja (o un conjunto de subculturas que se traslapan y se cruzan), que ofrecen un modelo alternativo de organización de la realidad sexual que difiere significativamente de los modelos más tradicionales de la cultura popular como también de la sexualidad racionalizada del discurso científico. Por una parte, esta subcultura emergente es mayormente el resultado de una serie de transformaciones sociales, políticas y económicas bastante impersonales, que no sólo se están produciendo en las zonas urbanas de Brasil, sino en forma mucho más amplia en el mundo contemporáneo. Al mismo tiempo, en gran medida, también es producto de la actividad humana, de acciones que suelen ser bastante conscientes y que apuntan a hacer, deshacer y rehacer el mundo y las posibilidades que ofrece, para crear opciones que quizás no existían anteriormente. Si bien este mundo reformulado a veces reproduce muchas de las características habituales de los otros dos sistemas de significado sexual (el tradicional o el racionalizado) pareciera organizarlos y vincularlos a la formación de identidades y experiencias de maneras bastante diferentes. Y evidentemente, ofrece a las personas cuyas vidas afecta, un conjunto muy diferente de posibilidades y opciones para la elaboración de sus propias vidas sexuales y sociales (Parker 1998).

(Homo)sexualidad, cultura y poder

Estos diferentes sistemas de significado, tomados en conjunto, comienzan a delimitar el espacio social y cultural, o por lo menos los límites semánticos, de la homosexualidad masculina en la cultura contemporánea de Brasil. A cierto nivel resulta tentador considerarlos como parte de una secuencia evolutiva, de una serie de fases en la cual un modelo pasa a segundo plano a medida que otro adquiere prioridad. Sin embargo, si bien cada uno de estos sistemas está claramente vinculado a los demás por medio de un conjunto de relaciones fundamentalmente históricas, la idea de una serie de fases diferenciadas constituye una forma igualmente inadecuada de caracterizar la interrelación entre ellas. Por el contrario, a pesar de todas sus diferencias, no hay realmente una ruptura abrupta entre un modelo y el otro. En la vida cotidiana, en la experiencia de las personas comunes y corrientes, tienden a fusionarse y compenetrarse en formas más o menos confusas, a menudo fragmentarias, pero también fascinantes.

Lo que deseo recalcar especialmente en este trabajo es que estos sistemas diferentes de significado sexual también se vinculan a un conjunto de estructuras sociales y económicas bastante concretas, arraigadas en la economía de la plantación tradicional que ha dominado la vida rural en Brasil durante largo tiempo, en el surgimiento de una clase profesional urbana a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y en el ritmo cada vez mayor de la urbanización e industrialización en los últimos cincuenta años. No obstante, si bien existe una relación fundamentalmente

histórica entre estos sistemas y estructuras socioeconómicos, al igual que las culturas sexuales que han producido, no es posible entenderlos, al menos en Brasil, como una serie de fases claramente diferenciadas, modos de producción -no sólo de bienes sino también de cuerpos y placeres- que se desploman debido a sus propias contradicciones internas antes de ceder a una nueva fase histórica. Por el contrario, quizás la cualidad básica de la sociedad brasileña, y ciertamente la que suele resultar más difícil de comprender para los extranjeros (angloeuuropeos), es precisamente el hecho de que estos sistemas siguen coexistiendo en la vida contemporánea.

Esta yuxtaposición de diferencias, tanto en la economía política misma, como en la economía política del cuerpo, es la marca que define la vida actual en Brasil, y quizás en el sistema global contemporáneo en su conjunto. Los relucientes centros financieros del capitalismo tardío en ciudades tales como Río y São Paulo, que están conectados con cada rincón del mundo gracias a la velocidad de los giros bancarios y el tamaño decreciente del tiempo y el espacio, siguen coexistiendo codo a codo con las fábricas del capitalismo industrial relativamente primitivo que sigue en expansión, como también con las poblaciones marginales de las *favelas*, la producción principalmente doméstica y los vendedores callejeros de lo que habitualmente se denomina la economía "informal". La estética y la ideología tradicional, moderna y posmoderna no sólo compiten por lograr un espacio en el paisaje de la ciudad, sino también en las imágenes de los medios de comunicación de masas. Las culturas locales están inevitablemente situadas en contextos globales y el vínculo entre ambas no sólo se genera a través de la imposición sino mediante formas más complejas y multidimensionales de interacción.

En un mundo que es a la vez tradicional, moderno y posmoderno, la homosexualidad en Brasil se ha convertido en un punto central de intersección entre los diferentes sistemas de significado y estructuras de poder. No sólo se caracteriza por su singularidad, sino por su multiplicidad, por sus interfaces y sus contradicciones aparentes.

REFERENCIAS

- Adam, Barry (1987) "Homosexuality without a Gay World: Pasivos y Activos en Nicaragua" *Out/Look* 1(4):74-82.
- Aggleton, Peter (ed.) (1996) *Bisexualities and AIDS: International Perspectives*, Taylor & Francis, Londres.
- Almoguer, Tomás (1991) "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3(2):75-100.
- Alonso, Ana Maria y Miti Koreck (1989) "Silences: 'Hispanics,' AIDS, and Sexual Practices", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 1:101-124.
- Bao, Daniel (1993) "Invertidos Sexuales, Tortilleras, and Maricas Machos: The Construction of Homosexuality in Buenos Aires, 1900-1950", *Journal of Homosexuality* 24:183-219.
- Barbosa da Silva, José Fábio (1959) "Aspectos Sociológicos do Homossexualismo em São Paulo", *Sociologia* 21(4):350-360.
- Block, Miguel González, y Ligouri, Ana Luisa (1992) *El SIDA en los Estratos Socioeconómicos de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca.

- Brandes, Stanley (1980) *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Cáceres, Carlos (1996) "Male Bisexuality in Peru and the Prevention of AIDS", en Peter Aggleton (ed.), *Bisexualities and AIDS: International Perspectives*, Taylor & Francis, Londres, pp. 136-147.
- Carballo-Diéguez, Alex (1989) "Hispanic Culture, Gay Male Culture, and AIDS", *Journal of Counseling and Development* 68:26-30.
- Carballo-Diéguez, Alex (1995) "Sexual HIV-Risk Behavior among Puerto Rican Men Who Have Sex With Men", en G.M. Herek and B. Green (eds.), *AIDS and the Gay and Lesbian Community*, Sage, Thousand Oaks, CA.
- Carrara, Sérgio (1996) "A Luta Antivenérea no Brasil e Seus Modelos", en Richard Parker y Regina Maria Barbosa (eds.), *Sexualidades Brasileiras*, Relume-Dumará Editores, Rio de Janeiro, pp. 17-37.
- Carrier, Joseph M. (1971) "Participants in Urban Mexican Male Homosexual Encounters", *Archives of Sexual Behavior* 1:279-291.
- Carrier, Joseph M. (1985) "Mexican Male Bisexuality", *Journal of Homosexuality* 11:75-85.
- Carrier, Joseph M. (1995) *De Los Outros: Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men*, Columbia University Press, Nueva York.
- Costa, Jurandir Freire (1979) *Ordem Médica e Norma Familiar*, Graal, Rio de Janeiro.
- Costa, Jurandir Freire (1989) *História da Psiquiatria no Brasil*, Xenon Editora e Produtora Cultural Ltda, Rio de Janeiro.
- Daniel, Herbert, y Mícolis, Leila (1983) *Jacarés e Lobishomens (Dois Ensaios sobre a Homossexualidade)*, Achiamé, Rio de Janeiro.
- Daniel, Herbert, y R. Parker (1991) *AIDS: A Terceira Epidemia*, Iglu Editora, São Paulo.
- Daniel, Herbert, y R. Parker (1993) *Sexuality, Politics and AIDS in Brazil*, The Falmer Press, Londres.
- Foucault, Michel (1978) *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, Pantheon, Nueva York.
- Foucault, Michel (1982) "The Subject and Power", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Freyre, Gilberto (1963) *The Mansions and the Shanties*, Alfred A. Knopf, Nueva York.
- Fry, Peter (1982) *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*, Zahar, Rio de Janeiro.
- Fry, Peter (1985) "Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil", *Journal of Homosexuality* 11(3/4):137-153.
- Fry, Peter, y E. MacRae (1983) *O Que É Homossexualidade*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Gilmore, David (1990) *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, Yale University Press, New Haven y Londres.
- Green, James (1996) "Beyond Carnival: Homosexuality in Twentieth-Century Brazil", Tesis doctoral no publicada, Department of History, University of California, Los Angeles.
- Guimarães, Carmen Dora (1974) "O Homossexual Visto por Entendidos", Tesis de Magister no publicada, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Guimarães, Carmen Dora, Terto Jr., Veriano, y Parker, Richard (1992) "Homossexualidade, Bissexualidade, e HIV/AIDS no Brasil: Uma Bibliografia Anotada das Ciências Sociais e Afins", *Physis* 2(1):151-183.
- Gutmann, Mathew C. (1996) *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- Halperin, David (1990) *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Harvey, David (1990) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge, MA, y Oxford.
- Izazola, José Antonio, J. L. Valdespino, S. L. Gortmaker, J. Townsend, J. Becker, M. Palacios, N. Muller y Jaime Sepulveda, (1991) "HIV-1 Seropositivity and Behavioral and Sociological Risks among Homosexual and Bisexual Men in Six Mexican Cities", *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndrome* 4:614-622.
- Katz, Jonathan Ned (1995) *The Invention of Heterosexuality*, Dutton, Nueva York.
- Kulick, Don (1997) "The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes", *American Anthropologist* 99(3):574-585.

- Lancaster, Roger N. (1988) "Subject Honor and Object Shame: The Construction of Male Homosexuality and Stigma in Nicaragua", *Ethnology* 27(2):111-125.
- Lancaster, Roger N. (1992) *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- Lancaster, Roger N. (1995) "'That We Should All Turn Queer?': Homosexual Stigma in the Making of Manhood and the Breaking of a Revolution in Nicaragua", en Richard G. Parker y John H. Gagnon (eds.), *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 135-156.
- Lancaster, Roger N. y Micaela di Leonardo, (eds.) (1997) *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Landes, Ruth (1946) *The City of Women*, Macmillan, Nueva York.
- Ligouri, Ana Luisa, Miguel González Block y Peter Aggleton, (1996) "Bisexuality and HIV/AIDS in Mexico", en Peter Aggleton (ed.), *Bisexualities and AIDS: International Perspectives*, Taylor & Francis, Londres, pp. 76-98.
- Lumsden, Ian (1991) *Homosexuality and the State in Mexico*, Canadian Gay Archives, Mexico D.F.
- Lumsden, Ian (1996) *Machos, Maricones and Gays: Cuba and Homosexuality*, Temple University Press, Philadelphia.
- MacRae, Edward (1990) *A Construção da Igualdade: Identidade Sexual e Política no Brasil da "Abertura"*, Editora da Unicamp, Campinas.
- Murray, Stephan O. (1992) "The 'Underdevelopment' of 'Gay' Homosexuality in Mesoamerica, Peru, and Thailand", en Ken Plummer (ed.), *Modern Homosexualities*, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 29-38.
- Murray, Stephan O. (ed.) (1995) *Latin American Male Homosexualities*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Parker, Richard G. (1985) "Masculinity, Femininity and Homosexuality: On the Anthropological Interpretation of Sexual Meanings in Brazil", *Journal of Homosexuality* 11(3/4):155-163.
- Parker, Richard G. (1987) "Acquired Immunodeficiency Syndrome in Urban Brazil", *Medical Anthropology Quarterly*, new series, 1(2):155-175.
- Parker, Richard G. (1989) "Youth, Identity, and Homosexuality: The Changing Shape of Sexual Life in Brazil", *Journal of Homosexuality* 17(3/4):267-287.
- Parker, Richard G. (1991) *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Beacon Press, Boston.
- Parker, Richard (1994) *A Construção da Solidariedade: AIDS, Sexualidade e Política no Brasil*, Relume-Dumará Editores, Rio de Janeiro.
- Parker, Richard (1998) *Beneath the Equator: Cultures of Desire, Male Homosexuality and Emerging Gay Communities in Brazil*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Parker, Richard G. y John H. Gagnon, (eds.) (1995) *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Parker, Richard y Veriano Terto Jr., (eds.) (1998) *Entre Homens: Homossexualidade e AIDS no Brasil*, ABIA, Rio de Janeiro.
- Perlongher, Néstor (1987) *O Negócio do Michê: Prostituição Viril em São Paulo*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Prieur, Annick (1996) "Domination and Desire: Male Homosexuality and the Construction of Masculinity in Mexico", en Marit Melhuus y Kristi Anne Stolen (eds.), *Machos, Mistresses, Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, Verso, Londres y Nueva York, pp. 83-107.
- Prieur, Annick (1998) *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Schifter, Jacobo y Johnny Madrigal, (1992) *Hombres que Amam Hombres*, ILEP-SIDA, San José, Costa Rica.
- Taylor, Clark (1985) "Mexican Male Homosexual Interaction in Public Contexts", *Journal of Homosexuality* 11(3/4):117-136.
- Terto Jr., Veriano (1989) "No Escurinho do Cinema: Sociabilidade Orgiástica nas Tardes Cariocas", Tesis de Magister no publicada, Departamento de Psicologia, Pontífica Universidade Católica, Rio de Janeiro.

- Terto Jr., Veriano (1996) "Homossexuais Soropositivos e Soropositivos Homossexuais: Questões da Homossexualidade Masculina em Tempos de AIDS", en Richard Parker y Regina Maria Barbosa (eds.), *Sexualidades Brasileiras*, Relume-Dumará Editores, Rio de Janeiro, pp. 90-104.
- Terto Jr., Veriano (1997) "Reinventando a Vida: Histórias sobre Homossexualidade e AIDS no Brasil", Tesis doctoral no publicada, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Trevisan, João Silvério (1986) *Perverts in Paradise*, Gay Men's Press, Londres.
- Wafer, James (1991) *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Whitam, Fred y Robin Mathy (1986) *Male Homosexuality in Four Societies*, Praeger, Nueva York.
- Wilson, Carter (1995) *Hidden in the Blood: A Personal Investigation of AIDS in the Yucatan*, Columbia University Press, Nueva York.

CAPITULO III

MASCULINIDADES, VIOLENCIA Y PODER

COORDINADOR: JAVIER DOMÍNGUEZ
UNFPA –MÉXICO

MASCULINIDADES Y VIOLENCIA DESDE UN PROGRAMA DE ACCIÓN EN MÉXICO

Eduardo Liendro Zingoni

El punto de partida

El propósito de este escrito es compartir algunas reflexiones alrededor del trabajo realizado en el Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias (CORIAC), una asociación civil mexicana que desde hace cinco años desarrolla un programa sobre violencia doméstica específicamente para hombres, con el fin de crear un espacio de trabajo con y entre hombres que promueva la responsabilidad de parar la violencia.

Atendiendo a las importantes transformaciones de las relaciones de género y a la participación de los hombres en diversos espacios de la vida privada y pública, ininterrumpidamente hemos desarrollado iniciativas en donde los hombres han podido encontrar apoyo para los cambios personales y colectivos de su masculinidad, hacia relaciones más igualitarias y de respeto. Ante el desafío de involucrarnos en el proceso de cambios de las relaciones y las identidades de género, en CORIAC hemos apostado a la posibilidad del cambio personal, cultural y social de los hombres para desarrollar el potencial de vida y no de muerte en nuestras formas convivencia.

En CORIAC hemos definido la misión de ser una organización civil mexicana, creada por hombres, para trabajar en cambiar las formas de vida tradicionales de masculinidad, que empobrecen nuestras vidas y resultan opresivas para las mujeres. Investigamos, promovemos y realizamos acciones de cambio personal e institucional tendientes a la generación de formas constructivas, creativas y afectivas de ser hombres. Contribuimos al desarrollo y fortalecimiento de una cultura basada en la equidad y el respeto en los ámbitos públicos y privados.

En CORIAC tenemos dos programas principales, uno sobre "Paternidad", donde realizamos varios proyectos que tienen que ver con difusión, investigación y metodología del trabajo con padres, y otro programa sobre "Hombres y Violencia Doméstica", donde desarrollamos, desde 1993, el proyecto "Programa de apoyo y re-educación a hombres dispuestos a relacionarse de manera no violenta con su pareja", al cual me quiero referir específicamente.

Lo anterior puede escucharse como si fuera el pronunciamiento de un grupo utópico, pero me imagino que muchos movimientos comenzaron así, como una posibilidad de cambio con un proyecto propositivo, en este caso, para los hombres.

Muchas personas que se acercan a nosotros nos dicen que trabajar con hombres y violencia debe ser terrible y muy agotador; y junto con esto, me llama la atención que sean pocas las personas que se interesan en trabajar esta problemática tan grave en nuestros países. Una posible explicación es que en un contexto de tanta violencia como es nuestro continente, de pronto ya no queremos saber más sobre violencia, porque sólo basta con salir a la calle ver los periódicos o conectar la televisión o el radio y ya tenemos muchos ejemplos, en un medio ambiente donde estamos inundados de violencia social. Sin embargo, hemos descubierto algo muy interesante en el trabajo que hemos estado haciendo con hombres; nos estamos dando cuenta de que al tocar un punto tan conflictivo y tan doloroso como la violencia, se puede llegar a tocar las fibras más sensibles y profundas de los hombres y de uno mismo, cuando nos vamos a la raíz del problema. Entonces más bien es una experiencia mucho más vital que necrótica, pues se trata de desvestirnos de estereotipos y de colgar las máscaras, para tomar responsabilidad de nuestra compleja realidad como hombres y seres humanos.

Niveles de análisis, niveles de acción

Sin dejar de considerar que cuando hablamos de violencia y de género, estamos hablando de relaciones interpersonales, quisiera referirme brevemente a algunos de los niveles y dimensiones que implica.

Uno que me parece importante es el contexto social, histórico y cultural de la violencia en Latinoamérica, pues es el ambiente mayor en que crecemos y somos re-educados los hombres en el continente, sin ser exclusivo de esta región. Como bien lo ha explicitado Michael Kimmel para la historia de la masculinidad en Estados Unidos, en Latinoamérica la construcción de la historia tiene que ver con las raíces culturales profundas de la masculinidad. Recordemos que pertenecemos a un continente colonizado por europeos donde hubo una fractura impresionante a partir de la conquista y recordemos que hay una historia desde hace cinco siglos centrada en la dominación de ciertas clases sociales oligárquicas y en el militarismo. Esto me parece importante, porque si bien estamos hablando de procesos democráticos en Latinoamérica, todavía hay mucho por hacer; no olvidemos que casi un quinto de este siglo, o en algunos de otros países casi un tercio, han pasado bajo regímenes militares y recordemos también, que las historias nacionales se han contado exaltando historias de batallas y de personajes militares. Actualmente, la vida de muchos jóvenes latinoamericanos está marcada por conflictos violentos, que en este momento existen en cuatro a seis países, y si no lo son directamente hay experiencias más comunes que tienen relación con la violencia y la guerra, como el servicio militar obligatorio en muchos países. Otro aspecto importante de mencionar es la violencia económica, con la imposición de la economía neoliberal y todos los cambios sociales que está provocando eso, sobretudo de frustración ante una sociedad de consumo excluyente para muchos. Entonces, hay un contexto de violencia histórica y de violencia estructural, como lo

ha mencionado la Organización Panamericana de la Salud hace unos años. Esto nos puede ayudar a entender la violencia de los hombres, aunque de ninguna manera puede justificarla.

También veamos que hay un contexto legislativo que avala muchas veces la violencia doméstica en Latinoamérica. Hasta hace poco, en México las leyes minimizaban lo que es la violencia intrafamiliar: por ejemplo, hasta hace un año, un hombre podía ser penalizado si cometía una violencia contra su pareja si le había provocado heridas que tardaran más de 15 días en sanar; o el derecho de la “educación correctiva” hacia los hijos o que el “homicidio por infidelidad” tiene un atenuante en el castigo para el hombre que lo comete. Esto está cambiando y en México, como en Latinoamérica, en los últimos dos años se han aprobado nuevas leyes de violencia intrafamiliar que intentan modernizar el derecho civil y penal; sin embargo, las estructuras policiales y de procuración de justicia no avanzan de la misma manera y hay todavía muchos rezagos para proveer de seguridad y juicios justos.

Otra dimensión es el trabajo que hacen muchos medios de comunicación y el aprendizaje por los hombres de la violencia en la vida como una forma de valoración de la masculinidad y de restablecer el honor y el estatus. Las creencias por las cuales se justifica la violencia entre hombres se refuerzan constantemente en los medios de comunicación como la prensa y la televisión. Motivos expresados para pelearse como “*me siento ofendido por otro hombre*”, cuando “*hablan mal de mi familia*”, cuando “*me tocan el claxon en la calle*” o “*si alguien saca a bailar a mi novia o a mi esposa en una fiesta*”, son suficientes para que un hombre utilice la violencia en muchos lugares de México. Igualmente la violencia contra las mujeres se justifica también con argumentos como “*ella me provocó*”, “*así son los hombres*”, “*estaba borracho y no sabía lo que hacía*”, o que “*ellos tienen más necesidades sexuales que las mujeres*” o “*es una cuestión hormonal*”, o “*tienen que llevar los pantalones*”.

Entonces, hay todo un contexto que avala el que un hombre pueda ser violento con su pareja o con otros hombres. Por lo tanto, al mismo tiempo que conseguir cambios de conductas individuales, necesitamos también hacer cambios culturales, que quiten el apoyo a la violencia y le den apoyo a los hombres para que construyan formas no-violentas de relación.

Parte de este cambio cultural es desmistificar lo que entendemos por hombre violento. Contradictoriamente a todo este apoyo social y cultural para ser violento, la violencia hacia la mujer se ha transformado en algo vergonzoso y en un problema que muchos hombres callan. La violencia física y los golpes frecuentes y brutales se han transformado en el paradigma de la violencia. Por tanto, muchos hombres que la ejercen no la reconocen, pues el hombre violento es un gran estigma que no se quiere cargar. Sin embargo, nos hemos dado cuenta de lo importante de re-definir lo que entendemos por violencia, pues es mucho más arraigado a las identidades

masculinas de la región de lo que hasta ahora hemos dado cuenta. Uno de los primeros pasos de muchos hombres que han participado en el Programa es un proceso de darse cuenta cómo sus conflictos en las relaciones que establece tienen que ver, muchas veces, con diferentes formas de ejercer el control y la violencia. Cómo un hombre invade el espacio de su pareja y ejerce algún tipo de control emocional, verbal, sexual, económico y hasta físico, nos habla de hombres comunes y no necesariamente de excepciones. Cuando los hombres hablan de cómo han ejercido de diferente manera la violencia, otros que escuchan se dan cuenta de que también ellos la han ejercido y que no están enfermos y que también pueden hablar de ello; poco a poco se empieza a desmistificar la violencia como algo ajeno y a reconocer en mi propia relación de pareja el uso que hago del control y el poder. La diferencia entre un hombre que va al Programa y otro, es que ha dado un paso, por muchos motivos, para hacer una revisión de esa violencia. Lo que le proponemos a esos hombres que han dado el paso es cómo reconocer su violencia, cómo pararla y caminos para encontrar formas no-violentas de relacionarse.

Cuando hablamos de violencia doméstica también hay varios niveles de intervención y análisis: uno es a nivel cultural y de creencias, donde están las concepciones hegemónicas de superioridad la masculinidad; otro es el nivel de las normativas públicas, de leyes y códigos, frente a la violencia doméstica o intrafamiliar; otro nivel más es el de las instituciones públicas de seguridad y de procuración de justicia, así como las instituciones de salud y de educación; hay otro nivel en las relaciones que establecemos entre hombres y las que establecemos con las mujeres cotidianamente; otro nivel es el de las relaciones domésticas y familiares, incluyendo la pareja y los hijos; por último, hay un nivel de la experiencia subjetiva, que está relacionado a procesos psicológicos y de historia personal. Entonces, hay varios niveles donde se puede trabajar la violencia de los hombres y se requieren estrategias en estos diferentes niveles. Quisiera explorar con ustedes estos últimos dos, el doméstico y el subjetivo, pues son los que se consideran principalmente en nuestra intervención.

Algunos aspectos del programa

Los hombres que llegan al “Programa de apoyo a hombres dispuestos a relacionarse de manera no violenta con la pareja”, son de diferentes clases sociales; aunque la mayoría tiene estudios medios, hay un buen porcentaje que tiene estudios de educación primaria nada más. Los hombres llegan, en su mayoría, en una situación de crisis, porque su pareja lo abandonó, porque está a punto de separarse, porque ha tenido episodios de violencia donde hay una demanda judicial contra él, o porque su matrimonio está a punto de romperse por segunda o tercera vez. Generalmente es un proceso de crisis y no es un proceso intelectual de ahora yo voy a cambiar, si no que es un proceso muchas veces muy fuerte, donde los hombres piden apoyo porque su vida amenaza con derrumbarse; este es el primer paso que los hombres

dan para darse cuenta de que ellos tienen algún nivel de responsabilidad en la violencia.

¿Por qué un hombre llega a ser violento con su pareja? Es una pregunta que los propios hombres se hacen en relación a lo que están viviendo. Lo que nosotros hemos encontrado principalmente, es que un hombre llega a ser violento con su pareja a partir de sus creencias internalizadas de autoridad, y si estamos hablando de violencia de género, creemos que esto es crucial. No es lo mismo la violencia que cometemos los hombres contra otros hombres, que la violencia que cometemos contra una mujer, y en este caso, contra la pareja: aquí hay una cuestión de poder y de desigualdad entre los géneros. Aunque sí se puede manifestar discriminación entre hombres, por ejemplo, el que un hombre considere que tiene derecho a golpear a un homosexual o que tiene derecho a golpear a alguien por su raza o por su condición étnica o económica, donde también hay una relación de poder, en las relaciones de género hay una relación de poder que divide tajantemente la población en dos y que está arraigada más profundamente en la identidad personal de hombres y mujeres.

Las creencias de autoridad de los hombres sostenidas en Latinoamérica están respaldadas en el complejo cultural llamado *machismo* que en su base tiene la creencia internalizada de valorar a los hombres por su masculinidad. Cada hombre se valora a través de un modelo de masculinidad, el cual hoy en día la mayoría de los hombres no alcanza, sin embargo todavía tiene la fuerza de ser una unidad de medida constante que necesita ser reforzada y confirmada cada día. La lógica masculina que vemos en nuestro trabajo, tiene que ver con la operación: “*si no soy autoridad, no soy hombre y si no soy hombre, quién soy?*” En México, esta última pregunta se responde con “*entonces soy un mandilón (hombre con delantal) o soy un maricón, un homosexual o una vieja, un niño, soy menos, me desvaloro*”.

Pero detrás de estas creencias de “*así somos los hombres*”, hay toda una experiencia subjetiva de conflicto, que tiene que ver con el miedo, la vergüenza, y una gran sensación de vulnerabilidad, pues la seguridad de muchos hombres está sostenida por la aprobación de nuestras creencias internalizadas de masculinidad, aprobación que tiene que ser confirmada día a día. En el Programa exploramos esa experiencia subjetiva con la profundidad que cada quién le da a su proceso.

En este proceso, definimos la violencia como algo diferente al sentimiento de enojarse o como algo diferente a la agresión para defender la integridad física, también es diferente a poner límites. La violencia la definimos desde su concepción etimológica de “*violar*” o invadir el espacio de otra persona; y por espacio estamos entendiendo no sólo el físico, sino también el emocional, el intelectual, el social y el cultural. De esta forma, hay muchas maneras de invadir el espacio de la pareja, ejerciendo el poder y el control sobre ella.

Pero, ¿qué pasa cuando esas creencias de autoridad en los hombres son cuestionadas por su pareja?, ¿qué pasa cuando un hombre se encuentra con una situación en donde siente que no le están haciendo caso?, como por ejemplo cuando *"ella quiere hacer lo que ella quiere"*, que es un argumento muy común de queja entre hombres en México; o *"yo quiero que ella siempre se sienta bien"*, que es una manera más sutil; o *"me tiene que hacer caso"* o, *"yo se lo que es mejor para ambos"*; todas ellas creencias de autoridad frente a una relación que podría ser más equitativa.

Cuando nuestras creencias de autoridad son cuestionadas por la pareja, lo que hemos visto es una crisis de identidad de gran intensidad; un vacío ante la seguridad cuestionada. Entonces, quedan dos cosas: una que es la más común, la de responder con violencia, para controlarme a mi mismo, a mi pareja y a la situación y así restablecer mi sentido de autoridad. Otra, que implica tomar conciencia de mis reacciones corporales, mis pensamientos y mis emociones, y asumir que estoy en una situación de crisis, cosa que para la mayoría de los hombres es amenazador y difícil de realizar.

Un aspecto importante que hemos descubierto, es que esto tiene que ver con la gran dificultad para escuchar, una experiencia que no es fácil en los hombres, porque el escuchar es como una experiencia de inundación emocional, dejando que algo entre, que algo penetre, y eso no es muy masculino en ciertos ámbitos. Generalmente, cuando los hombres escuchamos y hay algo que no nos parece y *"se nos mueve el piso"*, es porque nos sentimos retados y hay una experiencia emocional intensa que vivo en ese momento. Pero, la mayoría de los hombres no tolera esa experiencia, pues se percibe en un grado de desvalorización, y hacemos uso de nuestro aprendizaje de la masculinidad dominante, del *machismo*, e intentamos controlar esas emociones con una coraza de *"no está pasando nada"* *"yo puedo dominar la situación y a ella también"*. Aquí el alcohol y las drogas juegan un papel muy importante, pues se han convertido en los principales anestésicos de esa experiencia emocional entre los hombres.

Lo que hacemos en el Programa es de-construir ese proceso y alcanzar a tocar, por lo menos, esa emoción cancelada, que muchas veces tiene que ver más con la historia personal que con lo que haga o no haga la pareja. Hemos encontrado que esas emociones tienen una conexión con experiencias de dolor muy profundo: cuando un hombre dice que controla los horarios de su pareja porque tiene miedo de sentirse solo, porque no sabe estar solo, está remitiendo a una experiencia de su historia personal muy fuerte y profunda, de la cual su pareja no es responsable, aunque a veces pueda llegar a tocarla.

Entonces, lo que hemos hecho cada semana es ofrecer un espacio en grupo, en un ambiente seguro, para explorar alternativas, que tienen que ver con aprender a reconocer lo que estoy sintiendo, aprender a expresarlo, aprender a escuchar; y luego también, a negociar, porque el problema no son los conflictos, los conflictos

van a existir, pues somos dos personas diferentes, con diferentes intereses que pueden llegar a conflictuarse. Lo importante es cómo los solucionamos y entonces hay un nivel de trabajo y de aprender a negociar con la pareja a partir de lo que yo necesito, sintiéndome seguro y dispuesto a encontrar una solución conveniente para ambos.

Una cuestión metodológica, aunque no esté haciendo un trabajo de investigación, pero muy importante a partir del trabajo que hacemos de acción, esta cuestión que en antropología se ha propuesto como la empatía. Eso es básico, pues nos hemos dado cuenta de que no podemos trabajar con otro hombre si no hay empatía, y la única posibilidad de que exista es que yo me abra emocionalmente con ese hombre, aunque eso no sea muy masculino. Cuando el otro hombre se da cuenta de eso, le estoy dando permiso para romper el pacto masculino de silencio y que pueda expresar sus emociones también, sin que exista una sanción de por medio. Esto es imprescindible para trabajar entre hombres y me parece que puede servir para procesos de investigación que quieran ir más allá de los discursos que repiten el “deber ser” y los estereotipos.

EL GRUPO DE HOMBRES CONTRA LA VIOLENCIA DE NICARAGUA

Jairo Sequeira

Represento al Grupo de Hombres contra la Violencia de Managua. La dinámica del grupo y la metodología que utiliza tienen que ver con experiencias vivenciales de nosotros como hombres en Nicaragua. Quiero partir entonces de mi experiencia personal como hombre, como joven nicaragüense y relacionarla un poco con el proceso de cambios que hemos emprendido juntos para ir desaprendiendo el machismo y los valores y estereotipos que justifican la violencia.

Soy un típico nicaragüense, crecí en una familia donde una mujer tuvo que hacerse cargo de las responsabilidades de sostener y criar una familia. Crecí cuando Nicaragua atravesaba por una guerra, en la década de los 70, 80 y tuve que experimentar esa tensión dentro de mi familia, de mi comunidad y dentro del país. Digo esto porque quiero que estén conscientes y claros de que no tengo ninguna especial característica, o sea no soy un hombre especial, soy un hombre común y corriente, que vengo de una comunidad popular. Mi familia tuvo que atravesar por situaciones económicas muy difíciles.

Con la ayuda de mi mamá y de otros familiares pude terminar los estudios. Soy el primer miembro de mi familia que ingresó a la universidad y lo valoro como un esfuerzo colectivo muy grande, hecho por algunas personas.

Al igual que muchos niños y niñas, crecí en ese contexto de aprender a ser hombre mediante el aprendizaje o el condicionamiento a través de estereotipos, de creencias, de mitos y me desarrollé en todo ese proceso. Pero yo sentía la necesidad de encontrar un espacio donde yo pudiera externalizar mis contradicciones internas.

Yo sentía que a lo mejor, por mi condición física, no pude como desarrollar más violencia física; o sea, soy pequeño, delgado, chaparrito, entonces no podía competir con la violencia física de otros jóvenes, y ahora de muchos hombres, pero en otro sentido, yo sentía que tenía fuerza, que podía expresar poder, que podía agredir a otras personas, por ejemplo, a los niños o a otros jóvenes adolescentes.

Recuerdo que mi primer acercamiento al Grupo de Hombres contra la Violencia fue cuando uno de los compañeros del grupo visitó mi comunidad, mi barrio -yo vivo en un asentamiento reciente en Managua- y me llamó muy fuerte la atención un grupo en contra de la violencia. Entonces llegué a esa invitación y recuerdo que un ejercicio que hicimos me comenzó a encaminar en ese proceso. Uno de los compañeros nos invitó a visualizar cuándo fue la primera vez que me sentí y que me

vi como hombre, y realmente fue como un momento para hacer un alto y pensar un poco en mi historia. Muchos hombres en Nicaragua no se hacen preguntas como esa.

Para mí fue una oportunidad y fue satisfactorio expresarme. Recuerdo que esa vez pude visualizar el momento en que yo me sentí hombre y fue cuando en mi familia se servía la comida. Cuando yo tenía que comer, no comía mucho; entonces me daban poco, como yo era uno de los pequeños, estaba entre unos 10, o 11 años por ahí, entonces me daban un poco, y a los mayores les servían un plato un poco más grande; y a nosotros, los pequeños, en un plato más pequeño.

Un día en la mañana mi tía, viene y me sirve en un plato pequeño y entonces yo termino de comer el desayuno, pero me quedo con ganas de comer más. Yo digo nada, pero mi tía viene y nota, entonces, en ese momento ella dice: bueno, tú ya eres un hombre, ya eres una persona -ella utilizó ese término mayor- y entonces fue a la cocina, trajo un plato más grande y me sirvió la comida. Para mí fue un momento de verme como un hombre, como una persona que ya podía participar en otras actividades.

Ahora quiero relatar mi proceso dentro del Grupo de Hombres contra la Violencia y quiero puntualizar algunos factores que han facilitado mi proceso personal. La misma constitución del grupo, una de las primeras barreras que pude palpar y experimentar y poco a poco ir rompiendo, fue que en el grupo hay hombres con diferentes preferencias sexuales y eso, en un momento pues, me asustaba, por todos los mitos que había en contra de las preferencias sexuales en Nicaragua y que hay, que existen.

Entonces comencé a escuchar y a experimentar sentimientos, ideas, contradicciones en frente de las experiencias de estos hombres. Para mí tener este espacio donde hombres homosexuales, heterosexuales y bisexuales podemos compartir esa experiencia de cómo nos formaron como hombres, realmente fue como la lanza que abrió, que rompió el hielo para poder crear un ambiente de confianza. La experiencia de esos hombres realmente a mí me ha llamado mucho la atención, me ha impactado y me ha motivado a ir rompiendo estereotipos, esquemas.

En relación a su composición, el grupo se ha constituido con hombres que vienen de diferentes ideologías políticas, de diferentes ocupaciones: obreros, campesinos, estudiantes, gente que tiene trabajo, gente que no trabaja. Para mí, estar en ese ambiente me ha permitido poder expresar mi experiencia, haciendo un análisis vivencial con ellos, contrastando mis puntos de vista con los de ellos, mi experiencia con la de ellos y eso me ha ido enriqueciendo. Creo que al grupo y a mí en lo personal.

La composición heterogénea le ha dado identidad propia al esfuerzo por reconocer las diferencias y apreciarlas, en vez de repetir el error tradicional de nosotros los

hombres de utilizar las diferencias como pretexto para fomentar las variadas clases de discriminación. O sea, en el grupo yo he aprendido que las diferencias existen, existen como tal, venimos de diferentes ambientes, somos hombres con diferentes características, pero he aprendido a romper el esquema de que las diferencias son pretexto para discriminar, para agredir, para violentar a otras personas.

He aprendido, poco a poco, a identificar estas diferencias y a reconocer lo enriquecedoras que son en el conjunto; un sueño que anhelo es que un día podamos celebrar todos y todas nuestras diferencias. La vivencia cercana con hombres homosexuales, bisexuales y heterosexuales unidos por romper con un ciclo de violencia individual, interpersonal y colectiva ha sido un paso muy importante en mi proceso; no ha sido instantáneo ni tampoco alejado de una de-construcción interna de esquemas, patrones, estereotipos reforzados ideológicamente.

Por ejemplo, Nicaragua está impregnada de una religiosidad católica y lo primero que se lee en la Biblia es que Dios creó al hombre y después creó a la mujer. Yo aprendí de esa concepción ideológica que Dios tenía una prioridad para mí, que yo era prioritario en ese sentido y entonces eso justificaba de alguna forma, justifica y sigue justificando que el hombre sea cabeza de familia, que el hombre es el representante de Dios en la tierra. En Nicaragua la iglesia católica no permite que mujeres sean las que presidan la eucaristía, la misa, por ejemplo.

También en el ámbito interpersonal: he vivido en el contacto directo con personas, con mi familia, con mis hermanos, con mis primas, con mi mamá. O sea, la violencia está en la vida cotidiana. He tenido que romper esquemas y patrones institucionales porque existe una creencia de que nosotros los hombres tenemos que ser los primeros, los representantes de la familia, del gobierno, de la educación y realmente se puede palpar. Por último, a nivel personal he interiorizado tanto esos esquemas y patrones, que ha sido una lucha, y sigue siendo una lucha interna, por ir superando en mí esas concepciones, esas relaciones.

Me refiero a un análisis que me ha facilitado ver cómo funciona la violencia en todas sus expresiones; visualizando en mi entorno inmediato las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Un punto muy importante fue reconocer que tenía privilegios por el simple hecho de ser hombre; para mí eso fue un gran descubrimiento, parecerá para muchos y muchas ilógico, porque eso se puede ver desde que naces, pero para mí, tomar conciencia de que tenía privilegios por el simple hecho de ser hombre y que la sociedad me viera como hombre, fue un momento muy importante para visualizar otras cosas y emprender un proceso de cambio profundo.

Cuando escuché por primera vez en el grupo la invitación a renunciar a esos privilegios pude poco a poco identificar los posibles beneficios del cambio de actitudes, comportamiento y valores machistas. No quiero decir que todo esto lo acepte así no más, ha sido un proceso lento, fuerte, de lucha conmigo mismo y con

la sociedad, o sea, visualizando mi participación dentro de la casa, dentro de la escuela, dentro de la universidad, en las relaciones de pareja; ha sido una vivencia día a día y a cada momento.

Cuando tengo que renunciar a los privilegios, puedo también visualizar los costos, los posibles costos que conlleva eso, porque el hecho de renunciar a la violencia, que como hombre puedo ejercer, significaba aparentar que estaba perdiendo poder y fuerza ante los otros hombres y eso me dejaba vulnerable para que ellos me atacaran, me cuestionaran y me forzaran de alguna forma para volver al esquema.

Otra de las cosas que me ha ayudado en mi proceso, es que el grupo tiene una fuerte relación con un movimiento de mujeres y tener el espacio de intercambiar con el grupo de mujeres ha sido una fuerte experiencia que me ha motivado y me sigue motivando día a día. Es decir, escuchar de las propias mujeres lo que no quieren que nosotros como hombres hagamos, lo que ellas quieren que nosotros hagamos para crear relaciones justas e igualitarias, ha sido muy impactante en mi proceso de cambio.

También me ha ayudado entender la cultura hegemónica masculina en Nicaragua, o sea cuales son los patrones que se me exigen como hombre. Por ejemplo, en la masculinidad nicaragüense es obligatorio ser heterosexual y por eso tiene que aislarse del modelo homosexual que existe, tenemos que aprender a rechazar el modelo homosexual como una entidad que no es masculina.

Otro aspecto hegemónico de la masculinidad nicaragüense es que los hombres tenemos que tener trabajo, o sea el hombre tiene que trabajar, tiene que ganar dinero para ser el sustento de sus familias. Pero en Nicaragua el 60% de la población está desempleado, y es muy cuestionable que los hombres tengan que ser los proveedores o se sientan responsables de ser proveedores económicamente dentro de la familia.

Por otra parte para ser hombre en Nicaragua, para ser visto como hombre, hay que ser adulto; adulto en un sentido de tener mayoría de edad. Entonces tiene derecho a ejercer dominio sobre otras cosas como influir en la política, la educación, la religión. Entender todo esto me ha ayudado.

Quiero hablar brevemente del grupo. Como dije, en nuestro Grupo de Hombres contra la Violencia hemos identificado, a partir de nuestra experiencia, algunos elementos que caracterizan nuestra realidad nacional. Vivimos en una sociedad en la cual muchas mujeres son maltratadas por parte de sus parejas, maridos y novios a consecuencia de diversos tipos de discriminaciones -políticas, económicas y sociales. En un estudio que se hizo en un departamento de Nicaragua, se encontró que una de cada dos mujeres han sido maltratadas físicamente por sus parejas.

Una de las situaciones más injustas que identificamos, son las posiciones privilegiadas de nosotros los hombres en organismos e instituciones sociales. Por ejemplo, en Nicaragua se dio una situación muy particular cuando el Gobierno propuso la creación de un Ministerio de la Familia -actualmente el Ministerio ya está creado- y fue muy cuestionable los procedimientos legales que se dieron para su creación. Lo más chistoso es que el representante de ese Ministerio es un hombre y se quiere subordinar al Instituto de la Mujer a este nuevo Ministerio, es increíble.

Esto refleja y reproduce una norma: tenemos privilegios en el ámbito familiar, en el gobierno, en la iglesia, en el ejército y en la educación. Esto refleja y reproduce una norma cultural dominante de características patriarcales que condiciona las actitudes y los comportamiento de mujeres y hombres. Las consecuencias más evidentes las sufren las mujeres, niñas y niños, que se manifiestan a través de la violación sexual y el maltrato doméstico a que a diario son sometidas.

Otros estudios indican que una de cada cuatro mujeres y uno de cada cinco varones menores de 18 años han sido abusados sexualmente, y el 70% de estos casos han sido por violación. Esta situación limita la participación plena de las mujeres y empobrece la vida de los hombres, condicionando su conducta afectiva y su capacidad de comunicación. Esta cultura patriarcal legitima la violencia y con ella somos afectados tanto los hombres como las mujeres.

Otro dato que pude recabar de un periódico nacional en Nicaragua fue que, de enero a abril de este año, hubo 100 casos de suicidios, y de éstos 90 aproximadamente, eran suicidios realizados por hombres.

En este contexto hemos llegado a reconocer en nosotros al hombre nicaragüense, influenciado por una masculinidad hegemónica que le exige tantas cosas: heterosexualidad, que trabaje, que sea centro de la comunidad, adultez. La violencia y el machismo están muy relacionados en este modelo.

Los nicaragüenses vivimos el placer sexual a partir de una situación de poder y del sometimiento de la mujer; ello difícilmente deja un espacio y posibilidades reales a una vida afectiva sana. Ello no es posible, por ejemplo, obligando a tener relaciones sexuales a la compañera.

En este contexto somos hombres que iniciamos un proceso para liberarnos del machismo y que queremos contribuir a eliminar el machismo de la cultura nicaragüense. Para ello nos planteamos tres objetivos: ofrecer a los hombres un espacio de reflexión colectiva que nos ayude a entender nuestras relaciones con las mujeres, con otros hombres y con la niñez, pero sobre todo que nos ayude a cambiar y superar nuestro machismo.

Estas reflexiones procuramos sintetizarlas y elaborar documentos para divulgar las reflexiones en los medios de comunicación, en forma de comunicados o artículos periodísticos. De esta actividad se desprende otro objetivo: divulgar nuestras reflexiones y análisis para incidir en la opinión pública nacional, promoviendo una visión de hombres que cuestionan el machismo y la violencia proponiendo alternativas.

Un tercer objetivo es apoyar las iniciativas que incidan en desarrollar programas y políticas públicas para contrarrestar la violencia en la familia y en la sociedad.

A partir de este objetivo el grupo ha realizado algunas actividades como son: el primer Encuentro Nacional de Hombres contra la Violencia, efectuado a mediados de 1995 en conmemoración del segundo aniversario del grupo de Managua. La idea de realizar este primer encuentro nació de una situación muy particular; sucedía que en ese momento trabajadoras y trabajadores del campo estaban en un "plantón" -una forma de protesta para demandar sus títulos de propiedad y sus acciones en las empresas comercializadoras de las cuales eran socios-.

La protesta se extendió por un período de dos meses, tiempo que fue aprovechado por el grupo para invitar a los hombres que estaban en la huelga a participar en talleres de sensibilización en torno a la violencia.

El primer encuentro sirvió como culminación de una serie de talleres con todos los hombres del "plantón". En él participaron aproximadamente ochenta hombres, mayoritariamente del campo, y hombres de la ciudad.

Algunos hombres participantes expresaron con un lenguaje muy propio sus ideas y sentimientos alrededor de la violencia, como la que expresó uno de ellos, "*nos estamos organizando para desaprender el machismo eucaliptico*". Ellos expresaron que el machismo es como el árbol de eucalipto: "*tiene las raíces profundas, es encumbrado, y sirve como cortina rompiviento*". Otro expresó que "*el machismo lo llevamos en las raíces más profundas de nuestras vidas; y para cambiar, tendremos que arrancarlo desde la raíz*".

Fue tanta la motivación de estos hombres de abordar el tema, que algunos dijeron que cuando regresaran a sus comunidades, querían organizar un grupo de hombres contra la violencia, hacer talleres, reuniones, asambleas, visitas a hogares y seleccionar promotores contra la violencia en cada centro de trabajo y en los municipios. La idea era comenzar un trabajo de sensibilización con sus compañeros y amigos en sus localidades.

Otra de las actividades del grupo fue participar en una investigación de seguimiento a la Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo realizada en El Cairo, Egipto en el año 94. Participamos gracias a la invitación de la Red de Mujeres por la Salud de América Latina y el Caribe. Fue una gran experiencia, ya que el grupo

pudo retroalimentarse con la cantidad de conocimientos procedentes de un sinnúmero de hombres del país.

Finalmente, el Grupo de Hombres contra la Violencia está abierto a todos los hombres que se identifiquen con la misión y los objetivos del grupo, sin discriminación por razones de edad, clase, credo político, opción sexual, nivel educativo, religioso, nacional, condición física.

CAPITULO IV

MASCULINIDADES Y SALUD SEXUAL Y REPRODUCTIVA

COORDINADOR: WILLIAM CAÑÓN
CIDS –UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA

DECISIONES REPRODUCTIVAS Y DINÁMICAS CONYUGALES. EL CASO DE LA ELECCIÓN DE LA ESTERILIZACIÓN MASCULINA¹

Mara Viveros

Voy a hacer referencia a la esterilización masculina como una decisión que se toma en un contexto social que define y limita las opciones anticonceptivas de varones y mujeres, los modelos de masculinidad y feminidad, el significado de la paternidad y la maternidad y las relaciones con la sexualidad y el deseo. Para tal objeto voy a identificar y analizar, a partir de las historias de dos parejas que optaron por la vasectomía, las motivaciones que conducen a un varón y a una pareja a escoger este método anticonceptivo, la participación de los diferentes actores sociales en el proceso de la toma de decisión y la dinámica conyugal en la cual se inscribe el proceso de esta decisión reproductiva.

La esterilización masculina, por ser una práctica anticonceptiva que se realiza en el cuerpo del hombre y afecta el imaginario social en relación con la masculinidad, es un objeto de análisis privilegiado para explorar las relaciones de poder entre hombres y mujeres en torno a las decisiones anticonceptivas y romper la exclusiva asociación que se ha establecido entre la reproducción y su regulación y las mujeres y lo femenino. Esta reflexión se efectúa en el marco de los estudios recientes en salud sexual y reproductiva y busca superar las visiones estrechas sobre la reproducción que ignoran la influencia de los procesos sociales, institucionales y culturales sobre los fenómenos demográficos y limitan su comprensión a la regulación y control de la fecundidad.

Dinámicas conyugales y toma de decisión

La dinámica de una pareja es el resultado de las interacciones entre sus miembros a lo largo de la vida conyugal. En esa dinámica se inscriben los intercambios de varones y mujeres en relación con el uso de métodos anticonceptivos, se generan y se resuelven los conflictos a propósito de la toma de decisiones reproductivas. Si bien estas decisiones se realizan en el marco de las relaciones de poder en la pareja,¹ es importante subrayar el carácter relacional del poder. En este sentido, como lo plantea Foucault, el poder no es una característica constitutiva de una institución o persona sino una situación que implica resistencias, acomodados y compensaciones.

¹ El material sobre el cual se elabora esta reflexión proviene de las entrevistas realizadas a varones esterilizados y a sus cónyuges en el marco de la investigación titulada "Las representaciones y prácticas sociales de la esterilización masculina. Un estudio de caso en socialmente en torno a la vasectomía, se realizaron quince entrevistas semiestructuradas a oferentes del servicio de vasectomía (médicos y orientadores), quince varones vasectomizados y diez entrevistas en profundidad a cada uno de los miembros de cinco parejas que han escogido este método anticonceptivo.

Esta concepción del poder es fundamental para entender las negociaciones que se producen al interior de una pareja frente a una decisión reproductiva.

Del análisis de las respuestas de las parejas entrevistadas, podemos inferir la existencia de dos grandes momentos en esta decisión: el de la iniciativa y el de la decisión propiamente dicha. En la toma de la iniciativa las esposas juegan un papel de gran importancia, si se quiere, estratégico. Generalmente son ellas quienes obtienen la primera información sobre la multiplicidad de métodos ofrecidos en el mercado y un panorama bastante completo sobre las implicaciones de la adopción de uno u otro método, temporal o definitivo. Esta situación se presenta, en primer lugar, por la delegación social en la mujer de las responsabilidades asociadas con la salud de los miembros de la familia y en particular, con los asuntos reproductivos. Las periódicas visitas de consulta o de control a los centros prestatarios de servicios de salud y de salud sexual y reproductiva, ubican a las esposas en una situación privilegiada frente al acceso a la información. Además, las entidades de salud suelen orientar dicha oferta e información fundamentalmente hacia las mujeres. ✓

Pocos fueron los casos en los que la iniciativa surgió del varón. Este hecho se registra en aquellas parejas donde el nivel de información previo sobre los métodos anticonceptivos por parte del esposo es muy alto, generalmente en razón de su ejercicio profesional. En definitiva, se confirma que las iniciativas en el ámbito reproductivo hacen parte de las preocupaciones femeninas y que sólo a través de los distintos espacios y momentos de la convivencia conyugal comienzan a formar parte de las consideraciones masculinas. }

La decisión propiamente dicha es presentada por muchos de los varones entrevistados como una determinación estrictamente individual. Parece lógico que así sea, ya que es en los cuerpos masculinos donde se efectúa la intervención. Sin embargo, al relacionar esta información con las razones aducidas por los varones y mujeres para tomar esta decisión, se observa que en la mayor parte de los casos analizados, el estado de salud de la compañera y el número de hijos alcanzado no les permitía escoger otra alternativa anticonceptiva. En este sentido, su determinación no es tan libre e individual como ellos buscan presentarla.

En cuanto a la ejecución de la decisión, vale anotar que a ella se llega con distintos niveles de confianza y certeza. Los varones acuden a la cita quirúrgica con la decisión tomada, pero ello no obsta para que los interrogantes sobre los efectos de esta intervención permanezcan. En esta etapa, la pareja puede convertirse en una compañía tranquilizadora y en fuente de seguridad para el usuario. Aunque el varón no siempre acude a la operación acompañado por su pareja, cuando esto sucede es descrito como un acontecimiento grato.

El tiempo que transcurre entre el momento en que surge el método como una opción anticonceptiva deseable y el de su ejecución es muy variable, dependiendo de las consideraciones que hayan motivado a las parejas a pensar en un método

definitivo, de la “familiaridad” con las reflexiones y decisiones reproductivas y de los niveles y calidad de la comunicación establecida a su interior. Así, encontramos parejas en las cuales este proceso ha tardado tres o cuatro años, e igualmente otras en las que dicho intervalo es muy corto. Se constata que la “cercanía” de la esposa actúa como un factor determinante para la adopción de la esterilización y para la rapidez de su elección. La posibilidad de una comunicación fluida de las inquietudes, así como la importancia que puede llegar a tener la aprobación de la compañera de tal elección, resultan ser elementos trascendentales de la decisión. Su actitud frente a este método anticonceptivo se convierte en un factor legitimador y dinamizador del proceso.

De forma similar, el discurso y las informaciones ofrecidas desde las entidades prestadoras de tales servicios inciden en la decisión de los varones. En efecto, la relación usuario-institución hace parte del “debate emocional y afectivo” que acompaña la elección y las entidades prestatarias de salud reproductiva contribuyen a configurar un modelo varonil y de desempeño masculino al interior de la pareja, la familia y la sociedad. La orientación y el contenido de la oferta institucional obran simultáneamente como catalizadores de los procesos individuales y como recursos cognitivos y apoyos emocionales para la toma de las decisiones.

A continuación presentaré la historia de dos parejas que escogieron la esterilización masculina como método anticonceptivo. Estas historias están reconstruidas a partir de las entrevistas realizadas a cada uno de los miembros de la pareja por separado, lo cual permitió recoger las coincidencias, divergencias y contradicciones entre las respuestas aportadas por cada uno de ellos. Escogí efectuar una aproximación biográfica a este proceso considerando que este enfoque permitía ubicar la decisión de la esterilización masculina al interior de un proyecto de vida, relacionarla con los distintos eventos que puntúan las trayectorias sociales de una pareja y mostrar la complejidad que caracteriza los intercambios entre los cónyuges y los demás actores sociales eventualmente presentes en esta determinación.

Juana y Jorge: El ejercicio de la racionalidad moderna

Juana y Jorge constituyen una pareja de profesionales exitosos y estables en sus carreras, aspecto que ha configurado uno de los rasgos más relevantes en su trayectoria de pareja. Se casaron hace 13 años y tienen dos hijos varones: el primero de 11 años y el segundo de 8 años de edad. Algunos de sus datos biográficos son de una llamativa similitud: tienen la misma edad, ejercen profesionalmente en el campo de la salud desde hace 15 años y han tenido una trayectoria y un desarrollo laboral comparables y paralelos, aspectos que resultan determinantes en el tipo de comunicación que han establecido entre ellos.

Desde el punto de vista de Juana, su pareja se puede definir a partir de la capacidad y habilidad para la planeación. La organización y previsión más o menos detallada

de sus actividades profesionales, familiares y de recreación y el control de las finanzas familiares son prácticas constantes en su vida cotidiana y han ido consolidándose a lo largo del tiempo, particularmente por iniciativa de Jorge. Juana afirma: *“él me construyó, porque yo antes era muy desorganizada en mi casa. Yo creo que él me ayudó mucho, porque él siempre ha sido muy metódico..., él ayudó a que yo cambiara..., yo tenía la forma de ser de él, pero me faltaba un empujoncito...”*. Es decir, para Juana, su marido le dió “forma organizada” a su “materia desordenada”.

La búsqueda del éxito profesional y las metas de bienestar económico, el control y la previsión de sus proyectos constituyen el terreno sobre el cual se ha construido buena parte de las decisiones reproductivas de esta pareja. Es en este contexto en el que se puede ubicar el proceso mediante el cual adoptaron como método de anticoncepción, la vasectomía.

Desde que iniciaron sus relaciones sexuales, el método de planificación utilizado fue el dispositivo intrauterino. Sin embargo, éste le ocasionaba muchas molestias a Juana, razón por la cual poco a poco surgió en ellos la idea de utilizar otro método y se evocó por primera vez la posibilidad de la vasectomía. Juana recuerda que su esposo le comentó durante un viaje lo siguiente: *“tú estás con muchos problemas de hemorragia y todas esas cosas,... yo me hago la vasectomía”*. Pese a calificar positivamente la intención de su esposo de practicarse la vasectomía, para ella este propósito significó fundamentalmente el restablecimiento del equilibrio y la “justicia” en los pactos conyugales. Así lo refiere ella: *“ya había tenido dos cesáreas, ya sufrí lo que sea por los dos, entonces hacerme una ligadura, pues no era justo (...) yo no quería otra intervención (...), mejor que le toque un poquito a él dar de su parte. Eso lo vi como algo muy natural y no hubo problema”*.

Desde siempre habían considerado que su expectativa reproductiva estaría cubierta con dos hijos (preferiblemente del mismo sexo). Jorge expresa: *“yo he sido un tipo pragmático y un poco obsesivo en eso. Yo me pongo metas y las cumplo. Con mi esposa dijimos que dos hijos y no más, y ella estaba de acuerdo. Siempre coincidimos en el número de hijos y que fueran del mismo sexo: ella quería hombres y yo mujeres...”*. Consideraba el entrevistado, al igual que su pareja, que *“dos hijos, pues... listo,... pero uno más... tiene uno que empezar a criar y eso son cinco años más. Mi esposa pensaba en esto. Para mí la parte financiera pesaba en un 80% y la emocional en un 20%...”*.

Su testimonio ilustra las distintas perspectivas desde las cuales los varones y las mujeres evalúan la llegada de un hijo y la forma como las decisiones procreativas pueden inscribirse de forma coherente, en una historia de vida y en el ámbito de una pareja. Se puede establecer una continuidad entre su representación de la paternidad y la decisión de adoptar un método contraceptivo definitivo. Si atendemos a la siguiente de sus respuestas, observaremos cómo el entrevistado extiende, desde su propio relato, un camino lógico de consideraciones entre su forma de entender y

vivir la paternidad y la vasectomía: *"En ese momento en que nosotros decidimos tener dos hijos, a mí la paternidad se me volvió un problema, cuando el segundo, porque en cualquier momento salta la liebre y podía venir un tercero. Esa es la razón principal por la cual yo me vasectomicé... mi esposa usó dispositivo durante un año después de la vasectomía, por pura seguridad, porque a mí sí me daba pánico un tercer hijo. Es más, yo soñaba, tenía pesadillas con tener un tercer hijo, para mí era una pesadilla tener tres hijos... (...) Representaba fundamentalmente una sobrecarga económica, no emocional..."*.

Así que una vez cumplida la meta procreativa, la decisión cobra para ambos, plena vigencia. La eventualidad de continuar empleando métodos temporales, estaba de por sí, descartada. Dadas las contraindicaciones médicas de la esposa para practicarse la esterilización, corresponde al esposo proceder en consecuencia. Esta decisión se apoya además en el sentido del deber del que hace gala el marido. La vasectomía es significada, entonces, como una expresión de responsabilidad, aspecto muy aceptado y valorado socialmente: *"los hombres que se practican la vasectomía son muy conscientes de la responsabilidad que tienen sobre sus hijos y ésta es una forma de participar activamente en la planificación..."*. ✓

Dice el entrevistado que la decisión propiamente dicha fue realmente rápida y *"pudo haber durado un par de horas"*. Expresa no haber comentado acerca de su decisión ni haber buscado información con otras personas, ya que su condición profesional le otorgaba pleno conocimiento sobre el procedimiento. Reporta que durante el proceso de toma de la decisión la actitud de su esposa constituyó un apoyo importante y cree que el acuerdo existente en aquel entonces se ha mantenido invariable: *"nosotros hicimos la vasectomía y jamás volvimos a hablar de eso, como si hubiera llovido el 28 de diciembre y no más. La opinión de mi esposa no ha cambiado, porque nunca se ha vuelto a tocar el tema, ni para bien ni para mal. Mi opinión tampoco ha cambiado"*. Podría pensarse que dicha decisión expresa el deseo de Jorge de planear y vigilar el curso de la vida familiar y hace parte de los ámbitos que como varón, debe mantener bajo control. ✓

En este mismo orden de significados, el entrevistado valora su decisión, como una muestra de responsabilidad pero también como expresión de sus ideas progresistas: *"para mí es un orgullo hacerme la vasectomía y dentro de un grupo machista latino, en el que la gente le huye a eso y tiene muchos tabúes, es un orgullo... porque mucha gente le tiene miedo a eso y no lo hacen por falta de verraquera o por esos tabúes. A mí me enorgullece el hecho, no de ser vasectomizado, sino de haber tomado una decisión, que para mí refleja cierta madurez (...) Yo creo que la decisión es fácil, mientras uno tenga el carácter y la personalidad para hacerlo..."*. La decisión supone para él características de comportamiento y actitudinales -la templanza en el carácter, la univocidad de las decisiones- que no sólo son percibidas como atributos individuales sino como rasgos convencionalmente adjudicados a los varones. ✓

El conjunto de elementos expuestos puede conducirnos a pensar que en esta pareja la vasectomía cobra un significado particular. Ratifica los ideales viriles asociados a la masculinidad adulta, la responsabilidad en el ámbito familiar y la respetabilidad en el ámbito público. Finalmente, esta decisión debe entenderse en el marco de la adhesión al discurso moderno igualitarista. La idea de igualdad entre hombres y mujeres es históricamente reciente, sobre todo en el ámbito privado. Y aunque efectivamente se esté lejos de esa realidad, no se puede subestimar la fuerza social que ha tomado esta idea (Kaufmann 1992) ni la rapidez y amplitud de los cambios en las relaciones de género. Si bien no todas las parejas entrevistadas tienen pactos conyugales igualitarios, todas hablan de éstos, como si un imperativo social las obligara a tomar posición y justificarse frente a éstos. El hombre que no adhiere a este modelo se siente culpable de no aplicar el derecho y las reglas morales unánimemente reconocidas. Los hombres que han resuelto practicarse la vasectomía no definen en forma neutra su decisión: la vanidad permea sus palabras, y se pueden percibir algunos rasgos de exageración en su relato que los describe como héroes modernos. Las mujeres mismas hablan con orgullo de estos hombres, sobredimensionando el valor de su decisión.

Dora y Víctor: ¿Cristalización de un proyecto de ascenso social o asunción de la condición masculina?

La segunda pareja está conformada por Dora y Víctor de 36 y 49 años de edad, respectivamente. La unión matrimonial de esta pareja fue realizada cuando Dora era aún muy joven y en los 16 años de matrimonio transcurridos han tenido tres hijos; una hija de 14 años, otra de 5 y un varón de 14 meses. Rosa reporta además, la existencia de cuatro hijas de Víctor, de una unión conyugal anterior, dato que no fue mencionado por el esposo durante la entrevista. *Dora*

Los dos tienen origen campesino; ella es nacida en el departamento del Tolima y él en Cundinamarca y ninguno realizó estudios secundarios. En la actualidad Dora se dedica exclusivamente al trabajo doméstico en su hogar, después de haber efectuado durante diez años labores como vendedora de distintos productos comerciales. Por su parte, Víctor se desempeña como supervisor de personal vigilante de una entidad pública en Bogotá. El contacto con la vida urbana y los habitantes de la ciudad y el acceso que han logrado obtener a distintos tipos de información, son elementos importantes para ellos al evaluar su desarrollo personal y su relación conyugal.

Como en otras parejas, la relación matrimonial y familiar ha sido el eje en torno al cual se han ordenado sus proyectos de vida: mientras Dora accedió al estatus de mujer adulta, Víctor se convirtió en jefe de hogar y en hombre responsable. Al referirse a su relación de pareja Dora la describe como un espacio en el cual su esposo ha podido transformar actitudes y comportamientos "machistas" y adquirir autonomía en su manejo de la vida cotidiana. Por otra parte, Dora destaca que el

"*respeto*" ha sido uno de los factores más importantes para la perdurabilidad de su matrimonio. Respeto entendido por ella como "*la responsabilidad con el hogar y con los hijos*". A este elemento le sigue otro, no menos importante según ella, y es el ejercicio placentero de la sexualidad al interior de la pareja. La apreciable diferencia de edad entre los cónyuges puede explicar, en parte, el desenfado y la forma directa con los que Dora plantea sus exigencias sexuales en la pareja, actitud poco frecuente entre las mujeres de este sector social.

Otro aspecto relevante en esta relación de pareja es la importancia que cada uno de ellos atribuye a la paternidad. Dora describe a Víctor como un "*padre responsable, aunque no exprese sentimientos cariñosos hacia los hijos*". Lo recuerda como un hombre que participó mucho en las actividades de crianza y cuidado de sus dos primeras hijas y en menor proporción del tercer hijo, ya que en ese momento ella dejó de trabajar fuera del hogar y desde entonces se dedica exclusivamente a las labores domésticas. Víctor, por su parte, hace pocas alusiones a su papel como padre y los escasos comentarios que hace al respecto están constantemente referidos a su papel como "principal proveedor económico" de la familia. Es un ámbito que parece ser asumido por él desde esta perspectiva. Las decisiones en relación con el tamaño de la familia y el espaciamiento de los hijos responden fundamentalmente a consideraciones de tipo económico y a las posibilidades de brindar educación a los hijos, objetivo principal del proyecto familiar. Su propia falta de educación y las repercusiones que esta carencia ha tenido en su trayectoria laboral y económica han determinado los significados y valores atribuidos al hecho de alcanzar un determinado nivel de instrucción. De tal forma, uno de los objetivos que ha orientado constantemente su proyecto familiar ha sido brindar a sus tres hijos las mayores oportunidades posibles de estudio. La educación de los hijos es un aspecto al que permanentemente aluden los dos entrevistados como elemento fundamental en las decisiones en relación con el trabajo, los roles que cada uno desempeña y el tamaño de la familia. ✓

Esta pareja empleó el dispositivo intrauterino como método anticonceptivo durante aproximadamente diez años. En este lapso Dora reporta haber sufrido innumerables hemorragias y dolores físicos, malestares atribuidos por ambos cónyuges a la utilización del dispositivo. Luego del nacimiento de su segunda hija, casi diez años después de la primera, decidieron recurrir a la aplicación de inyecciones anticonceptivas, las cuales, según ella, fallaron ocasionando un tercer embarazo, experiencia que fue vivida de manera traumática y culpabilizadora y generó innumerables problemas en la relación de pareja. Víctor afirma que el espaciamiento de los hijos lo tenían planeado pero, contrariamente a lo relatado por su esposa, plantea que "*este tercer embarazo no fue fruto de una falla del método sino un descuido*".

A partir de la vivencia de esta difícil situación, ambos coincidieron en considerar seriamente la decisión de no tener más hijos. Fue así como durante el tercer embarazo, a los seis meses de gestación aproximadamente, acuerdan obtener

información profesional e indagan en Profamilia² sobre los métodos de esterilización. La ligadura de trompas fue descartada en razón de las complicaciones que, según ellos, podía acarrear esta intervención y del mal estado de salud de la esposa. Víctor relata que los métodos temporales empleados anteriormente le molestaban mucho a su esposa y que por esta situación, la imposibilidad física y la negativa de la esposa a mandarse operar, “decide” hacerlo él.

Fue Dora quien se enteró, en primer lugar, de la existencia de este método anticonceptivo, por su regular asistencia a las citas ginecológicas de control, cada seis u ocho meses. También fue ella quien planteara en la pareja esta posibilidad anticonceptiva, tres o cuatro años antes de tomar la decisión, según el tiempo reportado por Víctor. Juntos asisten a dos sesiones de orientación en la entidad mencionada y, después de haber “aclarado dudas” sobre el método, deciden que él se mandaría intervenir durante la “dieta de la esposa”.

En la narración hecha por Víctor sobre su conocimiento previo sobre el método llama la atención la imprecisión y confusión de los datos a los que hace referencia: *“Había oído que la vasectomía es mala, que de pronto viene el problema del cáncer de próstata y que uno no vuelve a hacer el amor o que la intensidad no es igual. Esos comentarios lo intimidan a uno. Que tal que uno no vuelva a servir para esas cosas y pensé que yo nunca me llegaría a hacer esa operación”*. Uno de sus principales temores era el posible impacto negativo de la vasectomía sobre su funcionamiento sexual y las consecuencias que este hecho podría tener en su relación conyugal. Afirma haber pensado, en otro momento, que la intervención consistía en que *“le rajaban a uno el pene, y entonces pensaba yo, por qué me voy a hacer eso... Incluso llegué a pensar en eso (la castración), exactamente en eso, y que entonces ya no volvería a funcionar (sexualmente)”*. Sin embargo, fueron sus conversaciones e indagaciones con distintos amigos las que poco a poco fueron despejando sus dudas y perfilando la decisión.

El entrevistado plantea que su esposa le ayudó a tomar la decisión, pero que fueron sus amigos y los orientadores quienes la determinaron en última instancia. En su opinión, su esposa aportó fundamentalmente información. Por el contrario, Dora afirma no sólo haberle informado, sino además, haberlo tranquilizado aclarándole las dudas que siempre lo acompañaron: *“él decía que no, qué tal que después no funcione, y yo le decía que tranquilo, allá explican...”*. Mientras Dora recuerda haber acompañado a su esposo el día de la cirugía, Víctor declara haber ido solo a la intervención. Esta diferencia en los relatos parece bastante significativa y puede ilustrar cómo para muchos varones tradicionales, sus únicos interlocutores válidos son sus congéneres y temen, por lo tanto, reconocer públicamente el ascendiente

² Asociación Probienestar de la Familia, PROFAMILIA, es una entidad privada fundada en 1965, cuyo objetivo actual es brindar servicios en el área de salud sexual y reproductiva a las mujeres de clase media y baja, a lo largo de todo el territorio nacional. Para esto proporciona más del 65% de todos los métodos anticonceptivos en el país de manera directa o indirecta.

que ejercen sus esposas sobre ellos, creyendo mostrar con ésto un signo de debilidad que puede poner en cuestión su virilidad.

En cuanto a las motivaciones que Víctor subraya para tomar esta decisión, sobresalen las que se refieren a las condiciones económicas que les imposibilitaban mantener más hijos. En un segundo término de prioridades coloca las consideraciones hechas en torno a la salud de su esposa. Para Dora, por el contrario, las razones para tomar esta decisión fueron en primer lugar, la experiencia vivida durante el embarazo de su tercer hijo y su mal estado de salud, y en segundo lugar, las dificultades económicas. Es importante considerar que durante el proceso de reflexión y decisión, existieron momentos compartidos y tiempos en los que la búsqueda de información y apoyo se emprendió de manera individual. Los recuerdos que cada uno tiene del proceso y la importancia que cada uno de ellos atribuye a los distintos eventos y personas son, por tanto, diferentes. Es así como uno y otra aportan datos distintos sobre las personas consultadas, el número de orientaciones recibidas en la entidad, el itinerario seguido en ella e incluso las razones por las cuales optaron por este método de planificación.

En relación con el impacto de la elección de este método en su relación conyugal, para ambos esta decisión ha resultado ser positiva: les ha otorgado la posibilidad de establecer relaciones sexuales más tranquilas y con un mayor nivel de disfrute. Dora afirma que después de la vasectomía los hombres *"quedan muy bien, demasiado bien y quedan pidiendo demasiado cacao (...). Desde los cuatro o cinco días (después de la operación) tuvimos relaciones (sexuales) y antes se volvió más tremendo, como un 'chino' de 20 años"*. Destaca también que este método permite que el hombre se involucre más en las decisiones reproductivas: *"este método es muy bueno, porque ellos también tienen derecho a planificar, eso es lo bueno de la vasectomía"*. Plantea que dieciseis años atrás su esposo no se habría mandado intervenir y reconoce en él y en su relación de pareja un cambio importante, que le permite comprobar el recurso a la vasectomía. Igualmente, comenta que después de la vasectomía se siente más segura en sus relaciones sexuales ya que el temor al embarazo ha desaparecido. En resumen, Dora, evalúa muy positivamente la vasectomía porque *"mejora"* el rendimiento sexual de los varones y proporciona a las mujeres un mayor nivel de seguridad que las dispone favorablemente hacia las relaciones sexuales.

Víctor adiciona, desde su condición de género, otras consideraciones: *"después de la vasectomía me siento más tranquilo, porque en caso de que en el trabajo yo salga con una mujer, ella no queda embarazada y como yo no soy muy amante del condón, pues..."*. Esta aseveración es otra manera de afirmar su superioridad como varón, transformando imaginariamente la vasectomía en un instrumento al servicio de su "virilidad", dejándole ejercer su sexualidad sin limitaciones de ninguna índole y sin consecuencias, es decir soslayando las eventuales responsabilidades que esta libertad podría acarrearle. En síntesis, para Víctor la vasectomía es un método que le posibilita asumir en propiedad su condición masculina: en primer lugar, porque le

permite controlar el número de hijos que es capaz de alimentar y educar convenientemente; en segundo lugar, porque le autoriza conservar sus privilegios de varón frente al ejercicio de la sexualidad y escapar a las limitaciones que imponen las responsabilidades familiares. Como fantasía o como realidad, la vasectomía resulta ser un procedimiento que faculta ejercer las relaciones de poder sobre las mujeres con despreocupación. Se puede entender entonces el porqué de la afirmación de Víctor cuando dice con satisfacción que *"la vasectomía es un bien en la vida de uno"*. Dora parece participar de esta forma de pensar al manifestar que *"(la vasectomía) es muy buena, porque no hay riesgos de que ellos, como a veces son mujeriegos, dejen a las muchachas embarazadas, aunque este no es mi caso..."*. Es decir, ella acepta sin cuestionamiento ese orden social que autoriza la infidelidad masculina, aunque se ilusiona con el hecho de ser una excepción a la norma.

A manera de conclusión

En este artículo hemos presentado la esterilización masculina como un método anticonceptivo cuya elección genera una dinámica en el ámbito conyugal que pone de presente las relaciones de poder que lo atraviesan, las alianzas, los arbitrajes y los desencuentros a los que da lugar.

Escoger un método anticoncepcional masculino es una opción poco frecuente en el contexto colombiano, en el cual las decisiones reproductivas han sido durante largo tiempo un asunto femenino. Sin embargo, las situaciones de salud de muchas mujeres, las limitadas condiciones económicas de muchos hogares, la existencia de la oferta de la vasectomía y las transformaciones en las prácticas y los valores relacionados con los roles de género han determinado que esta situación se haya ido modificando y que hoy, distintos tipos de parejas, como los que hemos descrito, hayan recurrido a este procedimiento para controlar de manera definitiva su fecundidad.

La elección de la esterilización masculina es primordialmente una decisión de los varones que se la realizan, pero en muchos casos es un proceso en el cual participan otros actores: en primer lugar, la esposa y además, los prestadores del servicio y el grupo de pares, al interior del cual figuran con mucha frecuencia otros varones que han vivido la experiencia de la vasectomía. Esta determinación, por sus características, es única e irrepetible y se construye en un contexto conyugal y social particular. La dinámica de la relación de pareja, los presupuestos sobre los cuales se funda, los valores y expectativas alrededor de los cuales se cohesiona son elementos importantes para entender las alianzas y los desencuentros que se producen entre los dos cónyuges. Para el varón, en algunas ocasiones, la esposa constituye su mejor aliada en la toma de la decisión. Es quien aporta la primera información sobre el método, quien despeja sus primeras dudas e inquietudes y quien, en última instancia confirma y legitima la decisión. En otras oportunidades por el contrario, se producen desencuentros: la esposa ya no acepta el orden que

regía las relaciones conyugales y desde esta posición se resiste a esterilizarse, ejerce presión sobre su cónyuge y puede llevarlo a tomar una decisión que lo llena de temores inconfesables. Algunos no perciben a las mujeres como verdaderas interlocutoras y en consecuencia, tienden a ignorar o a subestimar su participación en la decisión; otros, por el contrario, depositan en ella sus más íntimos secretos y exorcizan con ella los miedos que no pueden expresar y asumir en público. Los pactos de pareja varían y pueden ir desde unas alianzas contruidas sobre bases democráticas y orientadas por un criterio de equidad, hasta acuerdos en los que el orden de género se mantiene, refuerza y reproduce.

Pese a que después de realizada la vasectomía poco se hable de la decisión, las motivaciones o sus efectos, en todas las parejas analizadas se observa en mayor o menor medida redefiniciones de género que pueden haber antecedido, haber acompañado o haber sido suscitadas por esta determinación: hombres que reivindican una paternidad cercana, mujeres para las cuales la maternidad ha dejado de ser el eje central o único de sus proyectos de vida; hombres que entienden su decisión de esterilizarse como un acto de altruismo y buscan presentarse como "héroes modernos", responsables y respetables; mujeres que toman conciencia de los posibles efectos secundarios de los métodos anticonceptivos sobre su salud; varones que están dispuestos a asumir más compromisos en el hogar y empiezan a participar más activamente en las decisiones reproductivas, mujeres que reclaman equidad en las relaciones de pareja y no aceptan como "natural" su lugar de únicas responsables de las decisiones reproductivas. Paralelamente, el contexto social también se ha modificado. Han surgido modelos y discursos igualitaristas que despiertan interrogantes en las mujeres y generan incomodidad, culpabilidad o resistencia en los varones.

En la elección de la esterilización masculina los prestadores de los servicios de salud reproductiva y el grupo de pares del varón, en particular los amigos, efectúan una labor de arbitraje. Por una parte, sirven de mediadores en esta determinación, proporcionando recursos cognitivos y emocionales útiles en esta determinación; por otra parte, introducen lógicas y criterios de valoración distintos a los que rigen las relaciones entre los cónyuges. Las instituciones médicas y los prestadores de servicios no sólo aportan los saberes racionales sobre el procedimiento, sino los criterios normativos para evaluar sus comportamientos y decisiones reproductivas. Los amigos, en particular quienes han tenido esta experiencia, actúan como *alter ego* y son quienes en definitiva lo tranquilizan. Ellos, como varones, son quienes pueden certificar que este procedimiento no va a poner en riesgo su virilidad ni su identidad, ni va a afectar su desempeño sexual. Es importante recordar que para muchos varones, el grupo de pares constituye un agente socializador y constructor de su identidad de género muy importante (Marqués, 1997) y que su credibilidad en relación con este procedimiento es mayor que la de la esposa y las instituciones de salud.

La experiencia de la esterilización masculina implica para el varón un doble movimiento: por una parte, presupone algún grado de transformación subjetiva que le posibilita la elección y realización de este procedimiento; por otra parte, modifica su ubicación en el escenario conyugal. Al efectuarse la vasectomía, los varones experimentan los temores que pueden vivir las mujeres en relación con los efectos de los métodos anticonceptivos en sus cuerpos, aún más si son definitivos; abandonan las certezas y seguridades que les confiere el mundo público para incursionar en un mundo regido por los sentimientos y emociones, preservándose, eso sí, detrás de un discurso racional que puede ser expuesto en el ámbito público; se interesan por asuntos de la esfera privada como las decisiones reproductivas y se liberan de un temor que silenciosamente han compartido con sus esposas: el temor a un embarazo no planeado. ←

Es importante subrayar que la decisión de la vasectomía no es una determinación aislada, sino por el contrario, una opción que se construye y se significa al interior del proyecto de vida de una pareja. En ese sentido, se relaciona con otras decisiones en distintos ámbitos, familiares, profesionales, interpersonales, etc. Para algunos, la vasectomía introduce en la vida individual y en las dinámicas de pareja una temporalidad que posibilita planear la vida, construir proyectos y dejarle menos espacio al azar y la incertidumbre. En ciertos casos, la cristalización de un ascenso social depende del cálculo riguroso de la relación entre recursos disponibles y número de hijos. En otros, la utilización del método permite consolidar una situación económica y alcanzar las metas de bienestar buscadas. ←

La esterilización masculina representa la posibilidad de modelar actitudes y comportamientos coherentes con una racionalidad moderna, y vuelve realizables los deseos de algunos varones de implicarse más en las decisiones reproductivas y en la crianza y educación de los hijos. En síntesis, si bien la elección de la vasectomía no tiene un significado único -éste se construye individualmente, al interior de la pareja y del contexto social y cultural en el que se inscribe esta decisión-, sí constituye una determinación que genera un nuevo cuerpo de referentes de la identidad masculina y replantea, en la práctica, los criterios que organizan la institución conyugal.

REFERENCIAS

- Kaufman, J. C. (1992) *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Editions Nathan, 259 p.
- Marqués J. V. (1997) "Varón y patriarcado" en Valdés T. y J. Olavarría (eds) *Masculinidad/es Poder y Crisis*, Santiago de Chile, ISIS Internacional/FLACSO, p.17-31.

JÓVENES VARONES EN LIMA: DILEMAS Y ESTRATEGIAS EN SALUD SEXUAL

Carlos F. Cáceres

Ha sido práctica habitual en la epidemiología y la demografía el análisis de los problemas de salud y las variables demográficas en relación al género. Sin embargo, el campo de las relaciones entre las construcciones de género y las representaciones y prácticas en salud sexual y reproductiva es un campo amplio, complejo y aún poco explorado en las ciencias sociales, particularmente hacia el lado masculino.

En este sentido, sentirse hombre de una manera determinada tendría influencia en la forma en que uno concibiría la salud, incluyendo la salud sexual. Tendría que ver con lo que uno imaginaria como una situación aceptable o deseable de salud sexual y, en contrapartida, con lo que se vería como riesgos para la misma y con lo que uno estaría dispuesto a hacer para evitarlos.

Debe también reflexionarse sobre la experiencia masculina de ciertos contextos sexuales o sociales como enfermedades o problemas, y la adopción de determinadas medidas para enfrentarlos (i.e. el llamado "rol de enfermo", o las conductas de búsqueda de atención en salud). En este caso, hay dos ámbitos fundamentales:

*El ámbito experimentado socialmente con la pareja del riesgo de embarazo no deseado, que si se concreta en un embarazo en una pareja de adolescentes o jóvenes adultos es vivido extendidamente con la familia y los amigos. Este ámbito incluye entonces preocupaciones acerca de su posible ocurrencia y de las posibilidades de su prevención, y, si ocurre, acerca de sus alternativas de resolución, incluido el tabú del aborto.

*El ámbito de las enfermedades de transmisión sexual (ETS), que incluye a las enfermedades 'venéreas' clásicas y al SIDA. Aunque todas son sexualmente transmisibles, hay diferencias obvias en la historia natural y consecuencias personales y sociales de unas y otra, lo que se corresponde con grandes contrastes entre las representaciones de unas y otra.

Un tercer ámbito, usualmente mucho menos atendido, es el de la capacidad de responder sexualmente. La "impotencia" es un fantasma que acompaña a la mayoría de varones durante su vida, aunque con grandes variaciones de forma y consecuencias según la edad. Aunque el grueso de las consultas por "impotencia" a los médicos y terapeutas sexuales puedan darse entre hombres maduros, es muy común que muchos adolescentes y jóvenes adultos se hayan sentido abrumados por

este fantasma al no poder mantener una erección durante una interacción sexual en la que se sintieron inseguros, o que expresen temores acerca de un problema análogo, el de la denominada "eyaculación precoz".

En lo que sigue de esta exposición queremos presentar algunos resultados correspondientes a las representaciones y experiencias de salud sexual y reproductiva entre varones adolescentes y jóvenes adultos en Lima, encontrados en dos de nuestras investigaciones recientes: una sobre las culturas sexuales juveniles, y otra que enfatizó aspectos de conocimiento, necesidad y uso de servicios de salud reproductiva. Antes de ello, sin embargo, resumiremos algunas conclusiones acerca de las construcciones identitarias acerca del ser hombre que pueden encontrarse actualmente en esta población.

Género, masculinidad y femineidad

En la investigación sobre Culturas Sexuales Juveniles (Cáceres 1996), que realizamos con adolescentes y jóvenes adultos en Lima entre 1994 y 1996, utilizamos técnicas cualitativas además de una encuesta para explorar aspectos muy variados de los discursos y las prácticas sexuales de esta población. Las técnicas cualitativas incluyeron entrevistas semiestructuradas y grupos focales, y se realizaron a escolares (15-17 años) y a jóvenes adultos (20-29 años) de sectores medio y popular.

Para los varones en este grupo, en el estudio cualitativo encontramos algunas diferencias importantes entre las construcciones sobre lo varonil en los sectores medio y popular. Mientras que en el discurso de los jóvenes de sectores populares lo varonil se asoció sobre todo a la fuerza física y la capacidad agresiva, en los sectores medios se observó además una asociación muy clara a la caballerosidad y a la responsabilidad.

Aunque con mayor contundencia y elaboración en el sector medio, en ambos grupos se encontró un reconocimiento de lo que se llamó *machismo* como una forma de pensar tradicional y negativa. Tanto adolescentes como jóvenes adultos reconocen la inequidad entre hombres y mujeres, en perjuicio de las segundas, y la necesidad de buscar revertirla.

En términos de sexualidad, se constató la importancia fundamental de una abundante comunicación entre pares varones sobre interacción social y sexo con las chicas, así como sobre tipos de chicas y lo que se podía esperar de cada una. Esta comunicación fluida parece desempeñar varios roles en la socialización masculina juvenil: por un lado, es una fuente de información (incluyendo una mezcla de información técnica "en sucio", juicios de valor sobre tipos de personas, y relatos de experiencias verdaderas o falsas) que moldea expectativas y opera, obviamente, como "profecía autocumplida". Por otro lado, es un espacio de satisfacción de ritos

de pasaje de la masculinidad en el nivel discursivo (se evidencia que la masculinidad tradicional se va configurando a partir del cumplimiento de algunas prescripciones fundamentales, resumidas en el “ser bien hombre”, que usualmente implica iniciarse sexualmente, acumular conquistas y, sobre todo, evitar “ser poseído sexualmente” por otro hombre, lo que le hace perder su status de varón y lo convierte en homosexual). También es un espacio de construcción de prestigios, a veces espúreos, a partir del enriquecimiento fantástico del relato sobre las proezas sexuales personales.

La tipologización de chicos y chicas constituye un lenguaje codificado muy importante en esta abundante producción discursiva sobre sexo. Esta tipologización construye (y resulta de) representaciones hegemónicas acerca de la diversidad de chicos y chicas. Dicha diversidad percibida implica una valoración diferencial de ciertos tipos de chicos y chicas, y define sentidos comunes o “guiones” de conducta relativamente estandarizados para el trato de personas identificadas como de cierto “tipo” por parte de los demás. Esta tipología, entonces, sin ser homogénea ni estática, constituye un elemento fundamental en la re/construcción social del género. Hay que reconocer, sin embargo, que existe una gran diversidad semántica en los sentidos asociados a algunos de los tipos planteados (ver Cuadro 1).

Cuadro 1. Tipología de chicas y chicos acerca de si mismos (émica)

	Tipos de chicas	Tipos de chicos
Vistos/as por chicas	Jugadora/Liberal Movida Interesada/polilla Regalada/fácil/ruca Tranquila	Mujeriego/Liberal Casto Tímido Lorna (fiel) Doble filo
Vistos/as por chicos	Jugadora/gilera Ruca(m) Interesada (p)/Chupasangre Tranquila Regular/jugadora a lo privado	Depravado Desbandado Interesado (s.popular) Doble filo Maricón/cabro (travesti) Asolapado

Fuera de personajes relativamente esperados en la tipología sobre chicas, dominada tradicionalmente por la dicotomía entre la *tranquila* y la *movida*, la *de su casa* y la *de la calle*, la buena y la mala, emerge la *jugadora* como un tipo de chica relativamente diferente. Esta no es una chica sumisa ni tradicionalmente buena, pero tampoco es inequívocamente una chica de la calle cuya marca un chico distingue rápidamente como para saber a qué atenerse con ella. La *jugadora*, en cambio, tendería a ser la chica que *juega con los hombres* sin que *jueguen con ella*, la chica atractiva que no se enamora y que es capaz de engañar a un hombre. En otras palabras, es la chica que haría al hombre desprevenido lo que supuestamente

el hombre, en su inexorable llamado de *macho*, hacía a las chicas de su casa: burlarse de ellas. Es cierto que percibimos mucho ruido alrededor de esta concepción, y que para algunos chicos una jugadora no es más que la chica movida tradicional. Pero la mayoría de los jóvenes intentó diferenciar a la *jugadora* de, por ejemplo, la *ruca*, la chica arribista de sectores populares que está dispuesta a intercambiar compañía o juegos sexuales a cambio del acceso a espacios o niveles de consumo que normalmente le son ajenos, que es percibida como vulgar y que es normalmente despreciada por todo ello en el discurso de los sectores medios. La *jugadora*, en cambio, es un par social que no necesariamente tiene sexo pero aún así (o, tal vez, justamente por ello) tiene un poder inusual en las interacciones con varones, pudiendo invertir los papeles en el relato tradicional del amor romántico.

En este sentido, en el plano afectivo posiblemente se está experimentando una brecha cultural importante entre las expectativas masculinas y estas cada vez más frecuentes prácticas femeninas: Muchos varones, particularmente en el sector medio, muestran desconcierto y angustia frecuentes frente a la emergencia de nuevas femineidades que no se ajustan a la imagen que ellos siempre tuvieron acerca del papel de las mujeres.

Otro hallazgo de interés es que la importancia de la virginidad femenina se relativiza, principalmente en los sectores medios y cuando media un vínculo amoroso. La mayoría de los participantes, particularmente en el grupo de jóvenes adultos, expresa que dicha virginidad es deseable, pero no imprescindible en una compañera.

En cuanto a la sexualidad de los hombres, se evidencia que la distinción fundamental entre quienes son biológicamente hombres es aquella entre varón y homosexual (no varón). Los *varones* que resultan objeto de tipologización son usualmente casos extremos (*depravados*, *lornas*, *interesados*). Entre los no-varones destacan quienes pueden confundir (pasar como *varones*). Este riesgo de confusión es crecientemente preocupante para muchos jóvenes pues sienten que pueden estar compartiendo muchos espacios masculinos tradicionales con hombres que eventualmente pueden intentar avances sexuales con ellos, y no sólo en un rol pasivo. Sin embargo, en sectores populares urbanos, particularmente los llamados *criollos pobres*, estos temores coexisten con modelos según los cuales siempre hay "homosexuales" dispuestos a pagar por sexo a los *varones*, y que el participar de ello -en el rol de hombres- es legítimo y no cuestiona su virilidad.

Finalmente, la emergencia de sexualidades masculinas alternativas es menos obvia. Se evidencia, sin embargo, una creciente defensa y respeto de las opciones personales y del derecho de elegir, así como el efecto social de la epidemia de SIDA sobre la prescripción tradicional de la iniciación sexual forzada en los prostíbulos.

Conocimientos en salud sexual

Con la aplicación de una encuesta a 1.218 jóvenes (divididos en cuatro grupos, por edad y género), en una segunda etapa de la investigación mencionada se midió un conjunto amplio de variables que incluyeron una escala de conocimientos en cuatro áreas de sexualidad y salud reproductiva: reproducción y contracepción; SIDA; ETSs; y sexualidad. Cada subescala incluía cuatro ítems relativos a información considerada crítica en cada área. Los puntajes por subescala, así como en la escala total, fueron comparados entre los cuatro grupos, analizándose los efectos del género, el grupo etario, el nivel socioeconómico, y la interacción estadística entre género y grupo etario (ver Cuadro 2).

Cuadro 2. Conocimientos en salud sexual por sexo, edad y nivel socioeconómico

Variable (Rango)	Adolescente		Jóvenes adultos		Total (1.218)	Efecto de sociodemografía (valores p) /a)			
	Varones (309)	Mujeres (302)	Varones (308)	Mujeres (299)		Género	Gr Etario	NSE	Inter. G-Geb
Escala de información en salud sexual									
Reproducción (0-4)	1,1	0,8	1,7	1,4	1,2	***	***	***	ni
SIDA (0-4)	2,3	2,4	2,5	2,6	2,5	**	*	***	ni
ETSs (0-4)	1,7	1,1	2,1	1,9	1,8	**	***	***	ni
Sexualidad (0-4)	1,2	1,8	1,1	2,1	1,7	***	***	***	ni
TOTAL (0-16)	6,3	6,6	8,1	8,0	7,2	ns	***	***	ni

(a) Se muestra los valores de p asociados con los coeficientes de la regresión múltiple. La notación es: ns=mayor de .05; *=menor de .05; **=menor de .01; ***=menor de .001; ni=término de interacción no incluido en el modelo final en tanto su valor de p asociado no fue significativo en un modelo pre-final

(b) Interacción entre los efectos del género y el grupo etario.

Los puntajes fueron en general mayores en los grupos de jóvenes adultos (comparados con los grupos de adolescentes), y también se encontró una asociación positiva entre puntajes de conocimientos y nivel socioeconómico tanto para la escala general como para las subescala.

El efecto del género planteó un hallazgo de interés: los puntajes fueron mayores para los varones en las subescalas sobre reproducción/contracepción y sobre ETS, mientras lo fueron para las mujeres en las de SIDA y sexualidad. Probablemente a consecuencia de la suma de los efectos en estas subescalas, no hay asociación entre puntaje global y género. De aquí, entonces, concluimos que, probablemente por socialización diferenciada o experiencias diversas, los hombres y las mujeres adquieren información de manera distinta sobre los varios aspectos de la salud reproductiva.

El cuadro anterior también muestra que los puntajes en la subescala de SIDA fueron mayores a los demás. Aunque las cuatro subescalas no son necesariamente comparables, ello sugiere que en la última década la difusión de información técnica sobre SIDA puede haber sido más agresiva o más eficiente que sobre otras áreas de salud reproductiva.

Niveles de experiencia sexual y uso de protección

Para caracterizar aún más plenamente a esta población, convendría aquí mostrar los datos autorreportados de experiencia sexual (ver Cuadro 3a.). Como se ve, hay notable diferencia entre el nivel de experiencia sexual de los varones y el de las mujeres, en ambos grupos de edad. Mientras en las mujeres fluctúa entre 15 y 58%, entre los hombres varía entre 52 y 91%. La edad mediana de iniciación sexual en los varones fue de 16 años, mientras en las mujeres fue de 22.

Otro hallazgo importante es la frecuente experiencia de al menos un contacto homosexual en la vida, particularmente en los varones (15 y 13%, según grupo de edad), así como el hecho de que la mayor parte de éstos se hayan dado entre varones que también han tenido o tienen parejas sexuales mujeres.

Cuadro 3a. Experiencia sexual de los participantes según sexo de pareja

	Adolescentes		Jóv. Adultos		Total (1.218)
	M	F	M	F	
	%	%	%	%	
Experiencias sexuales con otras personas					
Cualquier experiencia	52,1	15,4	91,2	57,9	54,4
Sólo heterosexual	36,6	12,9	77,9	53,5	45,3
Sólo homosexual	5,2	2,6	0,3	0,7	2,2
Ambas	10,4	0,3	13,0	3,7	6,9
Ninguna	47,9	84,1	8,8	42,1	45,6

Por otro lado, el Cuadro 3b. nos muestra la frecuencia de uso de precauciones en las experiencias heterosexuales de estos jóvenes. Se observa una interesante interacción estadística entre género y grupo etario para el uso de condón en el primer coito, según el cual las adolescentes lo habrían utilizado más que los adolescentes, mientras los jóvenes adultos lo habrían hecho más que las jóvenes adultas. No hay diferencia entre los dos grupos de varones, mientras que entre las mujeres las adolescentes lo habrían empleado más. Creemos que la diferencia entre las mujeres podría resultar de una combinación del efecto de una tendencia secular a un mayor uso en la generación más joven, por un lado, y por el otro de un mayor uso en las mujeres que se inician más jóvenes en relación a las que se inician a mayor edad.

Las mujeres reportan un empleo consistente de contracepción mucho mayor que los hombres, mientras los hombres reportan emplear condones consistentemente más que las mujeres, lo que no sorprende por las implicancias relacionales de la negociación del uso de condón en tanto método masculino.

Cuadro 3b. Precauciones en experiencias heterosexuales

	Adolescente		Jóvenes adultos		Total (1,218)	Efecto de sociodemografía (valores p) /a)			
	Varones (309)	Mujeres (302)	Varones (308)	Mujeres (299)		Género	Gr Etario	NSE	Inter. G-Geb
Tuvo relaciones heterosexuales (%)	47,0	13,2	90,9	57,2	52,2	-	-	-	-
Usó condón en una exper heterosexual%(c)	5,9	32,5	22,1	11,8	20,8	**	**	ns	*
Usó contraceptivos en todas las experiencias sexuales (%)	30,7	43,6	40,	52,4	41,5	**	*	ns	ni
Usó condones "siempre" en sus experiencias heterosexuales (%)	12,8	7,5	13,6	7,3	11,4	*	ns	*	ni

(a) Se muestra los valores de p asociados con los coeficientes de la regresión múltiple. La notación es: ns=mayor de .05; *=menor de .05; **=menor de .01; ***=menor de .001; ni=término de interacción no incluido en el modelo final en tanto su valor de p asociado no fue significativo en un modelo pre-final

(b) Interacción entre los efectos del género y el grupo etario.

(c) Entre personas con experiencia heterosexual.

Embarazo, anticoncepción y aborto

El Cuadro 4. muestra la frecuencia de experiencias de embarazo no deseado en esta población. Entre los adolescentes, 7% de los varones y 28% de las chicas con experiencia sexual refirieron haber experimentado o generado uno, mientras entre los jóvenes adultos las cifras fueron mayores (19 y 43%, respectivamente). Adicionalmente, uno de cada seis adolescentes varones ignoraba si había generado alguna vez un embarazo no deseado.

Por otro lado, la resolución de los embarazos no deseados ocurrió más frecuentemente a través del parto (39%) o de un aborto (32%). Entre las adolescentes estas dos vías tuvieron igual frecuencia, mientras entre las jóvenes adultas el parto dobló en frecuencia al aborto inducido. Entre los varones de ambos grupos, el aborto inducido es referido como la vía más frecuente de término de embarazos de sus parejas de los que ellos tienen conocimiento, habiendo ocurrido en 36% de los casos entre adolescentes y 45% de aquéllos entre jóvenes adultos. En consecuencia, el aborto inducido es una experiencia muy frecuente en esta población.

Cuadro 4. Sujetos que reportaron embarazos no deseados (en ellos o sus parejas), y de resolución de las mismas

	Adolescentes		Jóvenes Adultos		Total (1.218)
	V %	M %	V %	M %	
Experiencia de embarazo no deseado					
- Entre todos los sujetos	3,6	3,7	16,9	24,5	13,0
- Entre sujetos con experiencia heterosexual	6,9	27,5	18,6	43,1	22,8
No saben si alguna vez dejaron a alguien embarazada					
- Entre todos los sujetos	7,6		6,0		
- Entre sujetos con experiencia heterosexual	16,2		6,6		
Resolución de embarazos no deseados (a)					
- Pérdida espontánea	18,2	54,5	9,8	15,3	16,6
- Aborto inducido	36,4	18,2	45,1	25,0	32,4
- Parto	9,1	18,2	31,4	52,8	39,3
- El embarazo continúa	9,1	9,1	11,8	6,9	9,0
- No sabe/no responde	27,3	0,0	2,0	0,0	2,1

(a) Entre quienes reportaron embarazos no deseados

El estudio cualitativo ofrece información que permite entender cómo estas experiencias son vividas por los jóvenes. En tal sentido, en él se encontró que el embarazo no deseado (END) es percibido como una experiencia cercana y común en todos los grupos. En cuanto a sus efectos, los varones parecen considerar que pueden ser devastadores para los planes de los padres pero también para el niño no deseado. El END se convertiría en una “barrera” en la vida del joven que lo obligaría a “sacarse la mugre”, mientras para la joven sería una “deshonra”. Algunos opinan que las chicas “pierden más” que los varones en este contexto.

Las tendencias irían en la dirección de considerar la responsabilidad anticonceptiva en la pareja como de ambos. Por otro lado, el riesgo de embarazo se ve como preocupación fundamentalmente con la pareja estable; con chicas vistas como *jugadoras* habría menor responsabilidad pues ellas sabrían cómo cuidarse del embarazo; los riesgos con ellas son otros (ETS/SIDA). Incluso involucrarse con mujeres *recorridas* sería una forma de prevenir el END. Aquí, sin embargo, parecía hacerse la salvedad de que un tipo especial de mujeres con experiencia, las *tramosas*, podrían intentar embaucarlos con un embarazo que los atara.

“Yo soy de la idea de que si se va a tener relaciones, tanto el hombre como la mujer, deben de cuidarse; la responsabilidad debe ser compartida” (Grupo Focal [GF] Jóvenes Adultos [JA] Sector Medio [SM]).

“Cuando sale embarazada o te enteras de que ha salido embarazada, el chico comienza a sentirse un poco fuera de sí, de su sitio, porque... cómo le podría decir, se siente preocupado, desesperado también...” (GF, ESC, SP).

"A una 'jerma' no la había visto desde hacía tres meses; me la encuentro y le digo 'qué ha sido de tu vida'. Ella me dice, 'oye, me he hecho un jalón'. Como ha sido un vacilón para mí, pudo haber tenido otros vacilones. Ella alegaba que había sido mío, pero no me reclamó; se dio cuenta de que era un vacilón y ella tenía la culpa" (GF, JA Sector Popular [SP]).

"Las jugadoras ya saben, se saben cuidar. Si ella se cuida, nosotros ya no usamos nada, ni condón; además, así no más es más rico" (GF, Escolares [ESC] SP).

"Uno de adolescente siempre está preocupado cuando quiere tener relaciones. Está pensando: 'Si lo hago, de repente la lleno, ¿y? ¿qué será de mí? De repente mis padres me botan de la casa, voy a tener que trabajar'... Es un tipo de presión que se da en casi todos los hogares" (GF, JA, SM).

En cuanto a métodos anticonceptivos, el condón parece ser más señalado en sectores medios, mientras en sectores populares se menciona también píldoras, óvulos, abstinencia periódica, retiro, Norplant, inyectables y hasta sexo anal. Pese a que son conocidos, su empleo parece ser pobre.

El condón es visto como obstáculo para la experiencia de placer, aunque se reconoce su utilidad contra las ETS y el SIDA. Esta protección contra las enfermedades, ventaja exclusiva del condón, es entendida erróneamente por algunos como una virtud de todos los contraceptivos, lo que señala un serio problema de información preventiva en un subgrupo de jóvenes. Por otro lado, por su capacidad preventiva de infecciones, el condón es visto como más apropiado para empleo con parejas casuales, mientras otros anticonceptivos serían mejores con parejas estables.

"Nosotros a veces nos cuidamos con el método del ritmo, vemos sus días fértiles" (GF, JA, SP).

"Debes tener cuidado con la chica con la que vayas a meterte, tienes que tomar tus precauciones, que tome sus pastillas. También hay inyecciones" (GF, JA, SP).

"El método del norplant consiste en cinco cápsulas de plástico que se insertan en el brazo de la mujer, mediante una pequeña operación; (son como) balines que se insertan" (GF, JA, SM).

"Sí se usa métodos anticonceptivos. O sea, me imagino, porque creo haber visto en la tele, no sé dónde más, lo más común es el condón, que te lo pones y dejas un espacio... cuando lo hicimos no me acuerdo, creo que no lo teníamos presente..." (Entrevista individual [EI] ESC, SM).

En torno al aborto se observan puntos de vista divididos. Lo más común sería aceptarlo por problemas de salud de la madre o el niño, y en segundo lugar por una violación. Menos aceptable por muchos sería procurar un aborto simplemente por un embarazo involuntario, incluso en el contexto de una reflexión sobre sus futuras consecuencias en el niño indeseado; así como por la existencia de problemas económicos en los padres o conflictos con sus metas de desarrollo personal. Resulta interesante que algunos jóvenes reconocerían en las mujeres mayor autoridad para decidir sobre el aborto, en tanto ellas experimentarían la mayor parte de las consecuencias de un embarazo no deseado.

“Si mi enamorada saliera embarazada, para recurrir al aborto, depende si ella quiere o no quiere. O sea, ella es la más perjudicada; debe ser ella, no tanto yo, o sea, a mí también me va a perjudicar, pero menos. La que va a llevar 9 meses va a ser ella, ella es la que va a dar a luz, y es ella la que lo va a tener, se quedaría con ella entonces” (EI, ESC, SM).

“El aborto es malo, es una vida la que se está matando. Es un ser humano. Es un crimen, se está violando los derechos humanos” (GF, ESC, SP).

“Yo estoy a favor del aborto. La peor cosa es que los padres no deseen tener al hijo. Puede ser toda una vida de sufrimiento para el chico” (GF, JA, SM).

“Yo no estoy a favor del aborto. Si tú has querido tener relaciones sexuales has debido pensar que también puedes tener un hijo, tienes que haber pensado todo lo que involucra el tener relaciones. Si te has cuidado y te ha fallado, mala suerte, pues” (GF, JA, SM).

“Si yo tengo algo con una chica y sé que ella va a salir en estado, y yo sé que no voy a poder, yo sigo pa’ adelante como pueda, no me gustaría que ella aborte” (GF, JA, SP).

“El aborto es un crimen. Si no deseas tener un hijo, ¿por qué no cuidarse?” (GF, JA, SP).

ETS/SIDA y sexo seguro

El Cuadro 5. nos muestra que el reporte de síntomas y/o diagnósticos de ETS previos es alto en la encuesta (18% de sujetos con experiencia sexual), y es mayor en los jóvenes adultos. En esta encuesta, inmediatamente después de la entrega del cuestionario se solicitó a los participantes aceptaran la toma de muestras de sangre para la ejecución de exámenes serológicos para tres ETS: la infección por VIH, la sífilis y la hepatitis B, aunque ésta última es también transmitida importantemente por vía parenteral. Encontramos que la infección por VIH fue un evento raro: sólo un joven adulto varón resultó positivo al examen. Por otro lado, 5% fueron

positivos al virus de la hepatitis B, aunque en muchos casos éste podía haber sido transmitida a través de una transfusión sanguínea, pues varios pacientes tenían el antecedente y la positividad al virus de hepatitis B es también bastante común en la población. Finalmente, las tasas de infección por sífilis (1%) recalcaron que ésta es una población al menos parcialmente expuesta a un conjunto de riesgos sexuales.

Cuadro 5. Sujetos que reportaron síntomas o diagnósticos de ETS, o que tuvieron serología positiva a VIH, hepatitis B o sífilis.

	Adolescentes		Jóvenes Adultos		Total
	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres	
	(309)	(302)	(308)	(299)	(1.218)
	%	%	%	%	
-Experiencia de síntomas o diagnósticos de ETS					
-Entre todos los sujetos	4,2	1,6	17,6	15,1	9,6
-Entre los sujetos con experiencia sexual	8,1	10,4	19,3	26,0	17,7
-Seropositivos al VIH (a)	0,0	0,0	0,5	0,0	0,1
-Seropositivos a HBVc (a)	3,3	4,6	7,7	5,2	5,1
-Seropositivos a sífilis (a)	0,0	2,1	2,4	0,5	1,2

(a) Entre quienes proporcionaron muestras de sangre para serología.

En el estudio cualitativo se apreció que los jóvenes varones consideran tener información mayormente amplia sobre el SIDA, dada la presencia del tema en los medios.

Se dice que se conoce los riesgos existentes, pero algunos testimonios vertidos en grupo o individualmente sugieren un intento por olvidarlos en algunos jóvenes. No hay una construcción clara sobre riesgos, pero algunos participantes sostienen que han cambiado sus conductas desde que el SIDA existe.

El SIDA es aún considerado un problema ajeno al contexto de la pareja heterosexual estable, y mayormente asociado a sexo casual, o, más aún, a sexo con prostitutas y homosexuales. Aunque las *jugadoras* serían suficientemente desconfiables, lo que haría razonable protegerse en relaciones con ellas; se resalta también que por ser 'conocidas', algunos jóvenes en grupos de sector popular no usarían condón con ellas.

El condón se utiliza con poca frecuencia, por el mito de que disminuye el placer. En cambio, los jóvenes dicen utilizar estrategias alternativas, tales como el discriminar parejas "saber con quién se meten". Finalmente, sostienen, "de algo hay que morir", aunque "la hierba mala nunca muere".

El “sexo anal” es visto como sucio y asociado a infecciones, pero también como posiblemente más placentero, porque se trataría de “un conducto estrecho”, cuando existe una representación hegemónica sobre mayor presión sobre el pene durante el coito resultante en mayor placer. Las posturas frente al sexo anal varían entre la de descalificación total -asociándolo a la “depravación”- hasta la permisión con parejas con las que existen vínculos débiles -no con la enamorada- o, en todo caso, de acuerdo al tipo de relación que se establece con la enamorada -si ella quiere y hay conocimiento mutuo-.

“[Mi papá me dice] ‘Las prostitutas te pueden contagiar, pero puedes utilizar preservativo, puedes tomar tus precauciones’” (GF, ESC, SP).

“Estuve con mi enamorada; ella me decía: ‘¿qué pasaría si cuando nos casamos nos damos cuenta de que tú, en tus relaciones anteriores, has contraído SIDA?’ Yo le digo ‘¿qué pasaría si tú, como has tenido anemia y te han hecho transfusión de sangre, te han transmitido el SIDA?’ (claro que eso fue hace mucho tiempo). Hemos acordado los dos que si eso ocurriese seguimos para adelante no más. Para que eso no se dé nosotros nos cuidamos” (GF, JA, SM).

“Desde que apareció el SIDA mi sexualidad ha cambiado. Creo que ya estamos grandecitos y sería una falta de información grande que nosotros al estar con una chica no nos cuidemos” (GF, JA, SM).

“Había un ‘pata’ en el barrio que era bien desbandado. Se acostaba con una, con otra, encima era drogo. Se metía con forajidas. La última tenía 18 años, era bien bonita, bien guapa, él la contagió, primero murió él y después ella” (GF, JA, SP).

“En esta época tú sales con una chica, y esa chica no sólo sale embarazada sino que también puede estar con SIDA” (GF, JA, SP).

“La gente usa condón dependiendo de dónde lo haga y con quién lo haga. Si es su esposa o si es otra hembrita” (GF, JA, SP).

Actitudes hacia las ETS/SIDA

En otro estudio nuestro (Cáceres y otros 1997), una encuesta domiciliaria diagnóstica de la situación de los jóvenes de tres distritos en Lima, realizada con 800 jóvenes entre 15 y 24 años en 1996, se encontró también actitudes favorables en lo relativo a ETS/SIDA y sexo seguro (ver Cuadro 6.). En general, son pocos los que disminuyen la importancia de las ETS o minimizan su riesgo de adquirir el VIH. Se plantea una posición asertiva en cuanto a la posibilidad de convencer a la pareja para usar condón y acerca de la utilidad del uso consistente del condón,

aunque sólo una minoría concuerda con la afirmación de que sería capaz de usar condón siempre. Por otro lado, es minoritaria la postura de quienes irían a un servicio de salud sexual y reproductiva para jóvenes.

Cuadro 6. Personas a favor/muy a favor de afirmaciones sobre ETS/SIDA/Sexo Seguro

	Adolescentes		Jóvenes adultos		Total
	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres	%
	%	%	%	%	%
· <i>Creo que sólo hay sexo de verdad si hay relaciones con penetración.</i>	38,1	20,6	31,9	32,4	30,7
· <i>Las enfermedades contagiadas por el sexo son inofensivas</i>	3,8	10,0	4,5	7,2	6,4
· <i>Siento que es casi imposible que yo me contagie de SIDA alguna vez</i>	18,1	15,3	15,9	17,7	16,8
· <i>Para poder cuidarse bien hay que hablar claro sobre sexo con la pareja</i>	94,8	97,2	96,5	97,1	96,4
· <i>Vale la pena usar condón siempre</i>	73,4	65,6	69,7	66,1	68,7
· <i>Yo podría convencer a mi pareja para usar condón en las relaciones sexuales</i>	73,8	70,3	83,6	73,3	75,2
· <i>Nada podría hacer yo para evitar contagiarme con el virus del SIDA</i>	13,8	22,4	12,0	25,2	18,4
· <i>Yo puedo acostumbrarme a tener rel. sexuales usando condón siempre</i>	48,1	37,8	43,3	40,0	42,0
· <i>Si tuviera problemas sobre asuntos sexuales, sería difícil para mí ir a un servicio para jóvenes</i>	24,8	33,5	24,4	28,1	27,7

Los jóvenes y los servicios de salud reproductiva

También del estudio mencionado, el Cuadro 7. nos sugiere que una proporción alta de jóvenes ha percibido la necesidad de atenderse en un servicio de salud reproductiva en el pasado, siendo los tipos de servicio más frecuentemente necesitados en todos los grupos, los de orientación vocacional (50%), orientación en sexualidad (44%), orientación psicológica (39%) y ETS/SIDA (37%). Entre los adolescentes y jóvenes varones la orientación y servicios en ETS/SIDA desplazaron del segundo lugar a la orientación psicológica, sugiriendo mayor frecuencia de exposición personal a contextos que crean necesidades vinculadas a ETS/SIDA.

Cuadro 7. Necesidad percibida de atención en un servicio de SSR en el pasado

	Adolescentes		Jóvenes adultos		Total
	Varones %	Mujeres %	Varones %	Mujeres %	
El/ella sintió necesidad de atenderse para:					
Orient. Psicológica	24	54	33	44	39
Orient./serv. en P.F.	9	26	22	35	23
Orient. Vocacional	38	54	52	55	50
Orient. en sexualidad	34	46	44	52	44
Orient. de pareja	14	32	28	39	28
Orient./comunic. fam.	17	46	26	39	32
Or./serv.en ETS/SIDA	32	35	39	41	37
Diagn. del embarazo	11	17	25	31	21
Ginecología	3	28	15	46	23
Prev. consumo drogas	23	24	23	22	23

Cuadro 8. Experiencia en servicio para jóvenes y opiniones

	Adolescentes		Jóvenes adultos		Total %
	Varones %	Mujeres %	Varones %	Mujeres %	
Ha acudido alguna vez a institución de servicios para jóvenes	6,2	8,1	10,5	7,6	8,1
Sine-qua-non de un servicio para jóvenes					
Gente joven	11	16	11	11	12
Buen trato	10	13	7	6	9
Buena ubicación	1	0	2	1	1
Diversos servicios	36	35	31	44	36
Profesionales preparados	8	15	13	17	13
Atención gratuita	1	0	2	0	1
Otros	21	23	25	18	22
Iría a un servicio para jóvenes					
Sí	62	71	72	82	72
No/no sé, porque:					
Soy tímido	2	1	1	2	2
Prefiero a mis familiares	10	8	5	5	7
Me da vergüenza	4	3	1	1	2
No conozco ninguno	4	3	3	2	3
Otra razón	9	11	12	3	8
Opinión sobre razones de baja demanda de servicios de SSR Adolescente					
Temor	35	26	28	23	28
Desconocimiento	10	16	19	25	17
Vergüenza	29	38	24	34	31
Desconfianza	3	5	4	4	4
Autosuficiencia	7	3	8	3	5

Finalmente, el Cuadro 8, nos muestra que la experiencia de uso de servicios es relativamente baja: 8% en general, sin mayor diferencia por género, y con cierta tendencia a un uso mayor entre jóvenes adultos. Preguntados acerca de lo que considerarían la característica esencial de un servicio para jóvenes, los participantes dieron respuestas muy variadas. La más frecuente fue la de una diversidad de servicios ofrecidos concurrentemente. En segunda instancia hubo un par de respuestas algo contradictorias: gente joven, por un lado, y profesionales con experiencia, por el otro, sugiriendo esto que las necesidades son heterogéneas o que ambos tipos de agente deben estar disponibles. El buen trato también es visto como importante.

Acerca de si irían a un servicio para jóvenes en caso de necesitarlo, las tres cuartas partes afirmaron que sí lo harían, aunque las tasas fueron mayores entre las mujeres y en el grupo mayor en edad. Entre quienes lo negaron, la respuesta más frecuente fue la de que preferían buscar apoyo en sus familiares, aunque otros recalcaron que no conocían ningún servicio o manifestaron sentir vergüenza. Finalmente, preguntados por la forma en que ellos explicarían la baja demanda en los servicios de SSR para jóvenes, ellos mencionaron la "vergüenza" en primer lugar, el "temor" en segundo lugar, y el "desconocimiento" en tercer lugar.

En resumen, es importante subrayar la gradiente entre necesidad percibida, conocimiento de servicios y uso real de servicios (de salud sexual y reproductiva para jóvenes). Un 32% conocía al menos uno, siendo mayores las proporciones entre las mujeres y en el estrato mayor en edad. Muchos manifestaron haber sentido, al menos una vez, la necesidad de recibir atención en distintos temas de salud sexual y reproductiva, sugiriendo que la demanda potencial es alta. Sin embargo, y en conexión con su mediana tasa de conocimiento de servicios, revelaron sólo en un 8% haber asistido a un servicio en el pasado.

Resumen y conclusión

Los datos aquí presentados sobre construcciones de género y salud reproductiva entre jóvenes varones de Lima nos permiten plantear que, en primer lugar, los modelos identitarios actuales llevan implícita una interrogación acerca del machismo tradicional y de la inequidad de género como problemas a enfrentar. Un abundante intercambio discursivo entre varones acerca de interacción con chicas se convierte en un espacio fundamental de legitimación de identidades masculinas, fuera de permitir la estratificación por niveles de prestigio y garantizar, también, el "aprendizaje" de los menos experimentados. En este espacio, las tipologías acerca de chicas constituyen una taquigrafía cultural que valora diferencialmente a las chicas del entorno según el tipo en el que son encasilladas. Dicha valoración diferencial, no sólo involucra la adecuación de estas chicas para distintas formas de relación con ellas, sino que tiene además consecuencias directas en las representaciones sobre contextos de salud sexual que de estos tipos se desprenden.

Por otro lado, rasgos tradicionales como la importancia de la virginidad aparecen diluidos, y se reconoce la ganancia de espacios por parte de las mujeres y el surgimiento de femineidades alternativas a las tradicionales, más autónomas y agresivas en el plano sexual, sin ello conllevar pérdida de prestigio, lo que causa desconcierto y angustia. Aunque la homosexualidad masculina continúa siendo el límite hegemónico de la categoría "varón", se aprecia un creciente respeto por opciones alternativas.

En el plano de la salud reproductiva, apreciamos diferencias heterogéneas en áreas de conocimiento según género, las que nos sugerían socialización y experiencias diferenciadas. El embarazo no deseado fue una experiencia bastante común en el grupo, y representa una preocupación central en los jóvenes varones, particularmente con aquellas parejas con las que existen vínculos fuertes, en las que la anticoncepción suele ser vista como responsabilidad compartida. Con parejas ocasionales, la responsabilidad es asignada a la mujer, que tendría la habilidad necesaria gracias a su experiencia previa, siendo en este caso la prevención de ETS/SIDA una preocupación algo mayor, que no siempre los persuade de utilizar condones. No obstante, el riesgo de ser "estafado" por una chica que busque secretamente un embarazo para forzarlos a una unión permanente está siempre en su conciencia. Vimos que el conocimiento de anticonceptivos es bastante mayor que su uso consistente y correcto, y que el aborto es bastante común, aunque en el discurso su aceptabilidad varía de modo importante entre el rechazo casi absoluto y la aceptación pragmática.

El SIDA y las ETS no son, según la evidencia serológica, problemas de importancia explosiva en este grupo, aunque están presentes en él. Prácticamente no hay preocupación acerca del SIDA en el espacio de la pareja estable, asumiéndose tácitamente que la nobleza del vínculo elimina un riesgo que simbólicamente se asocia a contactos de menor estatuto moral. Sin embargo, incluso en el espacio de las relaciones ocasionales, se regatea lo necesario del empleo del condón a partir de la confianza y de elaboraciones fatalistas o de la proclamación lúdica de supuestas inmunidades, lo que ocurre porque el condón, tal vez más en el espacio del mito que en el de la experiencia, es representado como mutilador del placer. Se conoce sobre casos y muertes por SIDA en el medio cercano, aunque todavía se percibe esta enfermedad como propia de grupos depositarios de grandes marcas sociales.

Finalmente, se evidenció una gradiente notoria entre quienes habían sentido necesidad de utilizar un servicio de salud reproductiva, quienes conocían uno de estos servicios, y quienes alguna vez los habían utilizado, lo que sugería problemas en la difusión de la existencia de servicios y también problemas en la calidad de la oferta y en la motivación de conductas más activas en el ámbito sanitario por parte de esta población. Las diferencias entre hombres y mujeres a este respecto (con presencia masculina mucho más baja) sugieren no sólo posibles disimilitudes en experiencias concretas, sino también, probablemente, discrepancias en las autorrepresentaciones de estos jóvenes como potenciales clientes de un servicio de

salud reproductiva, es decir, como individuos que pueden tener “necesidades de salud reproductiva”.

Creemos que las transformaciones en los modelos tradicionales, por una parte, así como el creciente interés en cuestiones de salud sexual, en el contexto de una alta frecuencia de problemas concretos de la misma, por otra, constituyen una coyuntura favorable para el desarrollo de programas que puedan mejorar la oferta y educar la demanda de servicios de salud reproductiva, así como apoyar en el desarrollo de mejores respuestas individuales y sociales a los problemas tradicionales de esta dimensión de la vida, y acompañar las mismas transformaciones de la masculinidad hegemónica para mejorar la calidad de la vida de los hombres y las mujeres.

REFERENCIAS

- Cáceres C. (1996) “Sexual cultures and Sexual Risk among young people in Lima”, Doctoral dissertation, University of California at Berkeley, Berkeley.
- Cáceres C., C. Cabezudo, O. Jiménez, R. Valverde y G. Pérez Luna (1997) “Salud sexual en una Ciudad Joven: Evaluación de una intervención comunitaria en salud sexual y reproductiva del adolescente”, Informe final, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima.

ALGUNAS PROPUESTAS ANALÍTICAS PARA INTERPRETAR LA PRESENCIA DE LOS VARONES EN LOS PROCESOS DE SALUD REPRODUCTIVA¹

Juan Guillermo Figueroa Perea

En los modelos analíticos que relacionan los dinanismos de la salud y la reproducción, las mujeres han sido la principal población de referencia; son ellas a quienes regularmente se refieren los estudios sobre los riesgos de la reproducción y las beneficiadas, junto con los hijos, de los cambios en los patrones reproductivos sobre los cuales se ha pretendido influir. A los varones² se les interpreta como actores secundarios que condicionan la salud de las mujeres y de los hijos, a la par que otras características de las mujeres, de los servicios de salud o del contexto socioeconómico. Recientemente se ha reconocido la necesidad de desarrollar propuestas analíticas con el fin de pensar a los varones como seres que se reproducen, al vincularse de múltiples formas con su cuerpo, su sexualidad y con los diferentes actores y normatividades sociales que van moldeando los procesos de especialización genéricas de varones y mujeres (Lagarde 1994), ya que a partir de ello definen las diferentes etapas de su comportamiento y sus procesos reproductivos.

Algunas de estas propuestas se han derivado del desarrollo analítico de categorías como salud reproductiva, la cual además de buscar evitar reduccionismos en la interpretación y estudio de la reproducción y la salud, pretende explicitar las dimensiones sociales de ambos dinanismos. Por ello, este trabajo tiene como objetivo desarrollar algunas vertientes analíticas para ubicar a los varones dentro de los procesos de salud reproductiva.

La salud reproductiva se circunscribe originalmente a cuatro elementos fundamentales: "que los individuos tengan la capacidad de reproducirse, así como de regular su fecundidad; que las mujeres tengan embarazos y partos seguros; que los resultados de los embarazos sean exitosos en cuando a la sobrevivencia y el bienestar materno e infantil; y que las parejas puedan tener relaciones libres del miedo a embarazos no deseados o a enfermedades" (Fathalla 1987; Barzelatto y Hempel 1990). En la Conferencia de Población y desarrollo celebrada en El Cairo en 1994 se enfatizó, además, la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y la libertad para decidir procrear o no, a la vez que se acordó que los

¹ Versiones previas de este documento fueron publicadas en Género y Salud. Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997 y en la Revista Cadernos en Saude Pública, Brasil 1998.

² Utilizo la palabra varones para distinguirla de hombre, pues esta última suele aplicarse como sinónimo de humanidad y de población masculina: prefiero exponerme a complicaciones en la redacción que utilizar términos que reproducen desigualdades de género.

derechos reproductivos incluyen entre sus componentes, el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud reproductiva; con ello surge una nueva posibilidad de repensar la presencia masculina en el ámbito de la reproducción.

Una de las posibilidades para explicitar la presencia de los varones en dichos procesos es identificar, dentro de los diagnósticos con los que se cuenta sobre salud reproductiva, cuáles son las ausencias y presencias de los varones que condicionan las consecuencias favorables o no para las mujeres y para los hijos y tratar de incidir sobre ello. Es decir, mejorar la presencia de los hombres sin variar necesariamente la interpretación de la población de referencia en el espacio de la reproducción. Ello puede hacerse sin cuestionar las relaciones de poder subyacentes a la vivencia masculina y femenina de la sexualidad y la reproducción, ya que incluso son frecuentes los modelos analíticos utilizados para el estudio de la reproducción en los cuales ocupan un papel marginal la sexualidad, las relaciones de poder y las identidades genéricas. Se trata de ver de qué manera los varones contribuyen a mejorar las condiciones de salud de las mujeres y de sus hijos durante el embarazo, parto y puerperio, así como en los procesos de regulación de la fecundidad y en la vivencia de otros eventos reproductivos, sin necesidad de modificar el objeto de estudio e intervención.

Una segunda posibilidad es incursionar en el carácter relacional, social y potencialmente conflictivo de la reproducción "sexualizada", al margen de buscar un equilibrio utópico, como a veces se tiende a pensar en la salud reproductiva. Ello implica reconocer momentos y formas de enfrentamiento entre hombres y mujeres, así como entre diferentes actores de la reproducción social, ubicándolos en contextos heterogéneos específicos, con el fin de evitar lecturas únicas y simplistas de un proceso tan complejo como el de la reproducción. Esta alternativa implica replantear el análisis de la reproducción como un proceso relacional y no como eventos aislados de hombres y mujeres, al mismo tiempo que recuperando la especificidad de unos y de otras.

No basta con reconstruir la participación de los varones en la salud de las mujeres, sino que es necesario imaginarlos como actores con sexualidad, salud y reproducción y con necesidades concretas a ser consideradas, tanto en la interacción con las mujeres, como en el proceso de construir su identidad masculina. Esta vertiente tiene la ventaja de explicitar procesos de exclusión en la definición de normatividades alrededor de estos dinamismos, a la par que en la interpretación disciplinaria de los mismos. Se ha visto, por ejemplo, que la demografía y la medicina, en tanto disciplinas que han estudiado la reproducción, no le han dedicado una especial atención al análisis del proceso reproductivo de los varones, al grado de que momentos reproductivos tan básicos como el embarazo, no son predicados respecto a la población masculina. Además, no existen indicadores para el estudio de la fecundidad que incorporen a los varones a pesar de ser uno de los tres elementos básicos de la dinámica demográfica. Con ello se han avalado normas sociales que identifican a la maternidad como un dinamismo central de la identidad

genérica de las mujeres, y que excluyen (con complicidad de los hombres) a los varones de los procesos reproductivos.

El otro componente del término salud reproductiva tiene que ver con la relación salud-enfermedad; las causas de muerte de los varones reflejan un proceso de exposición al peligro, muchas veces de manera deliberada e intencional, por lo que algunos autores han dado en clasificar a ese modelo de masculinidad como un factor de riesgo de su salud, la de las mujeres, la de los hijos y la de otros varones (De Keijzer 1992). En la contraparte, las causas de muerte de las mujeres reflejan una negación social e individual de sí mismas en cuanto al derecho a autocuidarse y prevenir situaciones que ponen en riesgo su salud, por asumirse como responsables de la salud de sus hijos y de su pareja antes que de la de sí mismas. En opinión de Basaglia (1984), las mujeres pueden ser consideradas como un "ser para los otros", mientras que la literatura sobre estudios de la masculinidad sugiere la posibilidad de imaginar al varón como un "ser que vive, a pesar de los otros", o bien un "ser que vive para sí mismo". Por ello, un proceso de interacción saludable entre los personajes que participan en la reproducción ofrece complejidades importantes y sugiere desfases que hay que trabajar teórica, analítica y prácticamente.

Otra dimensión que pretende explicitar la salud reproductiva es la sexualidad, enfatizando que una reproducción en condiciones saludables debe imaginarse paralela a una vida sexual satisfactoria. En el caso de los estudios sobre la mujer se ha encontrado un proceso de negar la propia sexualidad en términos de posibilidad de disfrute y de placer, de vivirla con culpas o en función del placer de los otros, mientras que los estudios sobre los varones muestran que algunas de las características de su sexualidad pueden ser la competitividad, la violencia, la homofobia y su vivencia como obligación y fuente de poder, entre otras.

En este sentido, algunos de los momentos a los que hace referencia la salud reproductiva encuentran importantes diferencias tanto en las expectativas sociales como en la interpretación y vivencia de varones y de mujeres. Por ello, al pensarlos en un mismo momento, se puede documentar un proceso de enfrentamiento en el cual se tiende a privilegiar la visión de una de las partes, precisamente por la historia de asumir responsabilidades de manera distinta. No obstante, buscamos utilizar la perspectiva de género como supuesto para esta reflexión, con el fin de imaginar los procesos en un sentido relacional, sin negar la dimensión del ejercicio del poder, pero evidenciando que ello tiene como supuesto la existencia de un ser libre sobre el cual se ejerce y que potencialmente puede reaccionar a dicha relación (Foucault 1988). Además, dicho poder es algo que se ejerce, no que se tiene y por lo tanto, implica relaciones de tensión permanentes que, de alguna manera, tienen que estarse validando con la participación de los involucrados en los diferentes momentos del ejercicio del mismo (De Barbieri 1992).

Por ende, proponemos repensar la sexualidad, la reproducción y la salud en términos de interacción, con el fin de tratar de construir referencias más claras

respecto a la población masculina. Nos apoyamos en las dos vertientes anteriormente esbozadas, es decir, la que privilegia lo que se sabe sobre salud reproductiva de las mujeres y trata de explicitar la presencia de los varones, y aquélla que trata de construir reflexiones sobre los varones en relación a los dinamismos a los que alude la salud reproductiva.

1. Repensando la presencia masculina en los diagnósticos de salud reproductiva

Existe amplia experiencia en la elaboración de diagnósticos de planificación familiar, de salud materno-infantil y en parte, de enfermedades de transmisión sexual, componentes todos ellos que han pretendido integrarse -entre otros- para darle forma a la salud reproductiva. Al margen de que algunos de estos diagnósticos a veces caigan en reduccionismos, lo que es indudable es que los indicadores utilizados en ellos dan cuenta de dinamismos que pueden ayudar a interpretar algunos procesos de salud-enfermedad en el ámbito reproductivo. Lo que no está resuelto es qué otros elementos faltan, ya que en muchos de dichos diagnósticos se ha ignorado la dimensión relacional de la sexualidad y la reproducción, además de la especificidad de mujeres y varones a lo largo de diferentes etapas de su vida.

En una propuesta para identificar necesidades de investigación en salud reproductiva, Lavín y Villar (1990) reconocen que el esquema analítico del que se parte, los supuestos para interpretar los fenómenos y la pertinencia de las acciones programáticas, definen y condicionan el tipo de acciones que se reconocen como necesarias para asegurar la salud reproductiva. La exclusión deliberada o no de los varones, así como los supuestos bajo los cuales se incorporan no son independientes de las acciones sociales construidas para trabajar por la salud en el ámbito reproductivo.

Recientemente se llevó a cabo un diagnóstico de salud reproductiva en México siguiendo la definición propuesta por la Organización Mundial de la Salud (OMS) (Langer y Romero 1995). A continuación ilustramos la forma en que se abordan algunos problemas de salud reproductiva en este documento y comentamos la posibilidad de ampliarlos recuperando algunos elementos de la población masculina. Lo utilizamos como recurso de reflexión sobre el conocimiento acumulado y no necesariamente como ejemplo de diagnóstico.

Las autoras analizan el *embarazo, parto y puerperio* en términos de los niveles de fecundidad y el tipo de atención prenatal y en el parto, a la vez que reconocen que no se cuenta con información sobre la calidad de la atención recibida por las personas que pasan por ese proceso. Sin embargo, lo que poco se menciona es que hace falta documentar el conjunto de saberes de las mujeres, que les dan poder para manejar estos eventos vitales, en especial cuando se enfrentan a modelos hegemónicos patriarcales que descalifican su interpretación. Hace falta también

investigar riesgos, satisfactores y temores masculinos asociados a estos eventos reproductivos, así como la negociación entre las personas que se reproducen.

Una de las distinciones que parecen más importantes en la definición sobre salud reproductiva, con el propósito de repensar la presencia de los varones, es aquella entre aparato, comportamiento y proceso reproductivo. Si se discute el equilibrio de la reproducción en función del aparato, es factible que se siga trabajando más en las mujeres, aun cuando los varones pueden presentar cierto tipo de problemas en su capacidad reproductiva. Sin embargo, pensada la reproducción en un espacio relacional, el comportamiento y proceso reproductivo hacen referencia a una visión dinámica de encuentros y desencuentros entre los participantes en dicho ámbito; con ello es más fácil la referencia a las dimensiones psicológicas y sociales de la reproducción, a las cuales se quiere aludir con una visión integral del término salud.

Las autoras discuten la *morbilidad y mortalidad maternas* y las evalúan a través de la incidencia de casos, si bien reconocen la falta de información sobre complicaciones agudas, problemas crónicos y enfermedades asociadas a estos procesos. A ello añadimos la falta de análisis e información sobre la percepción de las mujeres sobre su proceso de salud-enfermedad y el peso que en ello tiene su percepción de derechos ante los varones, además de la interpretación que tienen de los procesos depresivos que viven y que califican como naturalmente vinculados a la reproducción. Desconocemos si los procesos de control de la capacidad reproductiva han modificado el sentido de la integridad corporal de las mujeres, la forma de relacionarse con su cuerpo y la forma de revalorar su relación con los varones, al reconocerse con autoridad moral para acceder a los recursos (sociales y médicos) que les permitan ver por su salud. Hace falta documentar la percepción de los varones sobre las soledades vividas por las mujeres y sobre los eventos de enfermedad y muerte materna. A ello se añaden las estrategias que perciben como válidas, con el fin de contrarrestar estos eventos negativos, personal y familiarmente considerados.

Las autoras analizan el tema de *planificación familiar y preferencias reproductivas* como apoyo a ciertas estrategias de salud de las mujeres y los hijos. Los caracterizan a través del uso de métodos anticonceptivos, de su efectividad y de su modernidad, discuten los niveles de demanda insatisfecha (interpretada como las mujeres que declaran no desear más hijos y al mismo tiempo no usan anticonceptivos), analizan algunas razones del no uso de métodos anticonceptivos y destacan la oposición del varón. Paralelamente, comentan las diferencias entre la fecundidad ideal y la real, destacan la diferencia entre el uso de métodos por el varón y por la mujer y enfatizan la desproporción que existe entre ambas realidades. Esto lo argumentan en términos de responsabilidad centrada en las mujeres, poca participación de los varones y decisiones inequitativas en el espacio de la regulación de la fecundidad.

Sin embargo, el análisis integral de los procesos de regulación de la fecundidad no puede dejar de lado la lógica poblacional subyacente al uso de la metodología anticonceptiva, ya que si la reproducción es percibida como algo femenino, es confuso discutir los métodos usados por el varón. Es necesario analizar las causas de los embarazos no deseados como resultado de relaciones sexuales no deseadas, no buscadas y muchas veces impuestas por el varón, más que como un mero resultado de un uso no efectivo de métodos anticonceptivos. Hace falta documentar el sentido de la salud, la responsabilidad y los derechos reproductivos desde la especificidad de los varones, con el fin de darle más sentido a la discusión sobre su presencia en el ámbito de la reproducción y la anticoncepción. Para ello se requiere documentar el conocimiento de la realidad más cercana a dichas personas, como lo es su cuerpo, su sexualidad, su ser varón o mujer, su actitud ante el saber de los otros y el reconocimiento al saber qué tienen de si mismos, antes de imaginarlos regulando su fecundidad.

Es necesario discutir las consecuencias biológicas y sociales de las fallas de los anticonceptivos para mujeres y para varones, así como las relaciones de poder subyacentes al proceso reproductivo. Es necesario documentar los conflictos derivados del empoderamiento femenino asociado al control de su reproducción, explicitando lo que ello implica para su identidad genérica, más allá de reducir el análisis de las preferencias reproductivas a la difusión de métodos anticonceptivos para la eliminación de embarazos no deseados.

Las autoras discuten el contexto de las *enfermedades de transmisión sexual y del SIDA* en términos de su prevalencia por sexo, del uso del condón como medida preventiva y de una moral sexual que impide, en especial a las mujeres, el control y el cuidado de sus cuerpos. La discusión de las autoras confirma el poco conocimiento que se tiene sobre las consecuencias del ejercicio sexual de los varones, por la falta de seguimiento que se le da -a nivel individual y social- a muchas de sus prácticas coitales. Sin embargo, falta documentar las valoraciones sociales de la sexualidad en contextos específicos, más que limitarse a la constatación de los riesgos derivados de ciertas prácticas coitales. Hace falta documentar el conjunto de estigmas que se generan de diferentes valoraciones morales de la sexualidad, como la homofobia -asociada en parte a la construcción de la identidad masculina- y otros procesos de discriminación hacia aquéllos que se reconocen como "diferentes" en el ejercicio de su sexualidad. Es necesario reconstruir el proceso de adaptación, resistencia y transgresión de normas por parte de hombres y mujeres que tratan de replantear estereotipos femeninos y masculinos en el ámbito de la sexualidad, con el fin de contrarrestar la difusión de estas enfermedades.

Las autoras analizan el contexto del *cáncer cérvico uterino y mamario* en términos de los principales tipos de cáncer a los que se exponen las mujeres, en parte derivados de infecciones genitales y de la nula atención ginecológica, además de que mencionan la existencia de un "descuido de su salud" por parte de las mujeres.

Sin embargo, poco se ha documentado la cultura del respeto al desnudo como un factor que puede influir en que las mujeres no prevengan -como se quisiera- la exposición a dichas enfermedades; a ello se añade la masculinización de la práctica médica y el rechazo a la revisión de la mujer por parte de un varón que no sea su pareja. Poco se ha investigado la percepción que varones y mujeres tienen sobre el propio cuerpo, la forma en que "se ve por él", y el papel que tiene dentro de la práctica médica el respeto a la intimidad, así como al apoyo de los varones al velar por la salud del ser con quien se reproducen.

Las autoras abordan el tema del *aborto inducido* como una causa importante de mortalidad materna e insisten en lo incierto de las estadísticas sobre el tema, así como en los efectos que dicha práctica genera sobre la salud de las mujeres. Sin embargo, poco se ha investigado sobre las diferentes percepciones de varones y mujeres alrededor de esta problemática, más declarada como incidencia por los varones, pero menos avalada moralmente por los mismos. Hace falta construir un análisis de cómo la población -masculina y femenina- transforma y modifica normas morales -y legales- que contradicen sus posturas personales y cómo las adapta cuando coincide con sus costos de poder en las relaciones sociales.

Como algo novedoso, por no ser referencia frecuente en muchos diagnósticos de Planificación Familiar y Salud Materna Infantil, así como en los análisis que relacionan la salud y la reproducción, las autoras incorporan al diagnóstico algunos elementos de *violencia doméstica*, en particular hacia las mujeres; enfatizan elementos como la violación, la agresión y la violencia conyugal, así como el hostigamiento sexual y la violencia psicológica. Además, hablan del "ciclo de la violencia", ya que las mujeres que sufren violencia tienden a convertirse en golpeadoras de sus propios hijos. A pesar del avance que representa esta discusión, ello se enriquecería si pudieran documentarse elementos de cómo los varones viven su ser violento, qué papel juega la violencia dentro de la conformación social de su identidad genérica, cuál es su vivencia al tratar de modificar ciertos estereotipos -construidos a partir de elementos de poder, dominio y control- y qué elementos se han encontrado a partir de los grupos de varones que se han constituido para explorar su masculinidad y ayudarse a manejar su "ser violento".

Además de estos puntos, otros elementos importantes que enriquecerían un diagnóstico de salud reproductiva, sin partir necesariamente de los problemas clásicos de la lectura biomédica sino interesados en la presencia masculina, son los procesos sociales a través de los cuales se norma, se acompaña, se vigila, se interviene, se monitorea y se moldea el proceso reproductivo de varones y mujeres, considerando elementos de poder y desigualdad social; los procesos de inclusión y de exclusión de personas y grupos específicos en las normatividades sociales vinculadas con la salud y la reproducción; los procesos de negociación en la crianza de los hijos; la construcción social de la noción de derechos en la reproducción, tanto de mujeres como en varones; y la construcción de la paternidad y la

sexualidad como experiencia poco placentera para muchas mujeres y para un número poco conocido de varones.

Estas primeras propuestas surgen en coincidencia con un importante proceso de cuestionamiento que existe actualmente en relación a las expectativas diferenciales para varones y mujeres en el ámbito de la reproducción y la salud, así como al olvido u ocultamiento de la sexualidad. Un aporte relevante lo ha representado el movimiento feminista y dentro del mismo, la categoría de género, desarrollada como un cuestionamiento de la vivencia de la sexualidad en términos de poder y de la maternidad como proyecto único de las mujeres.

A ello se añade el reconocimiento de las limitantes de la forma en que se han instrumentado diferentes programas de planificación familiar y de salud materno infantil entre otros, vinculados con la reproducción, ya que por una parte han sido frecuentes los procesos de reduccionismo biológico y por otra, a pesar de brindar elementos para que las personas tengan mayor control de su reproducción y replanteen sus proyectos personales, no han sido capaces de cuestionar las relaciones de género, al privilegiar como objeto de sus intervenciones a la población femenina.

Paralelamente, se ha dado un proceso de madurez en la conceptualización de la relación entre reproducción y salud, reflejada en la recuperación de la sexualidad como el entorno en el cual se construyen los procesos reproductivos, así como la recuperación de la presencia masculina como un actor tan relevante como la mujer, en los procesos de interacción que le dan forma al ámbito reproductivo, sexual y de salud. Son importantes los aportes del estudio de la masculinidad (Kimmel 1994; Nolasco 1992; Badinter 1993; Ross 1994) en diferentes partes del mundo, ya que han tratado de rastrear los orígenes de los procesos de exclusión en diferentes ámbitos de la vida social, a la vez que comentar procesos de transgresión a los estereotipos.

Otro de los aspectos que reflejan la madurez en el análisis de la relación entre reproducción y salud, es la discusión cada vez más explícita sobre los procesos de ciudadanización de los individuos al vincularse con su reproducción, o sea, el proceso de reconocerse con autoridad moral para cuestionar y negociar normatividades; es decir, para crear una nueva posibilidad de construcción a los entornos sexuales, reproductivos y de salud.

Ello está estrechamente asociado a la perspectiva de género en tanto opción teórica, metodológica y práctica, incorporada actualmente a la discusión sobre salud y reproducción, ya que obliga al análisis relacional de la reproducción, a revalorar la reproducción en hombres y mujeres y a cuestionar el valor que le asignan unos y otras a los eventos reproductivos. Paralelamente, permite analizar el proceso histórico que ha llevado a las asignaciones diferenciales, con lo que se pueden identificar actores en cualquier proceso de transformación de los momentos

reproductivos en contextos específicos. De otra forma, incorporar a los varones parece forzado, pues no cuestiona de raíz la práctica y la conceptualización de la reproducción.

La perspectiva de género implica cuestionar supuestos, evidenciar sexismos, transformar identidades masculinas y femeninas y desmistificar la reproducción, entre otros elementos: ello es más consistente con el origen del concepto de salud reproductiva. Scott (1996) destaca que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, a la vez que se constituye en una forma primaria de relaciones significantes de poder. El género nos muestra el carácter de tensión permanente de las relaciones sociales y nos lleva a cuestionar muchas historias sobre reproducción, sexualidad y salud que puede que hayamos dado por obvias. Las historias que son obvias no las cuestionamos, las asumimos, las reproducimos y les vamos dando incluso más elementos para adquirir fuerza y posibilidad de replicarse.

Hablar desde una perspectiva de género implica reconocer que existen símbolos culturalmente disponibles que le dan forma a conceptos normativos, que hay nociones políticas e institucionales que vigilan estos procesos de exclusión, pero además, que dichos símbolos culturalmente disponibles le van dando forma a la identidad subjetiva de los individuos (Scott 1996); por ello no es tan fácil reconocerlo. Por lo mismo, en los dos apartados siguientes analizamos por separado algunos elementos de la reproducción, la sexualidad y la salud en la experiencia de los varones, como objeto de estudio en si mismos, como otra forma de esbozar una propuesta de vertientes de investigación a futuro en la relación entre varones y procesos de salud reproductiva.

2. Apuntes para problematizar la reproducción en sentido relacional

Entendemos el *comportamiento reproductivo* como un proceso complejo de dimensiones biológicas, sociales, psicológicas y culturales interrelacionadas, que directa o indirectamente están ligadas con la procreación. En un sentido amplio e integral, comprende todas las conductas y hechos relacionados al cortejo, el apareamiento sexual, la unión en pareja, las expectativas e ideales en cuanto a la familia y a los hijos, la planeación del número y el espaciamiento de los hijos, el uso o no de algún método anticonceptivo, la actitud y relación con la pareja durante el embarazo, el parto y puerperio, la participación en el cuidado y crianza de los hijos y el apoyo económico, educativo y emocional hacia ellos. Esta concepción global sugiere categorías como salud, derechos y responsabilidades reproductivas, tanto para mujeres como para los hombres (Figueroa y Liendro 1995).

En el caso de la investigación demográfica la mujer sigue siendo el centro del análisis alrededor de la reproducción; ello repercute en el tipo de indicadores utilizados para interpretar cambios en la fecundidad y el tipo de políticas definidas

para incidir en tal ámbito. Si bien el análisis demográfico tiene dentro de sus dinanismos fundamentales a la mortalidad, la migración y la fecundidad, algo que llama la atención es que este último es el único para el cual la mayoría de los indicadores utilizados se calculan en función de la mujer. Las estadísticas utilizadas para caracterizar la fecundidad difícilmente pueden imaginarse para el varón y no únicamente -como se suele argumentar- por dificultades prácticas de identificar el número de hijos de los mismos, sino por los pocos esfuerzos teóricos para reconceptuar la reproducción y la fecundidad de una población, sin limitarlas a lo que ocurre con la población femenina. Existe un desarrollo muy pobre de indicadores del proceso reproductivo que incorporen explícitamente al varón.

Como producto de una revisión de artículos sobre fecundidad, nupcialidad y familia en treinta años de la revista *Demography*, Watkins (1993) concluye que las mujeres son vistas por la mayor parte de los autores como productoras de niños y de servicios para ellos, que lo hacen con poca asistencia de los varones y que están aisladas socialmente de parientes y amigos. La autora concluye que es mínimo el conocimiento con el que se cuenta sobre los varones en estas temáticas, al margen de estar revisando los trabajos publicados durante un período de treinta años.

En el análisis demográfico de la reproducción se encuentra una interpretación muy limitada del tema del poder entre los miembros de ambos sexos y se reproducen modelos de análisis de las relaciones entre varones y mujeres, similares a las convenciones de género, en tanto esferas separadas y opuestas. Es de destacar, por ejemplo, que no hay términos claros para describir la experiencia de los varones durante el proceso del embarazo y otros momentos de la reproducción, lo cual contribuye en parte a que no se cuestione que el varón llegue tarde a dicho proceso, al margen de que haya participado biológicamente desde el inicio del mismo. El análisis ha privilegiado al varón como informante del contexto socio económico en el que se da la reproducción biológica, por lo que estas exclusiones no son dependientes exclusivamente del actuar social de los varones al desvincularse de la reproducción biológica y concentrarse en la reproducción social, sino de los propios modelos interpretativos de las disciplinas que han abordado el estudio de los procesos reproductivos y de las políticas y programas contruidos bajo el supuesto de dicho conocimiento.

Los datos de diferentes encuestas muestran, además, situaciones contradictorias en la relación sexual y reproductiva entre hombres y mujeres, en las cuales aparecen exclusiones, especializaciones genéricas y sobre todo, tensiones que dificultan el ejercicio de los derechos humanos básicos (Figueroa y Liendro 1995). Sin embargo, poco se sabe sobre la manera en que los varones interpretan y viven la realidad documentada ampliamente en las investigaciones.

En trabajos recientes se confirma que los varones se reconocen a si mismos como acosadores naturales y siempre dispuestos a una relación coital, algo totalmente opuesto a la "precaución y vigilancia -individual y social-" que se espera de las

mujeres (Arias y Rodríguez 1995). Castro y Miranda (1995) los describen tratando de "ganarle la voluntad a las mujeres y ellas tratando de resistirse, algo que no siempre logran". Al hacer un análisis de la reproducción desde el punto de vista de los varones y tratar de interpretar, a través del lenguaje, el contexto subjetivo de los mismos, concluyen que se valora a los varones como un problema en su relación con las mujeres y comentan la existencia de un sentimiento de duda permanente sobre la paternidad, debido a que otros varones pueden estar acosando a la propia pareja, al igual que ellos lo hacen con otras mujeres. En una encuesta llevada a cabo en México, las mujeres declaran que parte del valor que tienen para ellas las relaciones coitales es evitar que sus parejas se vayan con otras mujeres, aunque en muchas ocasiones ellas no deseen tener relaciones pues no les son placenteras (Figueroa y Rivera 1993). Los datos de diferentes investigaciones reflejan una gran insatisfacción de las mujeres en la relación con su pareja, si bien es poco lo que se conoce en la perspectiva del varón.

Además de lo dicho para los modelos de análisis demográfico, algunos autores han explicitado los sexismos del conocimiento y del quehacer médico, así como de las políticas y los programas vinculados con la reproducción. Castro y Bronfman (1993) analizan los criterios de interpretación epistemológica de la práctica médica y comentan que los conceptos de naturaleza, cuerpo, subjetividad, dominio privado, sentimientos, emociones y reproducción se asocian a la identidad genérica femenina, mientras que los conceptos de cultura, mente, objetividad, dominio público, pensamiento, racionalidad y producción, se vinculan a la identidad genérica masculina.

Otra complejidad surge de los elementos sexistas de las políticas y programas vinculados con la interpretación de la reproducción, vía la anticoncepción. En una de las principales instituciones de salud de México se afirma que *"prácticamente no existen contraindicaciones para la Oclusión Tubaria Bilateral, pero (que) ciertas condiciones de la mujer hacen que este procedimiento sea diferido, entre otras la enfermedad inflamatoria pélvica o la peritonitis, patología que obliga a tratamiento previo y la anemia, que implica riesgos anestésicos y quirúrgicos"* (AMIDEM 1986a). En los mismos documentos se afirma que *"la vasectomía está contraindicada en aquellos sujetos cuya decisión sea dudosa; inmaduros biológica o psicológicamente; con temor a los posibles efectos de la operación sobre su estado de salud o posible pérdida de la virilidad; cuya decisión sea tomada en base a información insuficiente o errónea; con disfunción sexual y que confían en que la vasectomía va a resolver su problema; psicópatas"* (AMIDEM 1986b). Al discutirlo con las personas responsables de estos programas, el autor se enfrentó a comentarios en el sentido de que las precauciones no se consideran necesarias en las mujeres, por estar habituadas a lidiar con la reproducción y la anticoncepción.

En la lógica de algunos estudios sobre políticas y dinámicas demográficas, como lo es el texto que prepararon CEPAL y CELADE (1993) como antecedente a la Conferencia del Cairo, se discute el porcentaje de mujeres en edad fértil

actualmente casadas, usuarias de métodos anticonceptivos según "responsabilidad de uso", la cual se califica como masculina para el uso del condón, la esterilización masculina y el retiro, mientras que la femenina comprende los restantes métodos anticonceptivos. Artificialmente se dividen en métodos femeninos y masculinos, y se privilegia su efectividad por encima del proceso de interacción entre el varón y la mujer. A ello se añade que los métodos en que el varón está presente de una manera más evidente, como los métodos locales, el ritmo y el retiro, son considerados de baja efectividad y por lo tanto, no son promovidos por programas de planificación familiar y anticoncepción; por lo mismo, es extraño que una de las pocas posibilidades de promover la presencia masculina en la anticoncepción lo es a través de un método de carácter irreversible como la vasectomía, sobre la cual, además, hay elementos sexistas en su normatividad y práctica institucional, ya que se tiende a sobreproteger al varón al optar por ella y a estimular la presencia de las mujeres. No es arriesgado afirmar que la medicalización de la regulación de la fecundidad, los procesos sexistas de normatividad y la búsqueda de mayor efectividad e impacto demográfico, han desincentivado la presencia de los varones en la práctica anticonceptiva, al margen de lo que ellos y sus parejas hayan decidido al respecto.

Cuando se piensa en la práctica de la regulación de la fecundidad en lo general, como otro de los componentes básicos de la capacidad de influir sobre la reproducción, la presencia de los varones es muy contradictoria ya que se les suele interpretar como obstáculo o como apoyadores de la regulación de la fecundidad de sus parejas, pero no como seres que pueden regular su fecundidad, si bien al indagar con ellos aparecen elementos sexistas y de rechazo a asumir responsabilidades.

Arias y Rodríguez (1995) analizan el uso del condón en un contexto mexicano, tratando de ver si han cambiado los valores sexuales en la experiencia masculina con la promoción e incremento en el uso del condón. Las autoras muestran, a través de sus resultados, que los varones siguen manifestándose siempre disponibles para una relación coital y que hacen una diferenciación entre el uso de condón dependiendo del "tipo de mujeres" con las cuales tienen relaciones coitales. Las mujeres conocidas, cuya limpieza y no promiscuidad asumen, no requieren del uso de un preservativo, algo diferente a lo que ocurre con "las desconocidas", ya que pueden ser promiscuas, debido a que tienen relaciones coitales con muchos otros, como lo pueden estar haciendo con la persona de referencia. A pesar de la connotación peyorativa de esta expresión, muchos varones lo declaran en esos términos y refieren que no hace falta el uso del condón con sus parejas, ya que "ellas sí son fieles y sólo tienen relaciones con ellos". Se constatan elementos de una doble moral y la repetición del estereotipo de que ser varón es asumir riesgos, entre ellos tener relaciones coitales sin condón.

A pesar de esta referencia y de muchos estudios que han mostrado la oposición de los varones al uso de los métodos (Figueroa y Liendro 1995), existen trabajos que documentan la aceptación de la vasectomía en América Latina y proponen que los

varones están dispuestos a involucrarse y que incluso, están esperando hacerlo, pero que no han existido son métodos y programas que se dirijan específicamente a ellos (Alvarado 1995; Castro 1995). Las evidencias nos obligan a no ser tan ingenuos en esta lectura y a interpretar de una manera más crítica el contexto reproductivo de la población masculina.

En un estudio hecho por Miller et al (1991) sobre cómo deciden las parejas el uso de la operación femenina o la vasectomía, los autores reportan que la interacción de la pareja y el acuerdo entre las mismas es significativo para diferenciar el tipo de método definitivo al que se recurre. Ello confirma lo investigado por Bean et al (1983) quienes encuentran que a mayor comunicación marital se opta por la vasectomía y cuando la comunicación es muy pobre se recurre a la oclusión tubaria bilateral; en la explicación argumentan que la experiencia laboral incrementa la posibilidad de la mujer de interactuar y de cuestionar a su pareja, lo cual facilita la negociación de la decisión sobre el tipo de método a ser utilizado. Andres et al (1984) encuentran que las decisiones sobre la sexualidad, la reproducción y la anticoncepción se explican en mejor medida, a partir de las actitudes liberales y las características de la relación de una pareja. Sin embargo, pocos autores discuten la influencia de los supuestos sexistas de los proveedores de servicios de salud en el tipo de anticonceptivo usado, a pesar de que dichos agentes institucionales tienen un papel central en algunos contextos latinoamericanos, como lo es el caso de México (Cervantes 1993; Figueroa 1994).

Otra forma de controlar la fecundidad, sin pensarlo como un método anticonceptivo sino como recurso para interrumpir embarazos que no se desean llevar a término, es el caso del aborto. Leal y Fachel (1995) muestran para Brasil una postura discursiva más liberal en la vivencia de la sexualidad por parte de los varones, pero más conservadora al pensar el aborto como derecho de las mujeres. En la contraparte, es más conservador el discurso de la sexualidad en las mujeres, pero más liberal al pensar el aborto como su derecho. Esta valoración moral diferente por sexos se confirma en México, en donde los resultados de Núñez y Palma (1991) muestran que el aborto es más declarado por los varones que por las mujeres adolescentes, posiblemente porque los primeros no son sancionados socialmente por este evento. A su vez, se encuentra una declaración de los varones en términos de desconocer el número de embarazos o bien el resultado de algunos en los que saben que han estado involucrados; al parecer, están acostumbrados a no dar cuenta de su vida sexual, lo cual reafirma la doble moral subyacente a ello.

Al discutir el papel de los varones en la decisión de abortar, Tolbert y Morris (1995) enfatizan la poca investigación que se ha hecho sobre los hombres y ejemplifican cómo los diferentes modelos de relaciones entre los géneros pueden influir en la variedad de decisiones que se toman alrededor del aborto: a mayor equidad en las relaciones de género en los diferentes ámbitos del quehacer social, se espera una mayor transparencia en las negociaciones de género en relación al aborto. A pesar de ello, poco se ha documentado al respecto.

La anticoncepción a la vez que la práctica y discusión sobre el aborto implican cuestionamientos para la reproducción y para la relación entre varones y mujeres y quizás más para los primeros, al enfrentarse a un personaje que se ha ido construyendo nuevas posibilidades, entre otras por el uso de anticonceptivos, pero también, por el enriquecimiento y difusión de los movimientos de mujeres. Según Castro y Miranda (1995) la anticoncepción cuestiona la identidad de las mujeres al permitirles instrumentar otras opciones vitales diferentes a la maternidad, pero genera un cuestionamiento aún mayor en la población masculina, al replantear la forma de interactuar con las personas del otro sexo, sin haber replanteado necesariamente los componentes de su identidad genérica.

3. Las dimensiones de la sexualidad y la salud en los varones

La dimensión relacional de la reproducción hace necesario conocer algunos elementos sobre la vivencia masculina de la sexualidad y la salud, tanto en su relación con la reproducción como en su especificidad como proyectos vitales.

La sexualidad en los varones

La sexualidad masculina se ha interpretado como un ejercicio del poder sobre las mujeres y sobre otros varones. Hernández (1995) reconoce dentro de las principales características referidas a la sexualidad en los varones el que se trata de una obligación y algo que se debe demostrar de forma casi obsesiva. El ejercicio sexual es objeto de medición y competencia violenta, en tanto proceso de sometimiento de los débiles; este autor describe la sexualidad en los varones como mutilada, ya que se centra en el pene; como homofóbica, ya que descarta y descalifica posibles relaciones afectivas con otros varones; y como irresponsable, en términos de que no requiere pensar en otras personas para darle satisfacción a quien la ejerce, pero también porque se aprende su ejercicio sin necesidad de dar cuentas de las consecuencias del mismo. En una lógica heterosexual, ello se enfrenta a una sexualidad de un "ser para los otros", cuyo ejercicio sexual es negado por sí misma y por la sociedad; con ello se complica enormemente cualquier posibilidad de interacción satisfactoria, placentera y equitativa.

Kaufman (1987) habla de una masculinidad obsesiva y la plantea como ideología, en tanto personificación del poder masculino. Sin embargo, reconoce que la necesidad de una constante demostración de la masculinidad puede ser vista como un proceso de fragilidad en la misma y una duda permanente sobre la propia hombría, la cual se combate con la violencia, incluyendo la violencia contra sí mismo: es una violencia interiorizada que pretende negar parte de uno mismo, es una vigilancia psicológica que asegura o apoya el supuesto cumplimiento de la virilidad.

El autor analiza la tríada de la violencia masculina como momentos constitutivos de la masculinidad, a la vez que contribuye a interpretar la vivencia de su sexualidad. Dicha violencia se centra en las mujeres y los niños, en otros varones y en sí mismos. El autor interpreta la sexualidad como un ejercicio del poder, si bien en otro artículo (Kaufman 1994) documenta experiencias contradictorias en el ejercicio del mismo por parte de los varones; reconoce que la vivencia de la masculinidad es una combinación de poder y dolor, lo que repercute en el ejercicio ambivalente de su sexualidad: se pretende cumplir un estereotipo y a la vez, se duda sobre la factibilidad real de llevarlo a la práctica.

Horowitz y Kaufman (1989) añaden a la reflexión sobre la sexualidad masculina la dimensión de conflictos y tensiones y la describen en términos de que es una manera de ejercer poder sobre las mujeres, sobre la homosexualidad e, incluso, sobre el propio cuerpo. Los autores comentan que la masculinidad se ha ido construyendo como una renuncia inconsciente a la bisexualidad, ante la cual se siente conflicto y temor, por lo que se privilegia una lectura heterosexual de la misma. Esta norma heterosexual está instrumentada a través de un proceso de cosificación que incluye una atracción permanente por las mujeres, una cosificación del cuerpo de la mujer y su comercialización, en tanto un producto a ser consumido. El varón se siente obligado a probar permanentemente su virilidad y la mujer acaba siendo envilecida y desmembrada en función de los intereses sexuales del primero.

Lagarde (1994) reconstruye el estereotipo de la sexualidad erótica masculina en la cultura patriarcal en términos del comportamiento vivido de manera positiva, generador de placer y bienestar personal; del paradigma del dominio masculino definido por la exclusividad y multiplicidad de relaciones heterosexuales; de la visión desintegrada del cuerpo femenino como objeto parcial y privilegiado del deseo masculino; de la restricción de la satisfacción en las relaciones sexo-eróticas a los genitales y el coito; y de la homofobia como reacción a comportamientos que se escapan del paradigma aceptado y el rechazo a una feminización de su conducta. En el análisis de los procesos reproductivos resulta de gran importancia considerar estas características, contextualizadas en grupos específicos, ya que condicionan la sexualidad erótica masculina, la cual es difícil de distinguir de la reproductiva, no así entre las mujeres, donde el erotismo y la sexualidad reproductiva muchas veces están ceñidos.

Kimmel (1994) por su parte, analiza la masculinidad como homofobia y discute los miedos, vergüenzas y silencios en la construcción de la identidad de género, al comentar el temor que los varones tienen unos de otros en el proceso de construir su identidad de género; esta tiende a ser trabajada como la huida de lo femenino y la ligazón obligada con la sexualidad. El autor documenta la búsqueda de "no ser homosexual" dentro de los ejes del proceso del ser varón, lo cual genera un temor profundo a no ser un verdadero varón y a ser humillado por otros varones, por lo que se genera la violencia como un rasgo de hombría y de masculinidad, en tanto que se constituye en una fuente de poder sobre la mujer y sobre otros varones. El

autor argumenta que es una ironía que los varones tienen virtualmente todo el poder y, sin embargo, no se sienten poderosos, ya que tienen que demostrarlo permanentemente. Se genera una competencia artificial con otros varones, por lo que acaban viviéndose como seres solos, ensimismados en su propio discurso. Cazés (1994) lo interpreta como un enfrentamiento solitario a los demás varones, desde la misma infancia, lo cual limita el desarrollo de la solidaridad y lo refugia en una complicidad silenciosa.

Horowitz y Kaufman (1989), si bien reconocen que la sexualidad masculina se ha interpretado como algo que debe moderarse, controlarse y contenerse por su capacidad de agresión, cosificación, dominación y opresión de las mujeres, sienten que es factible construir propuestas para una teoría de la liberación. Para ello proponen la explicitación de la represión y “agresividad excedente” en los varones, la identificación de áreas de conflicto sexual, la discusión sobre actividad, pasividad y bisexualidad y, como un elemento importante, la discusión sobre el proceso de represión social a una polisexualidad innata en los seres humanos.

Podemos afirmar que el análisis de la “reproducción sexualizada”, como la hemos dado en llamar, se complejiza al incorporar lo que se sabe sobre la sexualidad de los varones, en especial cuando las mujeres lo viven en función de la negación de sí mismas y de la satisfacción del otro, mientras que los varones lo hacen como un proceso de autosatisfacción y de negación de los demás. No obstante, ignorar estas referencias limitaría enormemente cualquier visión integral que se pretenda de los procesos reproductivos, como en el caso de la salud reproductiva.

Salud en los varones

Se ha documentado que la dinámica de la salud en la especificidad masculina es reflejo de los patrones vitales de los varones, de sus procesos de socialización, de los papeles que se les ha asignado en la sociedad, de la interpretación social de sus emociones y en el fondo, de la forma estereotipada del “ser hombre” (De Keijzer 1992). Al analizar la morbilidad y la mortalidad masculina se descubren tendencias muy diferentes a las de las mujeres, las cuales no necesariamente se explican por aspectos meramente biológicos. Bonino (1989) observó que tres de cada cuatro de los jóvenes que mueren por accidentes o violencia en un contexto latinoamericano son varones. El autor habla de una imprudencia personal derivada de la violencia física y psicológica de los varones, lo cual se añade a la temeridad del período del adolescente; el autor discute el mito del héroe como referente para la construcción del ser masculino.

Ello lo confirma Fagundes (1995) al discutir la construcción social del cuerpo masculino: el autor describe un cuerpo activo que sabe exponerse a riesgos y que busca respeto a través de la violencia y los duelos verbales, ya que eso le va dando una historia que contar y le permite caracterizar su vida como algo heroico, signo de

individualidad y de desenvoltura en lugares públicos. Gastaldo (1995) discute la forma de “forjar hombres de hierro” a través de deportes de contacto corporal, ya que ello constituye un cuerpo para la lucha, en el cual se aprende a despreciar el dolor y a aceptar incondicionalmente las reglas del juego. Hay un uso y percepción social del cuerpo masculino para la resistencia y el enfrentamiento a los otros.

Al analizar la enfermedad y la muerte entre la población masculina, De Keijzer (1992) muestra la existencia de problemas comunes a ambos sexos, a la vez que distingue problemas específicamente masculinos, como los de próstata, ligados a sus propios procesos fisiológicos. Sin embargo, destaca algunos problemas asociados a la situación de género, como los riesgos derivados de un proceso de socialización diferencial para varones y mujeres. A partir de ello, constata la sobremortalidad masculina, en especial, desde los quince años de edad y comenta el descuido suicida de la propia vida por parte de muchos varones. Discute el nulo autocuidado de los varones, así como la cultura del silencio en los mismos y el abuso de sus capacidades corporales. Este panorama es contrastante con el caso de las mujeres ya que en ellas las causas de muerte, por ejemplo la materna, están asociadas a procesos biológicos, pero en la medida en que son asumidos como inevitables y en que “no se dan el permiso” para cuidarse y para prevenir problemas, por negarse a sí mismas, por vivir en función de los otros y por los obstáculos sociales para prevenir y evitar dichos problemas de salud.

Este autor plantea que si los homicidios y los accidentes se clasificaran en su relación con la presencia de alcohol, la alcoholización sería el principal factor que explica la mortalidad de los varones. Parece un proceso autodestructivo de enfrentarse al riesgo y al peligro y de vivir como “hombre” a pesar de que eso represente el principal factor de morbi-mortalidad masculina. Por ello sugiere la posibilidad de interpretar a la masculinidad como un factor de riesgo de su salud, así como de la salud de las mujeres, de otros varones y de sus hijos, tanto por la forma de vincularse con ellos, como de violentar las interacciones (De Keijzer 1995). A partir de ello propone la necesidad de discutir las causas de la temeridad, el abuso del riesgo y el no autocuidado de los varones, ya que ello genera una violencia real y simbólica como modelo hegemónico de la masculinidad.

A pesar de estas referencias,¹ en los trabajos existentes sobre necesidades de salud reproductiva masculina en América Latina (Rogow et al 1991), se sigue discutiendo el tema en función de programas vinculados a la anticoncepción y la planificación familiar, a la vez que se privilegia el análisis de las condiciones necesarias para el uso de la vasectomía. Sin embargo, se deja de lado la discusión sobre la sexualidad y la salud como elementos constitutivos de la identidad masculina. Con ello se siguen ignorando las relaciones de poder en la construcción de los procesos reproductivos, lo cual repercute en propuestas muy limitadas en el ámbito de la salud reproductiva.

4. Posibilidades de recuperar la presencia masculina en los procesos de salud reproductiva.

Hablar de salud reproductiva en la dimensión masculina implica cuestionar la discriminación simbólica y real de las mujeres en el ámbito de la sexualidad y la reproducción, así como los procesos de exclusión de los varones, a partir de una lógica de poder que ha influido en la asignación de responsabilidades y derechos de manera diferencial. De acuerdo a Scott (1996), las relaciones de poder influyen en la definición de las identidades masculinas y femeninas, con lo cual se dificulta enormemente el proceso de cuestionamiento. Lamas (1994) destaca que la eficacia simbólica de las normatividades de género consiste en su capacidad de disimular relaciones de poder y en institucionalizar la desigualdad.

A pesar de ello, el paradigma feminista ha contribuido al “nacimiento de la conciencia” de muchas mujeres y ha influido en el proceso vital de algunos varones. A través de cuestionar lo obvio, de explicitar las limitantes de los estereotipos y de las normatividades definidas unilateralmente, la teoría feminista ha contribuido a identificar vertientes para transformar el entorno social en sus diferentes dinamismos como la sexualidad y la reproducción, entre otros.

En este momento la salud reproductiva se presenta como una categoría que replantea la forma de analizar la salud y la reproducción, en parte, involucrando directamente a la sexualidad y cuestionando la presencia de los varones en estos dinamismos. Esa búsqueda de equilibrio, de tomar decisiones libres y ese referente a la salud como un derecho de toda persona, obligan a reconocer la equidad genérica como un supuesto básico y a cuestionar los modelos de relaciones sociales e institucionales que han legitimado las desigualdades en la reproducción. Ello permite de-construir los privilegios, discriminaciones y complicidades que se han ido definiendo socialmente para mantener las normas que moldean los procesos reproductivos.

La perspectiva de género ofrece la posibilidad de cuestionar los estereotipos -como algunos de los reconstruidos en el texto-, de repensar lo obvio, de explicitar prejuicios o supuestos sexistas, de repensar la forma y el significado de ser varón y de ser mujer, de explicitar los desfases en la autoridad moral reconocida para los individuos que son actores y autores del entorno social, la posibilidad de construir normatividades e, incluso, podríamos decir, de “resignificarnos como personas”. Sin embargo, incorporada sólo en lo superficial, puede generar un proceso de manipulación colectiva en que, de manera autocomplaciente, finjamos modificar de raíz dichos modelos y que simplemente estemos familiarizándonos con el discurso que nos impide transformar la realidad en la que nos insertamos.

Incorporar la perspectiva de género es incursionar en un proceso doloroso de replanteamiento de nuestras identidades y eso no es algo inocuo ni simple, ya que

implica reconocer y respetar las diferencias, negociar nuestras libertades, asumir responsabilidades y, sobre todo, resolver conflictos de manera colectiva. Ello parte de la interacción entre los miembros de ambos sexos, entre los miembros de diferentes grupos sociales y entre instituciones y personas con las que se relacionan. Todo ello tiene repercusión en la forma de vivir la reproducción.

En un trabajo previo (Figueroa et al 1993) proponíamos transformar categorías de análisis para dinamizar la lectura de la realidad reproductiva. En vez de hablar de la escolaridad, en tanto diferencial de la fecundidad, sugeríamos imaginar la educación reproductiva en términos del proceso por el cual las personas incorporan a su cosmovisión y a su historia personal el proceso reproductivo del que son autores, a la vez que son influidos por el mismo; en vez de trabajo o actividad laboral como determinante de la fecundidad, sugeríamos hacer referencia al trabajo no enajenado es decir, aquel que permite que las personas -varones y mujeres- recreen, transformen y construyan el entorno vital del cual están formando parte y del cual son un actor fundamental; y en vez de hablar de uso de anticonceptivos como un recurso para controlar de alguna manera la fecundidad, pensar en derechos reproductivos como el proceso a través del cual se participa activamente en la construcción del entorno reproductivo.

También hemos propuesto estrategias de análisis del proceso reproductivo en el contexto de las relaciones de poder entre varones y mujeres, para no fragmentar la realidad y limitar las propuestas de políticas hacia relaciones más equitativas en la reproducción. En otro trabajo (Figueroa 1995a) desarrollamos propuestas tratando de interpretar a los varones como personas que construyen una forma de reproducirse, al interactuar con su cuerpo, con su sexualidad y con su forma de vivir la masculinidad, pero sin agotarse en la relación con las mujeres las relaciones con su cuerpo, el seguimiento a las consecuencias de sus relaciones coitales y a embarazos en los que ha estado involucrado, el tipo de interacción que se establece para evitar que se presenten embarazos, las transacciones que se construyen alrededor de las preferencias reproductivas, la autovaloración masculina en relación con su capacidad reproductiva, así como el papel de lo femenino en la construcción de su identidad genérica, entre otras vertientes.

Propusimos cinco vertientes de investigación: discutir y socializar las condiciones de posibilidad para negociar consigo mismo y con los modelos sociales a los que nos enfrentamos; evidenciar las contradicciones generadas por las dicotomías que artificialmente se crean en la sociedad, como el ser varón y el ser mujer; generar un conocimiento crítico sobre la "cultura de la exclusión" que rodea el comportamiento de los seres humanos; repensar el cuerpo y nuestra relación con el mismo, además de elaborar estrategias para transgredir los modelos aprendidos; y adicionalmente, construir nuevos discursos para las realidades que se están tratando de elaborar.

Algunas posibilidades inmediatas

La presencia de los varones en los procesos de salud reproductiva podría interpretarse a partir de los cuatro componentes privilegiados en la definición propuesta por la OMS y bajo el supuesto de que se pretende acceder a cierto bienestar y equilibrio en cada uno de los cuatro ámbitos, aunque se imagine un equilibrio integral. A continuación esbozamos algunas propuestas e hipótesis en ese sentido; cada una de ellas se alimentaría y enriquecería al avanzar en la comprensión de los procesos que pretenden vincular a la salud con la reproducción y la sexualidad, en la especificidad de los varones y en la interacción de estos con las mujeres.

a) *Que los individuos puedan ejercer su capacidad de reproducirse, así como de regular y administrar su fecundidad.* Para ello es necesario el respeto de las decisiones en el nivel de pareja, en lo institucional y ante los diferentes actores que le dan forma a las relaciones sociales. Además, es necesario que las mujeres se reconozcan y sean reconocidas socialmente con autoridad moral (Petchesky 1990) para influir sobre su reproducción; se requiere que los varones reconozcan y respeten dicha autoridad moral, a la vez de que se reconozcan como seres que se reproducen en la interacción con las mujeres, pero también, en la relación con su cuerpo, su sexualidad y su capacidad reproductiva. Se añade la necesidad de que varones y mujeres accedan al conocimiento de sus cuerpos, de su sexualidad y su reproducción, así como a los medios para moldearlos, de acuerdo a deseos y preferencias negociadas. Ello incluye evitar que los varones impidan a las mujeres influir sobre su fecundidad o dejarles toda la responsabilidad y las consecuencias negativas de dicho proceso. La regulación de la fecundidad potencialmente podría darse en condiciones más equitativas si los varones se asumieran como seres que se reproducen, pero a la vez si las mujeres y los modelos interpretativos los asumieran como tales.

b) *Asegurar que las mujeres tengan embarazos y partos seguros.* Ello se enriquecería bajo la óptica de que los varones se reproducen, ya que el embarazo, si bien se concentra en el cuerpo de la mujer, tendría una valoración social diferente al ser parte de los procesos vitales del varón. Es indudable que habría que asegurar elementos que generen embarazos sin riesgos, pero no únicamente desde un punto de vista biológico, sino desde sus condicionantes sociales, entre los cuales aparece la autoridad moral de las mujeres para manifestarse respecto a las condiciones en las que se viven dichas experiencias reproductivas.

Ello les posibilitaría tomar decisiones libres sobre el cuidado de sus embarazos, el número y momento de los mismos, así como el acceso a los cuidados para tenerlos en las mejores condiciones. Es necesario revalorar responsabilidades sociales y de género en el entorno del embarazo, ya que los riesgos son más altos en grupos sociales desfavorecidos, pero también en aquéllos donde las relaciones de género son más inequitativas. Como elemento adicional, es necesario documentar la

autodeterminación en el ámbito de las relaciones coitales, ya que ello repercute en las valoraciones sobre el embarazo y las consecuencias del mismo.

c) *Que los resultados del embarazo sean exitosos, en términos de sobrevivencia de los hijos y del bienestar materno-infantil.* Dicha sobrevivencia puede incrementarse en condiciones sociales más favorables, donde el apoyo y la presencia de los varones no violenta el desarrollo de tales eventos reproductivos; es evidente que tampoco lo violentaría una preferencia más equitativa hacia hijos o hijas de un determinado sexo. Además, una maternidad revalorada como uno más de los proyectos por los que las mujeres pueden optar y no como su proyecto único, posibilitaría un bienestar materno en una dimensión más integral. Dicha revaloración tendría que darse a nivel social y de las propias mujeres, pero de manera también importante en la dimensión de los varones. Es necesario imaginarse una revaloración de la paternidad, más allá de su rol como proveedor económico de un núcleo doméstico, incorporando la dimensión afectiva de los hijos y la compañera.

d) *Que las relaciones sexuales se vivan libres del miedo a embarazos no deseados y a enfermedades de transmisión sexual.* Un punto crucial es la información de que disponen varones y mujeres antes de tenerlas. Además, se vuelve muy importante el conjunto de condiciones en las que tienen dichas relaciones, ya que las inequidades genéricas exponen de manera diferencial a varones y mujeres a los resultados desfavorables de las relaciones coitales, a la vez que generan un acceso diferencial a los medios para evitar la exposición a tales riesgos. Esto tiene que ver con derechos y responsabilidades asociados a los varones y a las mujeres, con la vivencia de la sexualidad como un ejercicio violento de poder y en el fondo, con la forma en que unos y otras introyectan sus derechos y responsabilidades en el ámbito de la reproducción, la salud y la sexualidad. Ello está asociado a los estereotipos masculinos y femeninos y al matiz que cada persona puede darles, ya que dichos estereotipos no se imponen de manera simple y lineal, sino que se construyen en las diferentes historias personales y grupales.

A partir de la revisión sobre la sexualidad, la salud y la reproducción en la dimensión de los varones se puede construir propuestas más específicas para acceder a una condición de equilibrio, equidad y bienestar en la vivencia de la reproducción, en contextos que no la desliguen de la sexualidad ni la interpreten centralmente en función de la fecundidad.

La revisión de estos dinamismos en la especificidad de los varones permitió reconocer desfases importantes permeados por relaciones de poder, por normatividades sociales que alimentan y justifican dichas relaciones desiguales y por las acciones de individuos que al no cuestionar, al repetir, al vigilar, al castigar y al sancionar las transgresiones, le dan fuerza a dichas normatividades. Por tal razón, las estrategias de investigación sobre la presencia de los varones en la salud reproductiva se pueden centrar en la documentación de diferentes momentos de la

reproducción y de los principales conflictos que en cada uno de ellos dificultan el bienestar de varones, de mujeres y de los productos de su relación.

Se requiere identificar el tipo de normatividades que existen al respecto, de qué manera individuos específicos de ambos sexos se ven afectados y participan en la solución de los conflictos, de qué manera la vivencia de su sexualidad incrementa los riesgos de tales conflictos y de qué forma las normas institucionales y las interpretaciones disciplinarias de los procesos han dificultado la equidad en las relaciones (Figueroa 1995b).

Otra posibilidad es documentar casos que, en la práctica, parecen transgredir los estereotipos y los modelos que han mostrado sus insuficiencias existenciales, identificando la forma de abordar y de manejar los costos sociales de ello. Ello implica reconstruir la forma en la que personas concretas se perciben con capacidades, con autoridad, con fuerzas y con soporte social para cuestionar tales estereotipos. Implica además, que varones y mujeres se vivan con disposición a reinventarse como personas y a redefinir su identidad genérica, más allá de especializaciones excluyentes.

Sin embargo, habrá quienes prefieran simplemente no cuestionar los roles, ni llevar la perspectiva de género a sus últimas consecuencias, sino limitarse a mejorar las condiciones de salud de alguna de las poblaciones, lo cual puede ser válido, pero difícilmente logrará asegurar la presencia de los varones en los procesos de salud reproductiva en su sentido más integral, a saber, como seres que se reproducen en interacción afectiva, complementaria y dolorosa con las mujeres. Es necesario hacer presentes a los varones real, simbólica y científicamente en los procesos de salud, sexualidad y reproducción, con el fin de recuperar el sentido relacional de dichos dinamismos.

REFERENCIAS

- Alvarado, C. (1995) "Estudio de aceptantes de vasectomía del programa de Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria del Instituto Peruano de Paternidad Responsable". Coloquio Latinoamericano sobre Varones, Sexualidad y Reproducción, Zacatecas, México (mimeografiado).
- AMIDEM (1886a) *Oclusión Tubaria Bilateral, Temas de Planificación Familiar*. Asociación Mexicana de Investigación en Demografía Médica, México D.F.
- AMIDEM (1986b) *Vasectomía, Temas de Planificación Familiar*. Asociación Mexicana de Investigación en Demografía Médica, México, D.F.
- Andres, D., D. Gold, C. Berger, R. Kinch y P. Gillett (1984) "Couple's use of contraceptives: who decides and why", en *Research Bulletins, 1983-1984*. 2(5): pp.1-20.
- Arias, R. y M. Rodríguez (1995) "A puro valor mexicano, connotaciones del uso del condón en hombres de la clase media de la ciudad de México", Coloquio Latinoamericano sobre Varones, Sexualidad y Reproducción, Zacatecas, México, (mimeografiado).
- Badinter, E. (1993) *XY: la identidad masculina*, Alianza Editorial, Madrid.
- Barzelatto, J. y M. Hempel (1990) *Reproductive Health: A Strategy for the 1990's*, Ford Foundation, New York.

- Basaglia, F. (1984) "La mujer y la locura", en S. Marcos (coord.), *Antipsiquiatría y Política*, Ed. Extemporáneos (2a. edición), México, pp. 150-171.
- Bean, F., M. Pruitt, G. Swicegood, y D. Williams (1983) "Husband-wife communication, wife's employment, and the decision for male or female sterilization", en *Journal of Marriage and the Family*, n.45: pp.395- 403.
- Bonino, L. (1989) "Mortalidad en la adolescencia y estereotipos masculinos", Jornadas de Atención Primaria de la Salud, Buenos Aires, (mimeografiado).
- Castro, P. (1995) "¿Qué razones exponen los hombres que están recurriendo a la vasectomía sin bisturí para limitar su fecundidad?" Coloquio Latinoamericano sobre Varones, Sexualidad y Reproducción, Zacatecas, México, (mimeografiado).
- Castro, R. y C. Miranda (1995) "La reproducción y la anticoncepción desde el punto de vista de los varones: algunos hallazgos de una investigación en Ocuilco (México)". Coloquio Latinoamericano sobre Varones, Sexualidad y Reproducción, Zacatecas, México, (mimeografiado).
- Castro, R. y M. Bronfman (1993) "Teoría feminista y sociología médica", en *Cadernos de Saude Pública*, 9(3):375-394.
- Cazes, D. (1994) "La dimensión social del género: posibilidades de vida para mujeres y hombres en el patriarcado", *Enciclopedia de la sexualidad*, Consejo Nacional de Población. Editorial Porrúa, México, Vol. I. pp. 335- 388.
- CEPAL-CELADE, (1993) "Población, equidad y transformación reproductiva", Santiago de Chile.
- Cervantes, A. (1993) "México: políticas de población, derechos humanos y democratización de los espacios sociales", en *IV Conferencia Latinoamericana de Población. La transición demográfica en América Latina y el Caribe*. Vol. I. México, D.F.: INEGI-IISUNAM. pp. 759-789.
- De Barbieri, T. (1992) "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", *Revista Interamericana de Sociología*, 6(2): 147-178.
- De Keijzer, B. (1992) "Morir como hombres: la enfermedad y la muerte masculina desde una perspectiva de género", Seminario de Estudios de Masculinidad, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., (mimeografiado).
- De Keijzer, B. (1995) "Masculinity as a Risk Factor. Seminar on Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility Decline", IUSSP, Zacatecas, México, (mimeografiado).
- Díaz, M. J. Díaz, y J. Townsend (1992) "Participación del hombre y de la mujer en la planificación familiar en América Latina", Simposio Latinoamericano de Planificación Familiar, México D.F., (mimeografiado).
- Fagundes, D. (1995) "Performances, reproducao e producao dos corpos masculinos", en Leal, O.F. (org.) *Corpo e Significado*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, pp. 193-205.
- Fathalla, M. (1987) "Research Needs in Human Reproduction" en E. Diczfalusy; P.D. Griffin y J. Khanna, (comp.) *Research in Human Reproduction. Biennial Report (1986-1987)*, Organización Mundial de la Salud, Ginebra.
- Figueroa P., J.G. (1994) "Derechos reproductivos y el espacio de las instituciones de salud: algunos apuntes sobre la experiencia mexicana", Proyecto de investigación y acción sobre Derechos Reproductivos, México D.F., (mimeografiado).
- Figueroa P., J.G. (1995a) "Some reflections on the social interpretation of male participation in reproductive health processes", Seminar on Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility Decline, IUSSP, Zacatecas, México, (mimeografiado).
- Figueroa P. J.G. (1995b) "A note on ethics and reproductive rights", en *Ethics*, Washington, 4 (2-3): pp.2-4.
- Figueroa P., J.G. y G. Rivera (1993) "Algunas reflexiones sobre la representación social de la sexualidad femenina", en González, S., *Las mujeres y los géneros en la Antropología Latinoamericana*, El Colegio de México, México, págs. 141-167.
- Figueroa P., J.G., B. Aguilar, M.B. López y T. DiI Giacomo, T. (1993) "Autonomía de la madre y salud del hijo: reflexiones sobre la experiencia latinoamericana", *IV Conferencia Latinoamericana de Población*, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad

- Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Vol.II. México, págs 665-681.
- Figueroa P., J.G. y E. Liendro (1995) "La presencia del varón en la salud reproductiva" en Hardy E. et al (ed), *Ciencias Sociales y Medicina: Actualidades y Perspectivas Latino Americanas*, Campinas, Brasil. pp. 193-226.
- Foucault, M. (1988) "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, Año L, Núm. 3: 3-20.
- Gastaldo, E. (1995) "A forja do homem de ferro: a corporalidade nos esportes de combate" en Leal O.F. (org), *Corpo e Significado*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, pp. 207-225.
- Hernández, J.C. (1995) "Sexualidad Masculina y Reproducción ¿Qué va decir papá?" Coloquio Latinoamericano sobre "Varones, Sexualidad y Reproducción", Zacatecas, México, (mimeografiado).
- Horowitz, G. y M. Kaufman (1989) "Sexualidad masculina: hacia una teoría de liberación", en M. Kaufman (ed), *Hombres: placer, poder y cambio*, CIPAF, Santo Domingo, pp.65-69.
- Kaufman, M. (1987) "The construction of masculinity and the triad of men's violence", en M. Kaufman (ed), *Beyond patriarchy: essays by men on pleasure, power, and change*, Toronto, Oxford University Press, pp. 1-29.
- Kaufman, M. (1994) "Men, feminism and men's contradictory experiences of power", en H. Brod y M. Kaufman (eds), *Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks, California Sage, pp. 142-163.
- Kimmel, M. (1994) "Masculinity as Homofobia: fear, shame and silence in the construction of gender identity", en Brod H. y M. Kaufman, (eds), *Theorizing Masculinities*, Sage, Thousand Oaks, California, pp. 119-141.
- Lagarde, M. (1994) "La regulación social del género: el género como filtro de poder", *Enciclopedia de la sexualidad*, Consejo Nacional de Población, México D.F. pp. 389-425.
- Lamas, M. (1994) "El problema de la igualdad entre los sexos", en *Enciclopedia de la sexualidad*, Consejo Nacional de Población, México D.F. pp. 173-200.
- Langer, A. y M. Romero (1995) "Diagnóstico de la salud reproductiva en México", en *Reflexiones: sexualidad, salud y reproducción*, El Colegio de México, Año I, núm. 3. pp. 1-64.
- Lavin, P. y J. Villar (1990) "Methodology for the identification of reproductive health priorities", presentado en el Workshop on the Development and Identification of Reproductive Health Priorities, WHO, Cuba, (mimeografiado).
- Leal, O. y J. Fachel (1995) "Male reproductive culture and sexuality in South Brazil: Combining ethnographic data and statistical analysis", Seminar on Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility Decline, IUSSP, Zacatecas, México, (mimeografiado).
- Miller W., R. Shain y D. Pasta (1991) "Tubal sterilization or vasectomy: how do married couples the choice?" *Fertility and Sterility*, 56(2):278-284.
- Nolasco, S. (1993) *O mito da masculinidade*, Editora Rocco, Brasil.
- Núñez, L. y Y. Palma (1991) "El aborto en México", *Revista Fem*, Año 15, No. 104, pp. 4-15.
- Petchesky, R. (1990) "Morality and Personhood: A feminist perspective" en Petchesky P. *Abortion and woman's choice*, Boston, pp. 330-367.
- Rogow, D. J. Bruce y A. Leonard (1991) "Man/Hombre/Homme: respuestas a las necesidades de la salud reproductiva masculina en América Latina". *Quality/Calidad/Qualité*, no. 2.
- Ross, J. (1994) *What men want: mothers, fathers, and manhood*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, Londres.
- Scott, J. (1996) "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en Lamas, M. (comp), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM/Porrúa, México D.F., pp.265-302.
- Tolbert, K. y K. Morris (1995) "Los hombres y la decisión de abortar", Coloquio Latinoamericano sobre Varones, Sexualidad y Reproducción, Zacatecas, México, (mimeografiado).
- Watkins, S. (1993) "If all we knew about women was what we read in Demography, what would we know?", *Demography*, 30(4):551-577.

CAPITULO V

MASCULINIDADES HEGEMÓNICAS SUBORDINADAS Y ALTERNATIVAS

COORDINADOR: JOSÉ OLAVARRÍA
FLACSO – CHILE

SER HOMBRE HOMOSEXUAL EN CHILE

Rolando Jiménez

¿Qué es la masculinidad homosexual?, ¿cómo se manifiesta?, ¿ha sido fácil para los homosexuales generar estructuras y relaciones sociales propias que nos permitan el armonioso desarrollo de nuestra masculinidad?, ¿la masculinidad homosexual es diferente a la heterosexual? Estas son algunas de las preguntas que me formulé cuando FLACSO me invitó a exponer ante ustedes.

Dar respuesta a estas interrogantes no es fácil, pues cualquier análisis tiende a la generalización y, por tanto, los discursos lejos de dar cuenta de la realidad, la sesgan. Sin embargo, en mi calidad de hombre homosexual, me atrevo a dar algunas aproximaciones de lo que significa para los gays nuestra masculinidad.

De las siguientes palabras marginé todas aquellas apreciaciones originadas sólo de mi experiencia e incluí lo que es común a muchos, por no decir a todos, los homosexuales. Espero con ello dar una interpretación más acertada, aunque no debemos olvidar que ningún análisis, por más que se pretenda, es neutro y el mío obviamente no puede serlo.

Los gays hemos sido discriminados desde antes que el vocablo homosexual irrumpiera en las ciencias y en la literatura. Con el desarrollo y expansión del catolicismo, los hombres homosexuales dejamos de ser respetados como lo fuimos en la Antigüedad. El Catolicismo, a partir del año 342 condenó con la pena de muerte a aquellas personas que mantenían relaciones homosexuales. Esta afirmación se demuestra fácilmente con las persecuciones inquisitoriales que castigaron a la humanidad desde 1448 a 1778 aproximadamente. Los Reyes Católicos nos sancionaron con la hoguera y la confiscación de bienes. Esta actitud condenatoria contra actos concebidos como antinaturales es transmitida por las expediciones misioneras que llegan al nuevo mundo durante la Conquista.

Se instaura así la lógica de una religión dualista que concibe al bien y al mal en constante pugna. La idea es acabar con todo aquello que perturbe los postulados del cristianismo, cristalizándose la visión del sacrificio y la conversión por el bien de la sociedad.

En los últimos tiempos la jerarquía de la Iglesia Católica ha reconocido muchos de sus errores, pero respecto a la homosexualidad los avances sobre los derechos de las personas gays son paradójicos. Lo que resalta es un afán por comprender y discriminar al mismo tiempo.

Hoy la Iglesia Católica asevera que no castiga a los gays, siempre y cuando no tengan relaciones sexuales con personas de su mismo sexo. En otras palabras, se indica que la naturalidad de un hombre homosexual es anti-natura, contraria a la moral y lo normal. Los mitos respecto a los gays tienen una explicación religiosa que es asumida sin grandes cuestionamientos por las sociedades.

Las ideas católicas, como todas las dominantes, poseen una auto-imagen de superioridad que es asumida por las élites y los Estados criollos. Dicha superioridad, históricamente se ha definido por la negación del otro. Negar, para efectos de este análisis, implica concebirse diferente al resto de las personas que son desvalorizadas y situadas del lado del pecado, del error, de la ignorancia y de la degeneración del orden establecido.

Las diversas ciencias, por su parte, que se suponen venían a poner fin a los mitos sobre la realidad, en el caso de los homosexuales los han acentuado. El conocimiento científico ha centrado su interés en los orígenes y causas de la homosexualidad, dando paso al clásico dilema que cuestiona si los gays nacen o se hacen. En el ámbito de la psicología latinoamericana impera aún la visión de Freud.

La hipótesis de la madre dominante y el padre ausente como causas de la homosexualidad llevan a los estudiosos a concebir a los gays como enfermos, pues se cree que el proceso de maduración sexual del individuo fue castrado. De igual forma, la biología no lo ha hecho mejor. Buscando las causas de la homosexualidad en las hormonas, los genes y el cerebro, no sólo ha sometido a los gays a criminales experimentos, sino que también ha desviado el tema de sus aspectos sociales y culturales. En otras palabras, se da por sentado que los problemas que sufrimos los homosexuales producto de la discriminación y la intolerancia son intrascendentes, si los comparamos con la hiperrelevancia que se da a lo biológico.

Los estados, por su lado, no han hecho menos. Ahí tenemos al estado chileno que, a través del artículo 365 del Código Penal, sanciona la sodomía entre adultos aunque sea de mutuo consentimiento. Es así como nuestra forma de vida se encuentra deslegitimada a priori.

En el ámbito político muchas personas combaten que el concepto de ciudadanía se restrinja a los procesos electorales e inhiba que las personas se expresen y participen en la toma de decisiones que afectan su vida cotidiana. Sin embargo, en el caso de los derechos de los homosexuales, estas mismas personas aprueban que el Estado mantenga la penalización de la sodomía. Ello hace particularmente difícil la lucha contra el discurso oficial, pues lo dominante se encuentra luchando activamente contra lo que considera un peligro.

Vemos, entonces, que el pensamiento institucionalizado se vale de dos procesos para la deslegitimación, negación y consecuente exclusión de las minorías. El primero es una explicación irracional y emotiva del discurso del otro que persigue

la descalificación. Así se dirá que los homosexuales organizados hablamos porque estamos frustrados, amargados o envidiosos por no ser heterosexuales. Paralelo a esta explicación irracional, se desarrolla la de negación que se define como la oposición a conceder la más mínima veracidad a un hecho o a una aserción expresada por la minoría. Así se desvaloriza y bloquea nuestra posible influencia social y política.

Apreciamos, entonces, que los homosexuales somos conceptualizados míticamente desde los más diversos ámbitos: religión, ciencias, estado y política. Todo esto lleva a la conformación de una cultura homofóbica que ejerce una influencia negativa en las diversas relaciones homosexuales.

Si somos vistos como pecadores por la Iglesia Católica, como enfermos por las ciencias, como delinquentes por el estado y como ciudadanos de segunda categoría por la política, resulta evidente que las ideas sobre la homosexualidad se estructuran sobre la base de diversos mitos.

Uno de ellos es la supuesta anti-naturalidad de la orientación gay. Al ser concebidos como contrarios a la naturaleza, los discursos intentan dar sus explicaciones respecto de las relaciones sexuales entre dos hombres. Como lo aceptado es que sólo se relacionen eróticamente un hombre con una mujer, se traslada esta concepción para explicar cualquier contacto sexual. De ahí que se perciba que los homosexuales debemos ser afeminados o pretender ser mujeres, pues se sostiene que el único sexo facultado naturalmente para relacionarse con un hombre es el femenino.

Al hablar de relaciones homosexuales, no me refiero sólo a los contactos amoroso-eróticos. Lo que quiero destacar es que los homosexuales generamos diversas estructuras sociales que dependen del lugar de donde nacimos, de nuestros intereses, de nuestra educación, clase social y niveles de conciencia política.

Así podemos ver, por ejemplo en Estados Unidos, barrios homosexuales que poseen una economía y una forma propia y particular de relacionarse. Sin embargo, generalmente estas "formas propias de relacionarse" no han sido originadas por sí solas, sino que han trasladado a su seno lo que el pensamiento institucionalizado cree que significa ser homosexual.

Las excepciones a esta regla, desde mi punto de vista, generarían una propuesta distinta de sociedad que se estructura sobre conceptos nuevos de política, familia, relación de pareja y, por supuesto, de masculinidad.

El análisis sobre las estructuras sociales gays involucra muchos factores que generan, finalmente, diversas culturas homosexuales.

Cultura es todo lo creado por hombres y mujeres, sin embargo, para efectos de esta exposición me limitaré a la masculinidad homosexual imperante y a la nueva masculinidad que algunos homosexuales hemos asumido gracias, entre otras cosas, a un mayor nivel de educación y conocimiento de nuestra orientación sexual.

Al respecto debo aclarar que no me referiré al travestismo, pues esta forma de homosexualidad tiene diversas explicaciones y significaciones. En otras palabras, la influencia de la cultura dominante hacia el travestismo tiene consecuencias diferentes a las que origina en los homosexuales no travestis y, por tanto, el tipo de relaciones estructurales que generan los travestis es distinta a la creada por el resto de los homosexuales. Por lo demás, no me siento capacitado para explicar un tipo de realidad tan poco investigada tanto a nivel nacional como internacional.

Uno de los mitos que es asumido con fuerza es que los homosexuales debiéramos ser afeminados y que debemos copiar los roles que el patriarcado ha asignado a las mujeres. Las consecuencias de asumir estos pensamientos dañan profundamente las relaciones entre los homosexuales porque se traslada mecánicamente la desigualdad de la relación de pareja heterosexual.

De ahí que todos los gays en los inicios de nuestra identidad sexual asumamos las concepciones dominantes de la Iglesia, el estado, las ciencias, y la política.

En este contexto se produce un proceso de naturalización y de familiarización con el pensamiento institucional que "obliga" a los homosexuales a auto-concebirse como seres humanos inferiores o enfermos. Es decir, lo que es normal para lo hegemónico, pasa a ser lo natural para esta minoría. Se produce, entonces, una auto-negación que muchas veces genera un quiebre entre nuestras emociones y conocimientos.

Así es como vemos que muchos gays saben que la penalización de la sodomía sanciona su orientación sexual, pero esto no es asumido como una transgresión de su integridad y sus derechos humanos sociales y políticos.

Lo mismo ocurre con la idea que supone que un homosexual se identifica y se relaciona a partir de los mismos códigos y formas que lo hacen las mujeres. De esto se desprende que muchos homosexuales no generan una nueva masculinidad sino que una "nueva femineidad".

Sin embargo, esta "femineidad" es impuesta por la cultura dominante, pues los homosexuales son hombres y al asumir los roles de las mujeres están desvirtuando su naturaleza biológica y psicológica. Los efectos de esto se aprecian en las diversas relaciones entre los gays.

En el ámbito afectivo-sexual, predomina la idea de que existe un sólo tipo de relación amoroso erótica. Es decir, la que ocurre entre un hombre y una mujer. Así,

uno de los homosexuales de una determinada pareja se ve impulsado a actuar como se supone que debe hacerlo una mujer. Uno será pasivo y el otro activo en la relación sexual y estos roles no pueden intercambiarse, pues se produciría un desorden estructural en la relación.

Esta realidad copia a tal extremo la cultura dominante que el pasivo, al igual que la mujer en la sociedad, pasa a tener un menor rango cultural y social que el activo. Frases como "ese es pasivo" son repetidas con menosprecio constantemente al interior de la comunidad gay. Y es que el pasivo, que pasa a denominarse *la pasiva*, es visto como menos hombre, como más *maricón*. El activo, en cambio, es deseado y valorado pues es visto como el que más se acerca al rol de un "verdadero hombre". El no es afeminado, es más, habla fuerte, y asume que el pasivo es de su propiedad.

Vemos, por tanto, que toda la discriminación que padecen las mujeres, es sufrida por quien es pasivo y todos los beneficios de los hombres heterosexuales son propias del activo que, en el caso de parejas que viven juntas, será el macho proveedor. Lo mismo ocurre con la idea del matrimonio. En diversos países los homosexuales consideran que deben luchar por el derecho a casarse.

El problema es que el matrimonio es un tipo de institución hecha para los heterosexuales. Aunque hoy parece que ni ellos quieren seguir defendiéndola.

Hombres y mujeres se casan por la Iglesia y por las leyes. Como algunos homosexuales quieren reproducir la relación de pareja heterosexual y les falta la mujer, la inventan y uno de los hombres de la pareja asume su rol femenino en medio de casamientos simbólicos que para muchas personas son contraproducentes y patéticos.

Nace entonces el calificativo de "*loca*". Este es un homosexual que es femenino a propósito. Al respecto debo señalar que algunas veces se asume esta postura porque se cree que es más contestaria y alternativa. Sin embargo, "*la loca*" no es ni revolucionaria ni original, porque reproduce lo que la cultura dominante cree que es un homosexual y porque copia los roles que la sociedad ha constatado como propios de las mujeres.

Lo paradójico es que al mismo tiempo que los homosexuales naturalizamos el discurso oficial, permitimos que la discriminación deje de basarse en mitos y se apoye en la realidad, pues "*la loca*", y el homosexual afeminado existen y son presa fácil de la burla y de la ridiculización.

Sin embargo no debemos olvidar que la supuesta femeneidad homosexual, a pesar de ser real, es una consecuencia del peso cultural que ha determinado una sola forma de vivir la homosexualidad.

Lo mismo ocurre con los derechos del sexo femenino. Vemos que existen mujeres machistas que asumen lo dominante y no sienten la discriminación, pero ser objeto de las apetencias masculinas no es en ningún caso algo intrínseco al ser mujer sino que ha sido impuesto y, consecuentemente, naturalizado por muchas integrantes del sexo femenino.

En suma, la masculinidad imperante en el mundo homosexual no tiene nada de nuevo. El activo copia al hombre machista y el pasivo a la mujer sometida.

Con todo, en los últimos años los homosexuales han ido entendiendo y sintiendo que amar a una persona del mismo sexo no significa que uno de los integrantes de la pareja deba transformarse en una mala copia de mujer.

De todas formas debo destacar, que hasta en los homosexuales más conscientes respecto de su orientación aún persiste la idea de “la loca”, pero en un nivel intrascendente. Me refiero al nivel del chiste, de la burla y de la auto-ridiculización, pero con el objetivo de reír y no para vivir la homosexualidad a partir de lo femenino.

La nueva masculinidad que ha ido gastándose es ampliamente alternativa, pues no ha sido una consecuencia del pensamiento institucional, sino que ha nacido de las relaciones entre los homosexuales.

Tal asunción de una masculinidad innovadora implica un arduo proceso interno de “re-autoconcebirse”. A través de una educación que se basa en discursos que explican mejor las realidades y que aíslan los mitos y prejuicios, cada vez más homosexuales hemos abandonado las ideas del pecado, la culpa y la enfermedad.

Independizarse del pensamiento institucionalizado implica necesariamente asumirnos como personas normales y, por tanto, acordes con la naturaleza humana. Al ocurrir este proceso, que pasa por sentir, conocer y problematizar necesidades que antes estaban ocultas y sesgadas por lo oficial, hoy reconocemos que para que exista amor entre los seres humanos no es necesario que deban ser de sexos opuestos.

Así, nuestra característica de una masculinidad homosexual independiente, es concebir que el amor y la afectividad entre dos hombres es posible. Una caricia, un beso es muestra de que lo masculino no tiene porque negar la expresión de su afecto a alguien del mismo sexo.

Esta nueva realidad es altamente revolucionaria, pues no posee puntos de referencias preexistentes, ya que la afectividad entre dos hombres no es precisamente una característica de la cultura imperante.

Las nuevas relaciones sexuales-eróticas entre las parejas gays asumen que quienes interactúan son dos hombres y no uno solo. En este contexto, los calificativos de pasivos y activos, tal y cual están concebidos, no son más que conceptos absurdos e irreales. En todo caso, nuestra masculinidad no implica que la afectividad entre personas del mismo sexo se limite a lo sexual. De ahí la importancia de “nuestra masculinidad”, pues demuestra que las relaciones igualitarias entre los seres humanos es posible, independientemente de si ocurre entre hombres o entre un hombre y una mujer.

Esta forma de concebir lo masculino, tiene innumerables consecuencias. Al respecto quiero destacar su influencia en el concepto de familia y de lo estético.

Hasta el momento impera un solo modelo de familia: esposa, esposo e hijos, aunque con el tiempo algunos hombres y mujeres amantes de la igualdad y la justicia han rescatado la idea de que una familia puede ser un tío y un sobrino, por ejemplo. Sin embargo, respecto a los homosexuales queremos llegar más lejos, pues aseveramos que dos hombres pueden constituir una familia, ya que pueden amarse y vivir durante largos períodos de tiempo como cualquier otro tipo de institución social.

En el caso de lo estético, los homosexuales aportamos una nueva sensualidad masculina que usa vestimentas, gestos, perfumes o cualquier otra ornamenta para lucir mejor. Esta moda, que antes estaba restringida al sexo femenino, es utilizada por hombres homosexuales que no temen a las peluquerías ni a innovadoras sastrerías que propugnan colores vivos y llamativos. La moda menos conservadora traspasa a lo gay y llega a lo imperante. Los hombres heterosexuales reciben consejos de diseñadores homosexuales para lucir mejor y los calzoncillos largos son cambiados por prendas tan minúsculas como los biquinis.

De todas formas, la nueva masculinidad homosexual es asumida por una minoría de los gays. Sin embargo, anhelo que en el futuro estas ideas se expandan para hacer de las relaciones sociales entre los gays una realidad más sana, justa, igualitaria, solidaria y democrática. De esta manera estaremos haciendo nuestro aporte para derribar los muros que separan a todas las minorías discriminadas que han terminado por ser la gran mayoría.

EL DESARROLLO (DE GÉNERO) DEL SUBDESARROLLO (DE GÉNERO)

La producción simultánea de masculinidades hegemónicas y dependientes en Europa y Estados Unidos¹

Michael S. Kimmel

He tomado el título de la obra de André Gunder Frank, quien afirmó, en sus clásicos estudios sobre América Latina, que el desarrollo económico y el subdesarrollo no son simples etapas que tienen que atravesar todos los países, que no hay un continuo único a lo largo del cual se pueden ubicar las distintas naciones, sino que más bien, existe una relación entre desarrollo y subdesarrollo y que, más aún, el desarrollo de algunos países implica el subdesarrollo específico y deliberado de otros países. La creación de la metrópolis fue un hecho que se produjo en forma simultánea y coordinada con la creación de la periferia.

En vista de dicho proceso de surgimiento mutuo y simultáneo, incluso los términos desarrollo y subdesarrollo nunca han sido particularmente precisos. Quizás habría sido más provechoso hablar de “sobredesarrollo” y “subdesarrollo” para expresar mejor los procesos distorsionados y deformados que implica una forma de desarrollo que depende del subdesarrollo.

Como en el caso del desarrollo económico, lo mismo sucede con el género, con las construcciones históricas de los significados de la masculinidad. A medida que se iba generando el ideal hegemónico, lo hacía contra un “telón de fondo” formado por los “otros” cuya masculinidad se desvalorizaba y convertía en problemática. Lo hegemónico y lo subalterno emergían en una interacción mutua pero desigual, en un orden económico y social marcado por el género.

Por razones de tiempo, me basaré en una serie de supuestos teóricos comunes. En primer lugar, partiré de la suposición de que entendemos que las masculinidades se construyen socialmente y que no son propiedad de una esencia atemporal, ya sea mítica o biológica. Parto del supuesto de que las masculinidades (1) varían de una cultura a otra, (2) se transforman con el tiempo en cualquier cultura, (3) cambian en una cultura determinada en relación con una serie de otras variables y otros sitios potenciales de identidad, y (4) se modifican en el transcurso de la vida de cualquier hombre en particular.

¹ Traducción realizada por Jennifer Metcalfe.

En segundo lugar, las masculinidades se construyen simultáneamente en dos campos interconectados de relaciones de poder -las relaciones de los hombres con las mujeres (desigualdad de género) y las relaciones de los hombres con otros hombres (desigualdades que se basan en factores tales como raza, etnicidad, sexualidad, edad etc.). De este modo, dos de los elementos constitutivos de la construcción social de las masculinidades son el sexismo y la homofobia.

En tercer lugar, incorporo en este trabajo un tema que he abordado ampliamente en otros documentos, a saber, que la masculinidad como construcción enclavada en las relaciones de poder es a menudo invisible para los hombres, que el orden de género es más visible para quienes no gozan de sus privilegios que para los que disfrutan de las prerrogativas que implica. Como dicen los chinos, los peces son los últimos en descubrir el océano. Esta misma invisibilidad es, en sí, una cuestión política: los procesos que otorgan privilegios a un grupo y excluyen a otro generalmente son invisibles para aquellos que gozan de la prerrogativa.

Al estudiar a los hombres, los analizamos en su calidad de dirigentes, héroes políticos, científicos, escritores, artistas. Los hombres, en sí, son invisibles como tales. Rara vez nos encontramos con cursos en los que se analiza la vida de los hombres como hombres. ¿Qué impacto tiene el género en la vida de estos hombres famosos? ¿Cómo influye la masculinidad en la vida de los grandes artistas, escritores, presidentes, etc.? En este sentido, los planes de estudio exhiben una carencia absoluta. Descubrimos que en todas partes hay cursos sobre los hombres, pero no hay información sobre masculinidad.

Hace varios años, ese gran vacío me inspiró a iniciar una historia cultural de la idea de la masculinidad en Estados Unidos, en un intento por explorar el desarrollo y los cambios en lo que significa ser hombre ocurridos en el curso de la historia de EE.UU. (véase Kimmel, 1996). Descubrí que los hombres estadounidenses han sido capaces de expresar con claridad lo que significa ser hombre y de ver lo que han hecho como formas de probar su virilidad. Sólo que no habíamos sabido escuchar a esos hombres -porque el género seguía siendo invisible. Seguimos actuando como si el género se aplicara solamente a las mujeres. Ahora debemos hacer que el género sea visible para los hombres. Como señala el proverbio chino, los peces son los últimos en descubrir el océano.

Esto me quedó claro en un seminario sobre feminismo al que asistí a principios de los años ochenta, historia que quizás algunos de ustedes ya conocen pero que no me canso de repetir. En dicho seminario, en un debate entre dos mujeres, me encontré por primera vez con la noción de que el género es un fenómeno invisible para los hombres. En una de las reuniones, dos mujeres, una blanca y una negra, discutían si todas las mujeres eran "hermanas" por definición, ya que todas tenían básicamente las mismas experiencias y, además, porque todas las mujeres eran sometidas a la misma opresión de parte de los hombres. La mujer blanca afirmó que el hecho de que las dos fueran mujeres constituía un vínculo, a pesar de las diferencias raciales.

La mujer negra estaba en desacuerdo “*Cuando despiertas en la mañana y te miras al espejo, ¿qué ves?*”, le preguntó “*Veo una mujer*”, respondió la mujer blanca. “*Ese es precisamente el problema*”, le contestó la mujer negra. “*Yo veo una mujer negra. Para mí la raza es una cuestión que veo a diario, porque la raza es lo que determina que yo carezca de privilegios en nuestra cultura. La raza es invisible para tí porque representa el privilegio del que tu gozas. Ese es el motivo por el cual siempre existirán diferencias en nuestras experiencias*”.

Este intercambio me sorprendió y emití un gruñido más fuerte de lo que era mi intención. Dado que era el único hombre presente, alguien preguntó qué significaba mi exclamación.

“*Bueno*”, dije, “*cuando me miro en el espejo, veo un ser humano. Soy generalizable a nivel universal. Como hombre blanco de clase media, no tengo clase social, ni raza, ni género. ¡Soy la persona genérica por excelencia!*”.

A veces me gusta pensar que ese día me convertí realmente en un hombre blanco de clase media. Evidentemente, esas características existían de antes, pero no significaban mucho para mí. A partir de ese momento empecé a entender que la raza, la clase social y el género no son categorías que se refieren exclusivamente a otras personas marginadas a raíz de los privilegios de raza, clase social o género. Esas categorías también se aplican a mi persona. Yo gozaba del privilegio de la invisibilidad. Los procesos que le confieren privilegios a un grupo y no a otro suelen ser invisibles para quienes reciben el privilegio. Lo que nos convierte en seres marginales o sin poder son los procesos que somos capaces de ver, y esto se debe parcialmente a que los demás se dedican a recordarnos este hecho constantemente.

La invisibilidad implica un privilegio en dos sentidos: por una parte, describe las relaciones de poder que se mantienen, precisamente, gracias a la dinámica de la invisibilidad, y por otra, es un lujo. Es un lujo que sólo la gente blanca de nuestra sociedad tiene, no pensar en la raza en cada minuto de sus vidas. Fingir que el género no importa es un lujo que sólo los hombres de nuestra sociedad se pueden permitir.

Permítanme darles otro ejemplo de cómo el poder suele resultar invisible para quienes lo detentan. Muchos de ustedes tienen casillas de correo electrónico y envían mensajes de e-mail a todo el mundo. Quizás se han dado cuenta que hay una gran diferencia entre las direcciones del correo electrónico de Estados Unidos y las direcciones de e-mail de la gente de otros países, ya que estas últimas llevan un “código de país” al final de la dirección electrónica. Así, por ejemplo, si usted escribe a alguien en Sudáfrica le agrega “za” al final, “jp” si el mensaje va a Japón, “uk” si se trata de Inglaterra (United Kingdom), o “de” si es para Alemania (Deutschland). Pero cuando le escribe a gente en Estados Unidos, la dirección electrónica termina con “edu” si se trata de instituciones educativas,

“organizaciones” si es para una organización, “gov” en el caso de organismos del gobierno federal, o bien “com” o “net” en el caso de proveedores comerciales de Internet. ¿Por qué Estados Unidos no tiene un código de país?

La razón es que eres la potencia hegemónica mundial, los demás necesitan ser nombrados. Cuando estás “en el poder”, no necesitas llamar la atención como entidad específica, sino que puedes fingir que eres lo genérico, universal, generalizable. Desde el punto de vista de Estados Unidos, todos los demás países son los “otros” y en consecuencia, deben ser nombrados, quedar marcados, señalados. Nuevamente, el privilegio es invisible. En el mundo de Internet, como señaló Michael Jackson, “somos el mundo”.

Esta invisibilidad tiene consecuencias: el privilegio, al igual que el género, sigue siendo invisible. Y es difícil generar una política de inclusión a partir de la invisibilidad. La invisibilidad del privilegio significa que muchos hombres, al igual que mucha gente blanca, se ponen a la defensiva y se enojan cuando se los enfrenta a las realidades estadísticas o las consecuencias humanas del racismo y el sexismo.

En consecuencia, la exploración de los vínculos que existen entre las definiciones hegemónicas y subalternas de la masculinidad exige que partamos de estos supuestos. Refiriéndonos específicamente al caso de Estados Unidos, por ejemplo, entendemos que en cualquier sociedad dada, en un momento determinado coexisten múltiples significados de la hombría. En términos sencillos, no todos los hombres estadounidenses son iguales. Nuestras experiencias dependen de factores tales como clase social, raza, grupo étnico, edad, región del país. Cada uno de estos ejes modifica a los otros. Por ejemplo, es probable que ser un hombre viejo, negro y gay en Cleveland sea totalmente diferente de lo que significa ser un joven blanco, campesino heterosexual en Iowa.

Por lo tanto, los significados de la masculinidad varían en las distintas culturas, a lo largo de la historia, entre los hombres de una misma cultura, y en el transcurso de la vida. Esto significa que no podemos hablar de la masculinidad como si fuera una constante, una esencia universal, sino más bien como una articulación fluida y en constante cambio, de significados y comportamientos. En ese sentido, debemos hablar de masculinidades, reconociendo así las diferentes definiciones que construimos acerca de lo que significa ser hombre. Al pluralizar el término, reconocemos que la masculinidad tiene significados diferentes para distintos grupos de hombres en diversos momentos.

Sin embargo, al mismo tiempo no debemos olvidar que no todas las masculinidades son creadas como iguales. Los hombres estadounidenses deben hacer frente, también, a una visión particular de la masculinidad, una definición peculiar establecida como la norma que rige para todos. Así es como aprendemos lo que significa ser hombre en nuestra cultura, al precisar nuestras definiciones por

oposición a un conjunto de “otros” -las minorías raciales, las minorías sexuales y, sobre todo, las mujeres. Como señaló el sociólogo Erving Goffman (1963):

“En cierto sentido, sólo existe un tipo de hombre completo, que no tiene de qué avergonzarse en Estados Unidos: un hombre joven, casado, blanco, urbano, del norte, heterosexual, de religión Protestante, padre de familia, que tenga educación universitaria, un empleo estable de tiempo completo, de buen aspecto, peso y estatura y, además, un record deportivo reciente. Todo hombre que no cumpla con alguno de estos requisitos seguramente se considerará a sí mismo -al menos durante un momento- indigno, incompleto e inferior”.

En mi reciente libro titulado *Manhood in America*, analizo cómo se manifestó e impugnó esta visión de la masculinidad en el transcurso de más de dos siglos de la historia de Estados Unidos. Actualmente, sin embargo, me gustaría sugerir las formas en que la versión estadounidense de la masculinidad hegemónica se articuló con una visión más global que simultáneamente estaba surgiendo en Europa y en cierta medida, por extensión, en el resto del mundo.

Para iniciar esta indagación sobre la construcción del ideal hegemónico, permítanme recurrir a la ayuda de algunos amigos. En mi opinión, las afirmaciones clásicas de la teoría política y social del siglo XIX y principios del siglo XX ejemplifican los esfuerzos por hacer frente precisamente a esta definición hegemónica de la masculinidad.

Esto es lo que afirma Jean-Jacques Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: (1755)

“El hombre salvaje está pletórico de paz y libertad; sólo quiere vivir y permanecer inactivo. En cambio, el hombre civilizado siempre está activo e inquieto, esforzándose incesantemente y atormentándose por encontrar ocupaciones aún más laboriosas”.

Y esto es lo que sostienen Marx y Engels, en un clásico pasaje de *El Manifiesto Comunista* (1848):

“La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los medios de producción y, en consecuencia, las relaciones de producción y, por lo tanto, las relaciones sociales en su conjunto. La conservación inalterada de los antiguos modos de producción era, por el contrario, la primera condición de la existencia de las antiguas clases industriales. La revolución constante de la producción, la alteración ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la incertidumbre permanente y la agitación son lo que distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones fijas e inmutables, con su serie de prejuicios antiguos y

venerables son eliminadas, todas las recién formadas se vuelven anticuadas antes de que se puedan osificar. Todo aquello que es sólido se deshace en el aire, todo lo que es sagrado es profanado y el hombre finalmente se ve obligado a enfrentar, con sobriedad, sus verdaderas condiciones de vida y su relación con los de su especie”.

Alexis de Tocqueville señalaba lo siguiente en el texto titulado *Democracy in America* (1835):

“Un estadounidense construirá una casa para pasar su vejez y la venderá antes de ponerle el techo; plantará un jardín y lo arrendará justo en el momento en que los árboles empiecen a dar fruto; despejará un trozo de terreno y dejará que otros recojan la cosecha; tomará una profesión y la dejará; se instalará en un lugar y rápidamente se irá a otro según sus cambiantes deseos”.

A primera vista, hay algo sorprendente en este espectáculo de tantos hombres con suerte que se sienten inquietos en medio de la abundancia. Pero es un espectáculo tan viejo como el mundo mismo; lo único novedoso es ver a un pueblo completo desemeñándose en él.

Max Weber, por su parte, describe la psicología social del capitalismo de la siguiente manera en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905):

“En casos en que la satisfacción de la vocación no puede estar directamente relacionada con los mayores valores espirituales y culturales o, cuando por otra parte, no es necesario sentirlos simplemente como compulsión económica, el individuo generalmente abandona los intentos de justificarlo todo. En Estados Unidos, el lugar donde ha alcanzado su máximo desarrollo, la búsqueda de la riqueza, disociada de su significado religioso y ético, tiende a quedar relacionada con pasiones puramente mundanas que con frecuencia le dan el carácter de un deporte”.

Y por último tenemos a Freud, quien se refiere a la ansiedad crónicamente aterradora del ego autónomo (en su ensayo de 1933 sobre “La disección de la personalidad psíquica”, en las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*).

“Hay un proverbio que nos advierte de los peligros de servir a dos amos al mismo tiempo. El pobre ego se encuentra en una situación aún peor: debe servir a tres amos severos y hace lo que puede para armonizar sus demandas. Estas son siempre divergentes y a menudo parecen incompatibles. No es de sorprender, en consecuencia, que el ego fracase tan frecuentemente en su labor. Sus tres amos tiránicos son el mundo exterior, el ello y el superyó. Se siente rodeado por tres costados,

amenazado por tres tipos de peligros frente a los que, si se encuentra muy presionado, reacciona generando ansiedad. En consecuencia, el yo, impulsado por el ello, limitado por el superyó, y rechazado por la realidad, se esfuerza por dominar su tarea económica de producir armonía entre las fuerzas e influencias a las que está sometido; en consecuencia, podemos entender por qué, a veces, no logramos evitar exclamar '¡la vida no es fácil!'".

Si la educación en ciencias sociales que ustedes recibieron se parece a la mía, estas se entendían como descripciones de la burguesía bajo el capitalismo, de la personalidad democrática individual, del destino de la ética laboral protestante sometida al espíritu eternamente racionalizador del capitalismo, o de la ardua tarea del yo autónomo en el desarrollo psicológico. ¿Alguien les mencionó alguna vez que en todos estos casos las descripciones de estos teóricos se referían a hombres? Y no simplemente al "hombre" en el sentido falsamente genérico, sino a un tipo particular de masculinidad, una definición de la hombría que deriva su identidad de la participación en el mercado, de la interacción con otros hombres en el mercado, en resumen, un modelo de masculinidad basado en la competencia homosocial.

Pero este modelo de masculinidad no emergió de la nada, sino más bien de ciertas circunstancias históricas, algunas de las cuales existían exclusivamente en Estados Unidos, mientras que otras eran iguales en Europa y en las Américas. Permítanme describir los modelos de masculinidad que desplazó.

A fines del siglo XVIII, coexistían dos modelos de masculinidad en Estados Unidos. Estos les resultarán conocidos porque una versión de dichos modelos existía también en Europa occidental y constituyen la base de las identidades de género de las luchas políticas de los siglos XVII y XVIII. El primero es el que he denominado el Patriarca Gentil, quien derivaba su identidad de la propiedad de la tierra. Dedicado a supervisar sus propiedades rurales era un personaje refinado, elegante y dado a una sensualidad informal. Era un padre afectuoso y dedicado, que pasaba gran parte de su tiempo con la familia o supervisando sus propiedades. En Estados Unidos imaginen a George Washington o a Thomas Jefferson. En Europa, piensen en la aristocracia rural de Inglaterra en el siglo XVII.

Por contraste, el Artesano Heroico representaba la fuerza física y la virtud republicana del pequeño agricultor, el artesano urbano independiente, el propietario independiente de una tienda. El Artesano Heroico, que también era un padre dedicado, enseñaba su oficio a su propio hijo, llevándolo desde la etapa ritual de aprendiz a la de maestro artesano. En las afueras de su tienda colgaba un letrero con la leyenda "Smith e hijos". En Estados Unidos, piensen en Paul Revere trabajando en su fundición, con las mangas arremangadas y un delantal de cuero. En Europa, estos eran representados por los partidarios de la igualdad social, los *sans-culottes*. En Medio Oriente, son los *bazaris*; en el mundo históricamente subdesarrollado

son los pequeños comerciantes del mercado, el campesino independiente, el artesano talentoso.

En Estados Unidos, estos dos modelos convivían en relativa paz y armonía, en parte porque rara vez entraban en contacto. Sin embargo, a principios del siglo XIX, surgió una nueva versión de la masculinidad, la de los hombres que triunfaban gracias a su propio esfuerzo el *Self-Made Man*. La masculinidad de estos hombres quedaba demostrada y se comprobaba en el mercado. Era el empresario urbano, un hombre de negocios, un *homme d'affaires*. “Somos una nación de hombres que triunfaron gracias a su propio esfuerzo” señaló Henry Clay, un senador estadounidense en 1832, al describir la contribución que Estados Unidos hizo a la gama mundial de arquetipos masculinos el mismo año en que Tocqueville escribió por primera vez acerca de nuestra “*inquietud en medio de la abundancia*”.

Estos hombres triunfadores eran terratenientes ausentes del hogar, alejados cada vez más de sus propios hijos, dedicados a su trabajo en un ambiente laboral homosocial. Era una masculinidad cada vez más ansiosa, que requería de constantes demostraciones y pruebas tangibles de éxito expresado en la adquisición de bienes. Además, esta ansiedad era estimulada por la ideología de la movilidad social ascendente, ya que si la persona podía ascender al tope máximo de sus propias capacidades en Estados Unidos, también podía caer, sin red de seguridad, sin poder culpar a nadie del fracaso excepto a sí mismo.

Esta definición de la masculinidad era esencialmente inestable y requería ser demostrada en forma constante, quedando siempre expuesta al fracaso. La masculinidad se debe demostrar y ni bien se ha comprobado, se debe demostrar nuevamente, en forma constante, inexorable, inalcanzable hasta que finalmente, la búsqueda de la evidencia se vuelve tan insensata que adquiere las características, como señaló Weber, de un deporte. Como señalaba la consigna de la época de Reagan, “*gana quien tenga más juguetes al morir*”. Los hombres triunfadores pueden fracasar y autodestruirse.

Y si la masculinidad requería ser demostrada permanentemente, ¿cómo se podía adquirir esa evidencia? ¿cómo se podía demostrar la adquisición exitosa de la masculinidad? En otras palabras, ¿cómo logró su hegemonía la masculinidad hegemónica?

En mi investigación histórica acerca de la formación de la hombría estadounidense, descubrí tres modalidades básicas de prueba. En primer lugar, la hombría se podía demostrar convirtiendo al cuerpo en un instrumento y expresión de dominio. Desde los reformistas de la salud del siglo XIX que aconsejaban la abstinencia sexual para los hombres, pasando por los deportes de fines del siglo pasado hasta la obsesión actual con el desarrollo corporal, los hombres que parecían ser rudos y fuertes podían tratar y aliviar así la ansiedad que les producía el hecho que se descubriera que eran blandos y débiles.

En segundo lugar, la hombría se podía demostrar yéndose al bosque, ingresando al ejército, haciéndose a la mar, lugares donde los hombres podían demostrar su masculinidad frente a la naturaleza y los demás hombres, alejados de las influencias feminizantes de la civilización. Los que somos originarios de América Latina, Australia, y otros lugares de la periferia de los antiguos imperios, podemos indudablemente seguir la trayectoria de los discursos “generizados” de género de los colonizadores. La expansión de Estados Unidos hacia el oeste es, en cierto sentido, la historia de los perdedores que fracasaron en Filadelfia y se trasladaron a Saint Louis; los que fracasaron en Saint Louis se fueron a Denver y los que fracasaron en Denver se mudaron a California. Retóricamente, también la literatura estadounidense está dominada por hombres que se van a la naturaleza, a menudo acompañados por un hombre negro mayor, para aprender a ser hombres. Desde Natty Bumppo y Chingachgook, pasando por Ishmael y Queequeg, el Llanero Solitario y Toro, Danza con Lobos, Rip van Winkle hasta Robert Bly, cuando la situación se pone difícil, los rudos salen arrancando. Como dijo Bruce Springsteen, los hombres estadounidenses están “hechos para arrancar”.

Pero la principal forma en la cual los hombres intentaban demostrar que habían tenido éxito en lograr la masculinidad era mediante la problematización de otras formas de masculinidad, el posicionamiento de lo hegemónico contra lo subalterno, la creación del otro.

En primer lugar, el *Self-Made Man*, tenía que desplazar las dos definiciones anteriores de masculinidad, a saber, el Patriarca Gentil y el Artesano Heroico. El Patriarca Gentil fue definido como el fatuo petimetre europeo, un afeminado del siglo XIX. “*El verdadero estadounidense era vigoroso, varonil y directo, y no afectado y corrupto como los europeos*”, señala un historiador. “*Era sencillo en lugar de ornamentado, rudo y no dedicado al lujo, un hombre común que amaba la libertad o un caballero natural en lugar de un opresor aristocrático*”. En el transcurso del siglo XIX, el Artesano Heroico se convirtió en el obrero común, el trabajador, una pieza secundaria de la maquinaria. Había desaparecido su autonomía, el orgullo por su oficio y ahora era dependiente y desvalido, difícilmente podría ser considerado un hombre.

Hacia mediados del siglo XIX, al obrero se unieron una serie de “otros” cuya masculinidad se había problematizado. Esto quiere decir que su masculinidad era vista como un problema. Una forma era considerada demasiado masculina, es decir, era sexualmente voraz, tremendamente violenta, incapaz de controlar los deseos carnales, y la otra no era “suficientemente masculina”, es decir, era desvalida, dependiente, pasiva y feminizada.

Irónicamente, estos “otros” se colocaban en posición de otredad al aceptar simultáneamente ambas modalidades como verdaderas. Los esclavos negros eran vistos como hombres dependientes, desvalidos, incapaces de defender a sus mujeres y niños y de mantener a su familia, completamente “esclavizados” por sus deseos

carneles y su violencia rapaz. Los indígenas americanos eran considerados a la vez tontos e ingenuos, los “niños rojos” de la nación y también unos sanguinarios.

A fines del siglo pasado, los nuevos inmigrantes europeos ingresaron a la lista de los otros subalternos. Los irlandeses afirmaron su derecho a la masculinidad al convertirse en “blancos” luego de ser considerados como una raza mestiza en Gran Bretaña, y adoptaron un racismo violento con sus demandas obreras en contra de la “esclavitud salarial”. Los italianos eran vistos como demasiado apasionados y volubles para tener autocontrol masculino, los judíos eran demasiado estudiosos y de poco tamaño como para estar a la altura. Hoy en día, también los asiáticos son considerados demasiado pequeños, blandos, lampiños y afeminados así como monstruos salvajes y torturadores crueles, con un profundo desprecio por la vida humana, como mostraba la propaganda racista de Estados Unidos durante sus guerras contra Japón, Corea y Vietnam.

Y, por supuesto, desde fines de siglo hasta la actualidad, han sido las mujeres y los hombres homosexuales los que han servido como ejemplo. La visión es dependiente de identidad de género. Las mujeres y los hombres gay son los clásicos “otros”, la pantalla contra la cual los hombres blancos heterosexuales proyectan sus ansiedades de género y a partir de cuya castración los hombres construyen definiciones hegemónicas. Las mujeres castran a los hombres porque representan el hogar, la domesticidad, las obligaciones familiares y también la carnalidad insaciable. Los hombres homosexuales son pasivos y afeminados, además de ser sexualmente insaciables y rapaces.

En el breve tiempo del que dispongo, he tratado de reseñar las formas en que, en mi opinión, se construyó la definición hegemónica de masculinidad en Estados Unidos, relacionalmente y dentro de un campo del poder, precisamente colocando a otros en la otredad como una manera de despejar un espacio discursivo y práctico en el cual los hombres angustiados podían demostrar y comprobar su hombría. Tengo la impresión de que no es necesario que explique esta situación en gran detalle a quienes se criaron en culturas cuyas trayectorias económicas y sociales, y cuyas definiciones de la identidad determinadas por el género, fueron distorsionadas precisamente por esos hombres en sus intentos por demostrar su masculinidad al convertir cualquier otra versión en una cuestión problemática.

Pero si la masculinidad hegemónica es invisible para quienes intentan lograrla como un ideal de género, es más visible precisamente para aquéllos que se ven más afectados por la violencia que conlleva. A continuación, las palabras de uno más de esos dogmas clásicos, en este caso de Georg Simmel, incluido en *The Philosophy of Culture* (1911):

“La posición de poder del hombre no sólo garantiza su superioridad relativa respecto de la mujer sino que garantiza que sus normas se generalicen como normas humanas genéricas que deben regir la conducta

de los hombres y las mujeres por igual (el énfasis es del original). Si uno considera las relaciones entre los sexos de forma ligeramente burda como una relación entre amo y esclavo, se tomará conciencia de que es un privilegio del amo el no tener que pensar constantemente en el hecho de ser el amo. En contraste, la posición del esclavo es tal que nunca puede olvidarse de ella. Indudablemente, las mujeres rara vez pierden la noción de ser mujeres a diferencia de los hombres que pueden perder su conciencia de ser hombres. A menudo, pareciera que los hombres piensan exclusivamente en términos de categorías objetivas sin que intervenga su sensación de masculinidad; en contraste, pareciera que las mujeres nunca pierden la conciencia, ya sea que la sientan claramente o sólo esté subyacente, de que son, efectivamente, mujeres”.

Hace treinta años, André Gunder Frank señaló a las culturas del sur económico buscando una visión liberadora de transformación económica y social. Si en la actualidad estamos buscando una visión transformadora de la masculinidad hegemónica contemporánea -el hombre de negocios internacional de la CNN, con su celular, computador portátil y viajes en clase ejecutiva, un hombre que se siente cómodo en las principales ciudades del mundo- no necesitamos buscar más allá de aquellos grupos que han quedado excluidos de ese mundo- las mujeres, los hombres gay, los hombres negros, los hombres de edad. Cuando habla el que es subalterno, lo hace con la claridad que sólo aporta la visibilidad.

REFERENCIAS

- Bly, R. (1990) *Iron John: A Book About Men*. Addison-Wesley, Reading, MA.
- Freud, S. (1993/1996) L. Strachey (ed), *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Norton, New York.
- Goffman, E. (1963) *Stigma*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- Kimmel, M.S. (1996) *Manhood in America. A Culture History*, Tree Press, New York.
- Marx, K., y F. Engels (1848/1964) “The Communist Manifesto”, en R. Tucker (ed), *The Marxs-Engels Reader*, Norton, New York.
- Rousseau, J. J. (1755/1971) *Social Contract and Discourse the Origin of Inequality*, Crocker, London.
- Tocqueville, A. de (1835/1967) *Democracy in America*, Anchor, New York.
- Weber, M. (1905/1996) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner’s, New York.

IDENTIDADES ÉTNICAS SUBORDINADAS E IDENTIDADES MASCULINAS HEGEMÓNICAS¹

Isabel Hernández

Las transformaciones del escenario mundial en este fin de siglo enfatizan los vínculos existentes entre las cuestiones demográficas y el desarrollo social, económico y cultural. La visualización de estos vínculos constituyen un desafío frente a la posibilidad de fomentar un desarrollo económico, socialmente equitativo y ecológicamente sustentable. El desafío reside en la necesidad de mejorar, paralelamente al ritmo de crecimiento de las economías, la equidad distributiva y asegurar la defensa de los derechos civiles, el resguardo de las identidades y el respeto por la diversidad cultural.

Preservar la diversidad cultural es respetar los rasgos del desarrollo idiosincrásico. Aspirar al desarrollo sustentable implica alcanzar objetivos de crecimiento económico con sustentabilidad ambiental y equidad social, para lo cual es esencial satisfacer aspiraciones provenientes de la esfera de las especificidades culturales y de las identidades de género.

En el caso particular de las formaciones sociales indígenas y afroamericanas, las alternativas de un modelo de desarrollo con sustentabilidad, dentro de cada escenario nacional, deben abordarse desde el escenario de dominación múltiple que las afecta, atendiendo a consideraciones económico-sociales, étnicas y de género. La interacción de estos factores produce un complejo juego de fricciones interétnicas y de subordinación femenina, y es responsable de los sensibles daños que registra la economía, las relaciones con el medio ambiente, la educación y la salud de estas poblaciones marginadas.

La subordinación socio-política de las economías regionales indígenas, la discriminación etnocultural y la inequidad de género son fenómenos constitutivos

¹ La mayoría de las aseveraciones que contiene este documento son producto de numerosas investigaciones en las que ha participado o ha conducido la autora, o bien resultado de observaciones sistemáticas llevadas a cabo durante múltiples programas de acción que ha venido desarrollando desde 1960 hasta la fecha. Estas actividades se han llevado a cabo entre pueblos indígenas y afroamericanos de diversos países de América Latina y el Caribe, ya sea en los campos de la producción, la educación o la salud, pero sobre todo en el ámbito de la cultura y las identidades étnicas y de género. Durante los últimos seis años la autora se ha desempeñado como Asesora Regional de Investigación Socio-Cultural (ISC) en Población, en el EAT-UNFPA-ALC, supervisando, en promedio, una decena de investigaciones anuales, que desarrollan equipos de investigadores locales en los diversos contextos nacionales de América Latina y el Caribe (la mayoría de estos estudios se han llevado a cabo en las áreas rurales e indígenas). A través de esta nueva práctica, se han podido actualizar, confirmar o rectificar muchos de los resultados de anteriores investigaciones, enunciados de hipótesis y/u observaciones previamente experimentadas.

de la situación de ostensible marginación que viven las comunidades étnicamente diferenciadas de América Latina y el Caribe.

Estos pueblos sufren discriminaciones generales, comunes a las clases sociales subalternas, y discriminaciones específicas, propias de su condición de pertenencia a una etnia y una cultura socialmente descalificada.

La autoadscripción a un grupo culturalmente discriminado conduce a la conformación de *identidades étnicas subordinadas*, según el nivel o estadio de conciencia de pertenencia o rechazo por el que cada individuo o grupo social transita.

Hasta aquí el enunciado de nuestro análisis da cuenta de las particularidades de los contextos sociales y regionales que encierran rasgos étnicos y culturales diferenciados. En el trabajo que aquí se introduce, pretendemos integrar a dicho análisis, el marco conceptual propio de la construcción cultural de las identidades de género.

En esta dirección solamente diremos, por ahora, que las formaciones sociales indígenas y afroamericanas no son de estratificación homogénea. En su interior se distinguen marcadas jerarquías y subordinaciones de carácter económico, político, social y de género (entre muchas otras). En cuanto a las de género, aquí nos interesa recalcar que, en términos generales, las opiniones y conductas femeninas se subordinan a las masculinas. Es decir, existe una jerarquización socialmente aceptada de las decisiones de los hombres, e incluso cierta permisividad cultural de comportamientos masculinos arbitrarios. La legitimación social de la autoridad del hombre por encima de la de la mujer conduce a la construcción cultural de *identidades masculinas hegemónicas*.

La conformación de estas identidades se podría visualizar, o justificar, como la necesidad del grupo masculino de descalificar dentro de la comunidad al grupo social más desventajado. Esto como forma de resarcirse de la discriminación sufrida en el mundo externo (no-indígena), con el que los hombres tienen más contacto que las mujeres y por lo tanto, sobrellevan más intensamente sus descalificaciones de carácter etno-cultural². A su vez, hay algunas corrientes de pensamiento que sostienen que esta supremacía masculina es el resultado de pautas de conductas impuestas por ancestrales procesos de aculturación (es decir, con el contacto con la sociedad no-indígena, fruto de largos períodos de interculturalidad: la conquista, la colonia, la república, la contemporaneidad). En efecto, en la época precolombina hubo sociedades indígenas matriarcales, pero hoy en día sólo quedan escasos

² Es necesario aclarar ante todo, que el fenómeno de las "nuevas masculinidades", es decir, este fenómeno de clase media-urbana que comienza a aparecer en ciertos sectores sociales de algunos países, donde los hombres comienzan a reflexionar sobre la mejor forma de acompañar el movimiento reivindicativo de las mujeres, sin traicionar en ningún momento sus propias reivindicaciones, aún está lejos de percibirse en el contexto de las poblaciones indígenas. En cambio es visualizable (en forma muy incipiente) entre las dirigencias indígenas (generalmente urbanas y con contacto permanente con la sociedad no-indígena).

vestigios de este tipo de organización social. La mujer conserva la práctica de la salud y la educación familiar y comunitaria, aunque no las decisiones trascendentes en el transcurso de estos procesos. Asimismo, en algunas comunidades sigue actualmente encargada de la preservación de los alimentos, en especial las semillas, lo cual también suele significar sobrecarga de tareas.

En cualquier contexto intercultural ninguna identidad resulta definitivamente aniquilada por la de su oponente o complementario, sino que más bien se transforma en una tensión constante. Aún en los casos de conflictos, se resuelve en un proceso contradictorio, signado por la opción de conservar algunos rasgos y la necesidad de negar otros. Por estas razones, la complementariedad de identidades étnicas subordinadas e identidades masculinas hegemónicas producen un complejo juego de fricciones intraétnicas e intergenéricas, que perjudican a las mujeres indígenas y afroamericanas y ponen en riesgo permanente su bienestar y supervivencia.

Identidades étnicas subordinadas

América Latina y el Caribe cuentan con contextos socio-culturales muy diversos, destacándose entre los más representativos: la *cultura urbana* (mayoritariamente integrada por sectores sociales de clase media); la *periurbana* (generalmente sectores populares social y económicamente marginados); la *cultura de la negritud o afroamericana* (Caribe, Brasil, Costas de Centroamérica, Costas de Ecuador y Perú), la *cultura del mestizaje rural* (población de asentamiento relativamente aislado, con fuertes ancestros indígenas), y las *culturas indígenas* (más de 400 pueblos étnicamente diferenciados entre sí, con alrededor de 50 millones de habitantes).

Los rasgos propios de cada contexto social, cultural y étnicamente diferenciados de la región, se complementan con las manifestaciones propias de los comportamientos e identidades diferenciadas de mujeres y hombres, que se encuentran inscritas en forma concomitante en cada uno de los ámbitos señalados. Es decir, los roles y las identidades de género son parte constitutiva del patrimonio de cada sistema cultural y/o étnico.

En un primer análisis no es posible desestimar ningún elemento, porque los diversos factores intervinientes siempre están presentes en la realidad (rasgos sociales y culturales, genéricos, étnicos, etéreos, localizadores geográficos, etc.).

Como es obvio, para abordar el análisis de una determinada formación social, genérica, cultural y étnicamente diferenciada, se hace necesario atender a la presencia de, por lo menos, estas tres variables primarias: la social o de clase, la etno-cultural y la de género.

La dificultad reside en definir correctamente sus interacciones, es decir, cómo juegan cada una de estas variables en cada contexto social específico. Generalmente, entre las dos primeras variables, la social y la étnica, hay una interdependencia activa y conflictiva. A este análisis nos dedicaremos en primera instancia.

Por un lado, y en gran parte de las comunidades cultural y étnicamente diferenciadas de la mayoría de los países de América Latina, hay una clara conciencia de pertenencia a un estrato social subalterno, ya sea una autoidentificación con el resto del campesinado pobre, o con los demás sectores asalariados o semi-asalariados de la ciudad.

Insertos en un sistema social de distribución desigual de recursos y oportunidades, los grupos étnicamente diferenciados, al igual que los otros sectores marginados del campo y la ciudad, sufren discriminaciones *generales o equiparables* a la de todos aquellos estratos populares cuya inserción social muestra rasgos de ostensible deterioro económico. Consecuentemente con esta representación social, asumen el perfil de una *identidad de clase social subalterna*.

Por otra parte, y sin disimular expresiones ambigüas y conflictivas, muchos de estos actores sociales reivindican su pertenencia a un grupo étno-cultural ostensiblemente diferenciado del resto de la sociedad mayoritaria.

Por esta última condición, teñida de prejuicios y por ende, desvalorizada socialmente, los pueblos indígenas y afroamericanos sufren discriminaciones *específicas*, cuyo origen histórico se remonta a las épocas de la Conquista y la Colonia. De allí que dan cuenta de una *identidad étnica subordinada*.

Esta autoadscripción al ámbito de una identidad cultural y étnicamente subordinada, pasa por diversos niveles o estadios de conciencia de pertenencia.

En el desarrollo de estudios anteriores (Hernández 1994; 1995; 1997) hemos identificado tres niveles diferentes de conciencia étnica: a) *estadio asimilacionista*, b) *estadio defensivo* o de resistencia étnica y c) *estadio de autoafirmación* de la personalidad étnica diferenciada³. La observación empírica nos lleva al convencimiento de que la mayoría de las poblaciones indígenas del continente transitan actualmente por el primer estadio de conciencia enunciado, es decir, el que impulsa a los discriminados al intento de asimilación y al enmascaramiento. Nos detendremos en la descripción de este primer estadio de conciencia, para ilustrar desde un punto de vista endógeno las características de la identidad étnica subordinada.

³ No es nuestra intención hacer una tipología de conductas, ni reducir mecánicamente fenómenos sociales complejos a un modelo conceptual simple, sino que hemos intentado detectar e interpretar, en diversos períodos y contextos, las peculiaridades de las respuestas de grupos étnicamente diferenciados, frente al fenómeno social de la discriminación étnica y el prejuicio.

La *desvalorización del discriminado (estadio de conciencia étnica asimilacionista)*, se registra concomitantemente a la aceptación de la discriminación por parte del perjudicado, y consiste en la introyección de los mensajes descalificantes, mediante los cuales se lo margina y desprecia culturalmente. El discriminado pretende superar la situación de desvalorización, a partir de la adquisición de los valores y las pautas de comportamiento propios del opositor étnico, paralelamente al intento de abandono de las manifestaciones culturales propias de su grupo originario.

Quienes transitan por este *estadio de conciencia asimilacionista*, procuran asimismo acceder a posiciones de clase más ventajosas, con suerte diversa, pero la comprobación empírica demuestra que este intento de integrarse al grupo social y étnico hegemónico, generalmente no los libera de su condición de 'diferentes'. Se trata de la adopción temporaria de una *máscara*, que a veces ni siquiera es advertida por la sociedad global o mayoritaria. En otras oportunidades es develada por ella, y la mayoría de las veces es rechazada.

Desengañados por la marginación sufrida, pese a la pretensión de ser aceptados a cualquier precio (al costo incluso de intentar negar su propia identidad) y luego de volver a experimentar el rechazo, como si fueran portadores de un estigma imborrable, la reacción de los discriminados se torna similar al comportamiento que Frantz Fanon describía como el "inconsciente colectivo de los colonizados": cada uno se vuelve contra sí mismo y reacciona contra su propia etnia, descalificándola, negándola y desvalorizándola aún más. Es el ejemplo de "aquél que al levantar el cuchillo contra su propio hermano, cree destruir de una vez y para siempre, la imagen detestada del envilecimiento común" (Fanon 1984: 14).

El *enmascaramiento*, y el proceso que desencadena a nivel individual, no es neutro para la construcción de la *identidad grupal*: cada máscara la va cambiando en su esencia. Con el correr del tiempo, la superposición de sucesivos enmascaramientos impide que se registren los mismos rasgos identificatorios y, entonces, estamos en presencia de otro proceso de autoadscripción, manifestado a través de una expresión distinta de la cultura. Esta nueva identidad da cuenta de lo perdido, de lo conservado y de lo recientemente adquirido.

La historia de sometimiento y discriminación de los grupos étnicamente discriminados, está inscrita en su sufrida cotidianeidad, y cada una de sus actuales prácticas sociales constituye una suerte de escenario de los sucesivos enmascaramientos que tuvieron que adoptar para esconder los rasgos distintivos de su identidad, creyendo de esta forma no sucumbir.

En esta dirección, tanto los diferentes embates de la sociedad nacional, como los procesos propios de desarticulación comunitaria, han impactado de igual modo en su vida cotidiana. Esta clave interpretativa es válida para la organización productiva como para el análisis de otras prácticas sociales (educación, salud, comunicación, organización, religión, etc.).

Haremos aquí referencia sólo a dos de estas prácticas, la educativa y la de salud, ya que por las controversias que nítidamente dejan traslucir y por la riqueza de situaciones que ofrecen, resultan paradigmáticas.

Sabemos que no hay nada más injusto que ofrecer una educación igual para individuos diferentes, lo mismo se aplica a las prácticas sanitarias. Esto no significa desigualdad de oportunidades, sino respuestas específicas a requerimientos específicos.

La falta de conocimiento de docentes y médicos sobre los rasgos esenciales de las culturas negra, indígena e incluso mestiza urbano-marginal, los lleva a privilegiar un tipo de atención ajeno a las necesidades de sus alumnos y pacientes, lo que ineludiblemente dificulta el desarrollo emocional, cognitivo y el cuidado de la propia salud.

Educar es "integrar" al estudiante étnica y culturalmente diferenciado a la moderna comunidad nacional. Con esto, la escuela como institución, intenta por un lado, acercar al discriminado a la identidad social dominante, pero por otro, lo aísla y lo descalifica, pretendiendo demostrarle la supuesta inferioridad de los valores de su cultura. Algo similar se produce en el ámbito del hospital cuando el médico estandariza su mensaje y desde la supuesta autoridad de la medicina institucionalizada, desprecia cualquier tipo de expresión idiosincrática.

Los servicios, concebidos de esta manera, ofrecen un planteo dual e irreconciliable: si por un lado invitan a los miembros de las culturas marginadas y descalificadas a integrarse, por otro los discriminan y les muestran a cada paso su propio desmerecimiento frente al aprendizaje y a la posibilidad de mejorar su salud y su calidad de vida, desventaja que supuestamente se origina en su calidad de "diferente". Cuando las consecuencias de esta desvalorización cotidiana (acompañada de condiciones materiales adversas), se expresan en resultados negativos concretos, es como si la escuela y el hospital, visualizados hasta ese momento como puertas abiertas a la integración social, se cerraran para siempre.

En la medida que el impacto de estos fracasos se vean acentuados por la vivencia de otros acontecimientos igualmente discriminatorios (fuera del ámbito del hospital y de la escuela), es probable que el discriminado se repliegue, desestime cualquier posibilidad de participación social, asuma a ultranza sus diferencias y se refugie en una trinchera defensiva e impenetrable. Porque lo que hasta ese momento experimentó en el hospital y en la escuela (agencias locales de la cultura hegemónica) significó para él una oferta engañosa y una frustración irreparable.

En síntesis, las experiencias de acceso a la educación y a los beneficios de la salud, vividas en un escenario de esta naturaleza, reflejan más que en cualquier otro caso, lo inconducente del juego de las máscaras identitarias. Es decir, la necesidad sentida y expresada por el 'diferente' de ocultar su propia cultura e identidad para sobrevivir

en una sociedad prejuiciosa se desvanece y sucumbe, porque hasta el presente, este juego sólo ha servido para perpetuar el conflicto intercultural e interétnico. Ha contribuido, desde un extremo, a generar comportamientos de búsqueda incondicional de asimilación, y desde otro, ha significado la resistencia irreflexiva, y ambas conductas resultan incompatibles con el logro de una participación social igualitaria.

Lejos de atribuir las causas de estos fenómenos exclusivamente a una suerte de determinismo histórico, que lo explicaría sólo por las relaciones económicas de desigualdad que se generan entre el centro y la periferia, entre el atraso y la modernización, nuestro nivel de análisis se centra en la situación interna de estas comunidades, desde una perspectiva endógena que parte de su cotidianidad. Muchas veces, en la pervivencia o agudización del fenómeno discriminatorio, no es ajena la escasa cohesión comunitaria o sus inacabados intentos de asimilación a la sociedad envolvente. Otras veces, incide una consciente voluntad política de no asimilarse, ni perder la esencia de sus particularidades étnicas y culturales. Ambos fenómenos son el producto de la imperiosa necesidad de sobrevivir.

Identidades masculinas hegemónicas

La construcción socio-cultural de las conductas de género, así como las fricciones intraétnicas, no se encuentran al margen de la autoadscripción a una identidad étnica subordinada, ni de las respuestas endógenas del estadio de conciencia de asimilación y enmascaramiento.

Las inequidades de género, la discriminación etnocultural y la subordinación social son fenómenos constitutivos de la situación de subalternidad de la mujer indígena latinoamericana, fenómenos éstos que se amalgaman para consolidar situaciones de exclusión y violencia.

Numerosos testimonios de mujeres indígenas dan cuenta e intentan explicar esta realidad:

"El machismo, el maltrato, la falta de respeto y la marginación de las mujeres indígenas constituyen una nueva invasión cultural que nos perjudica" (Women's Committee..., 1995). El perfil de bienestar de la mujer indígena está en buena parte determinado por la situación de doble subordinación, en su relación de pareja y con los sectores dominantes de la sociedad local y nacional" (OPS, 1993). "A menudo, nuestra situación social tradicional como mujeres dentro de nuestras comunidades se deteriora debido a normas externas sobre las relaciones entre los sexos..." (World Council of Indigenous..., 1996).

Las discriminaciones generales -propias de una clase social subordinada- y las específicas -producto de la pertenencia a una etnia y una cultura socialmente

descalificada- que tienen su correlato en la pobreza y en la marginación política y social, son flagelos que agobian tanto a hombres como a mujeres indígenas o afroamericanos/as. Todos ellos, sin diferencias de género, registran una identidad étnica subordinada y suelen reaccionar con impulsos asimilacionistas o a través de sucesivos enmascaramientos.

No obstante, y como ya lo adelantáramos en nuestra Introducción, las formaciones sociales indígenas y afroamericanas no son de estratificación homogénea. Muy por el contrario, en su interior se distinguen marcadas jerarquías y subordinaciones de carácter económico, político, social y de género, entre muchas otras. En cuanto a las de género, aquí nos interesa recalcar que, en términos generales, las opiniones y conductas femeninas se subordinan a las masculinas. Es decir, existe una jerarquización socialmente admitida de la toma de decisión de los hombres por encima de la de las mujeres, e incluso cierta permisividad cultural de comportamientos masculinos arbitrarios. La legitimación social de la autoridad del hombre por sobre la de la mujer, conduce a la construcción cultural de *identidades masculinas hegemónicas* (Kimmel 1997: 51; Connell 1997: 37).

A continuación enunciamos algunas conductas culturalmente admitidas en el interior de distintas comunidades indígenas, que dan cuenta de cierta consagración de la hegemonía masculina:

* En las áreas indígenas andinas hay ciertas restricciones para las mujeres frente al proceso productivo (fundamentalmente en relación con la tierra y los frutos de la labor agrícola) que favorecen a los hombres y le brindan clara hegemonía en relación con el desempeño laboral de la mujer. Por ejemplo, se citan algunas restricciones culturalmente arraigadas: (i) la mujer no debe penetrar la tierra, no debe manejar la zapa o pala, esta labor está asignada al hombre quien biológicamente es quien penetra a la mujer y socialmente está destinado a penetrar a la tierra (símbolo de mujer y fecundidad); (ii) la mujer menstruante no puede visitar los huertos en flor o fruto (entraría en contradicción, desequilibrio o falta de armonía entre su fecundidad y la de la tierra). ¿Qué ocurre entonces cuando el hombre migra o por diferentes razones está ausente de las labores de la chacra? A tal punto la mujer está económicamente subordinada al hombre que debe optar entre: (1) no producir, es decir, falta de sustento para ella y sus hijos; (2) transgredir pautas culturales, lo que implica, según las creencias, que el destino le deparará severos castigos; o (3) solicitar el apoyo de otro hombre para no encontrarse marginada de los beneficios de la producción, o sea, asegurar la sobrevivencia, lo cual trae consecuencias económicas (no siempre puede pagarle) y/o resulta “mal visto” dentro de la comunidad (sospecha de posibles infidelidades).

* Los desplazamientos o migraciones temporales (venta de productos o de mano de obra), generalmente recaen sobre los hombres. Esto significa exposición a mayores experiencias de vida, estrecho contacto con el mundo no-indígena y posibilidades de aprendizaje de pautas de comportamiento del opositor étnico, que sirven como

mecanismos de autodefensa (aún tratándose de experiencias o aprendizajes traumáticos). Un fenómeno que se observa dentro de las comunidades es la valorización ostensiblemente positiva del mundo externo, por lo tanto, a su vez, se valoriza al que tiene más contacto con él.

* La familia favorece la escolarización del hombre antes que la de la mujer. La razón es que “no vale la pena invertir económicamente en la mujer”, ya que su destino es “casarse y depender del hombre que le toque”. Si ocurre que, en los contados casos en que la niña accede a la escuela, sus estudios no prosperan (escaso rendimiento, repitencia, deserción), la explicación social más arraigada hace referencia a la “incapacidad por su condición de mujer”, con la consiguiente desvalorización y deterioro de la autoestima para la estudiante, pese a que muchas veces las razones profundas son la sobrecarga de tareas (ayuda en la casa, en especial con la atención de sus hermanos menores). A su vez, el carácter del proceso de construcción de las identidades (étnica y de género) en la escuela, acentúa este tipo de descalificación y conspira para que la niña se vea marginada del aprendizaje. Como consecuencia, entre la población femenina indígena, prospera el analfabetismo por desuso y el monolingüismo autóctono.

* Para muchas sociedades indígenas, la violencia (dentro y fuera del hogar), el alcoholismo, la violación, la infidelidad, la poligamia, el abandono o la ausencia del hogar sin aviso, son prácticas socialmente permitidas en el hombre, mientras que para la mujer están vedadas o fuertemente recriminadas por la comunidad.

* Hay comunidades indígenas, como la *ngobe* (Panamá: oriente de la provincia de Chiriquí), en las que subsiste la poligamia y el sororato y donde el incesto entre madre e hijos está culturalmente vedado, mientras que la misma práctica entre padres e hijas no lo está. Asimismo, entre los *wichí* (“mataco”) del Chaco boliviano-paraguayo-argentino, el desvirgue de la niña no sólo está permitido, sino preferentemente adjudicado al padre. Las mujeres en cambio resultan inactivas frente a estas prácticas.

* Ante situaciones de daños graves en salud que comprometen la vida de una mujer o de su hijo (complicaciones de una parturienta o de un neonato, etc.), es sólo el hombre el que decide la intervención de un agente de salud, sea comunitario o perteneciente al sistema de salud institucionalizado. Generalmente el hombre desconoce las complicaciones de una emergencia obstétrica o del recién nacido. (Por ejemplo, en una investigación reciente en el área aymara de Bolivia se obtuvo que el 86% de los hombres manifiestan desconocimiento sobre las consecuencias de una hemorragia puerperal por sepsis. MotherCare 1996: 3). Decidir un traslado al hospital o posta sanitaria es patrimonio exclusivo del hombre. Por lo general, en estos casos y previo a la toma de decisión, el marido consulta primero a su madre (la suegra de la enferma o parturienta), luego a la partera tradicional y posteriormente al médico, enfermera, etc. Este proceso de consultas dilata el tiempo

de la toma de decisión y por ende, aumenta el riesgo de morbi-mortalidad de la mujer.

* En las decisiones referentes a la planificación de la familia, los hombres prácticamente no intervienen. Por el contrario, en la mayoría de los casos se oponen a la utilización de anticonceptivos por parte de la mujer, aduciendo intenciones de búsqueda de mayor libertad para el ejercicio de la infidelidad. Tampoco están dispuestos en su mayoría al uso del condón aduciendo “falta de práctica, incomodidad, restricción del placer”, etc. En el caso de detectarse la contracción de alguna ETS por parte de la mujer, la acusación es siempre dirigida hacia ella: infidelidad, descuido, “orinar en basurales o sobre cemento” (MotherCare 1996: 11), etc.

* Si se trata de la muerte de un hijo, sea mayor o recién nacido, generalmente, la mujer es castigada porque socialmente se la acusa de “desatención” o descuido⁴.

Algunas reflexiones finales

La toma de conciencia sobre la necesidad de atender a los factores socio-culturales, étnicos y de género está llamada a provocar cambios favorables en la relación interétnica a través de comportamientos cotidianos de mayor tolerancia y pluralismo. Modifica la perspectiva de quienes tienen que implementar políticas públicas, estrategias de asistencia social y llevar a cabo acciones en materia de reformas sociales.

Las transformaciones de conducta provienen de convencimientos profundos y no se logran a través de la imposición o el adoctrinamiento, ni tampoco aplicando programas estandarizados o directrices de carácter universal. Pero sin embargo, sabemos que no hay nada más injusto y menos efectivo que ofrecer información y servicios iguales a quienes presentan necesidades diferentes. Si logramos entender el sentido profundo de los comportamientos sociales, sus tendencias históricas y los

⁴ Testimonios: “...en San Lucas de Tolimán -San Marcos- una mujer de mediana edad, vestida de huipil kaqchikel, hablando con dificultad el español, hace aflorar las memorias de su rica experiencia de vida. Entre los recuerdos de mayor discriminación étnica sufrida, resultan relevantes los tres años vividos en la ciudad de Guatemala. Entre los que más la autoafirman y fortalecen en su autoestima, se destaca la inusual hazaña de haber sido ella la que abandonó a su primer marido (agrega: ‘pero ahí era pantoja’, es decir, jovencita). Fue inmediatamente después de la muerte de su primer hijo. El tenía cuatro meses y ella dieciséis años. El hombre volvió del campo al atardecer y encontró sobre una mesa el cadáver, había vecinos en la casa, en los preparativos del velatorio. Ella se encontraba sentada frente a su hijo, no podía hablar ni llorar, nunca se había sentido así, imposibilitada de pronunciar palabra. El esposo no le preguntó nada sobre lo ocurrido, se limitó a golpearla y ‘delante de la gente... me pateó y me pateó contra la pared... toda lastimada quedé’. Ningún vecino intervino. Ocho días después, ella abandonó la casa y viajó sola a la capital. La violencia masculina y la desvalorización del sufrimiento de la mujer, son fenómenos socialmente aceptados. La carga fatalista del actual imaginario social kaqchikel, producto en parte del largo proceso de colonización y marginación vivido, transforma las miserias sociales en fenómenos de carácter cotidiano, prácticamente irreversibles. La muerte de un hijo no hace más que corroborar la impotencia frente a la irreversibilidad del destino. La causante es el ‘descuido’ por parte de la mujer; esta explicación culturalmente arraigada hace pasible a la mujer de un castigo y al hombre le ofrece una posibilidad de descarga emocional, socialmente permitida” (Hernández 1998: 68-69).

códigos que rigen el mundo simbólico propio de las etnias y las culturas diferenciadas de nuestra América, sabremos cuáles son los mensajes que estas comunidades son capaces de recibir y cuáles desestimarán. Si atendemos a las particularidades propias de las identidades femeninas y masculinas, seremos capaces de atender sus necesidades específicas y no sólo mejorará la atención de unos y otros, sino también el carácter de la relación intergénero.

Aunque no todas la poblaciones indígenas o afroamericanas adoptan cosmovisiones tradicionales como patrón de vida, gran número de ellos fundamentan su pensamiento y su conducta en representaciones propias de un imaginario social "de enclave" es decir, en el que perviven rasgos de sistemas simbólicos ancestrales. Una expresión importante de este imaginario es el vigente concepto de dualidad, o la existencia omnipresente de dos contrarios: hombre-mujer; cuerpo-espíritu; tierra-cosmos. Si los contrarios están en equilibrio, forman una unidad de armonía. El problema surge cuando hay desequilibrio en la dualidad. En la concepción holística de la salud, por ejemplo, el desequilibrio en el binomio de oponentes es sinónimo de enfermedad.

Muchos de los temas aquí apenas enunciados trascienden el plano de las ideas y se constituyen en la esencia, causa y consecuencia de muchos de los problemas que aquejan a las regiones más pobres y postergadas de América Latina. Son temas no suficientemente explorados aún, que reclaman la apertura de nuevos ámbitos de debate, la sensibilización de las más amplias audiencias y la consolidación de marcos conceptuales innovativos, con el fin de implementar acciones eficaces en el marco del respeto de los derechos humanos y de aplicar criterios y orientaciones adecuados en materia de políticas públicas.

REFERENCIAS

- Barzelatto, José y M. Hempel (1990) *Reproductive Health: A Strategy for the 1990s*, F. Ford, N.York.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990) "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", en *Arinsana*, N°19, Caracas.
- Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (CIPD), Naciones Unidas, Asamblea General (1995) *Programa de Acción*, Nueva York.
- Connell, R.W., (1997) "La organización social de la masculinidad", en T.Valdés y J.Olavarria (eds), *Masculinidad/es: Poder y Crisis*, Ediciones de las Mujeres N° 24, ISIS Internacional-FLACSO, Santiago de Chile.
- Dietz, Tina y H. Becher (1994) *Historia y trasfondos políticos de los programas de planificación familiar en América Latina*, Berlín.
- Family Care International (FCI) (1997) *Compromisos para la salud y los derechos sexuales y reproductivos de todos: Marco de acción*, Nueva York.
- Fanon, Frantz (1984) *Los Condenados de la Tierra*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) (1992) *Research on socio-cultural factors affecting family planning programmes in developing countries*, UNFPA, Nueva York.
- Garzón Castañeda, Pedro (1995) "Las nuevas audiencias", Seminario Regional de Educación en Población (OREALC/UNESCO-UNFPA), Santiago.
- Geertz, Clifford (1987) *The interpretation of the cultures*, Basic Book, INC-Gedisa, N. York.
- Glavinich, Nidia, P. Mereles, A. Roa y M.L. Román (1995) *Aproximaciones Metodológicas a la Investigación Sociocultural en Población*, CDE-BECA-UNFPA, Asunción del Paraguay.

- Hernández, Isabel et al. (1994) *La Identidad Enmascarada*, Edic. Eudeba, Buenos Aires.
- Hernández, Isabel (1995) "Socio-cultural research from the Country Support Team for Latin America and The Caribbean", Reunión Internacional sobre Investigación Sociocultural, UNFPA-UNESCO, París.
- Hernández, Isabel (1996) "Aspectos Socioculturales y Enfoque de Equidad de Género en Salud Reproductiva", en *Nuevos Paradigmas del Desarrollo*, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima.
- Hernández, Isabel (1997) "Factores Socio-económicos, Étnicos y de Género en Salud Reproductiva", en *La Salud: Cuestión de Estado*, IMPO, Santa Cruz, Bolivia.
- Hernández, Isabel (1998) "Población e investigación sociocultural: Un enfoque innovador", *Documento de Trabajo* No. 11, Equipo de Apoyo del UNFPA-Oficina para América Latina y el Caribe, Santiago de Chile.
- Hernández-Matheson, Ingrid (1994) "Estrategia de capacitación de recursos humanos en salud reproductiva", UNFPA, Santiago de Chile (no publicado).
- International Women's Health Coalition (Women's Voices '94) (1993) "Women's Declaration on Population Policies", documento preparatorio para la Conferencia Internacional de la Población y el Desarrollo, El Cairo 1994, Nueva York.
- Isaacs, Stephen. (1992) "Reproductive rights 1983: An international survey", *Columbia Human Rights Law Review*, vol. 14, N° 2.
- Jaggar, Alison and Bordo, Susan (eds) (1990) *Gender, Body Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, Rutgers State University, 2o. Edit. New Jersey.
- JOICPF-UNFPA-APROFAM (1996) "Informe de Evaluación: Planificación Familiar e IEC para Adolescentes", Guatemala-Nueva York-Tokio.
- Kimmel, Michael (1997) "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en: T. Valdés y J. Olavarría (eds), *Masculinidad/es: Poder y Crisis*, Ediciones de las Mujeres N° 24 ISIS Internacional-FLACSO, Santiago de Chile.
- López, Luis Enrique (1994) "Educación, pluralidad y tolerancia: Apreciaciones desde la educación indígena latinoamericana", Reunión Regional sobre la Educación para la Comprensión Internacional, Balance y Perspectivas para la América Latina y el Caribe, OREALC-UNESCO, Santiago.
- Mones, Belkys (1997) "Orientaciones para operativizar un enfoque de equidad de género en las acciones de población", Documento de Trabajo, versión preliminar, UNFPA, Santiago.
- MotherCare (1996) *Barreras y Viabilizadores en la Atención de Complicaciones Obstétricas y Neonatales*, La Paz.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS) (1993) *Salud de los Pueblos Indígenas (SAPIA): Desarrollo y Fortalecimiento de los Sistemas Locales de Salud*, HSS/SILOS-34, Washington.
- Pereira, René (1997) *Sexuality, Gender and Indigenous Culture*, UNFPA-Family Health International, La Paz.
- Rance, Susanna y D. Sánchez (1995) *Género y Factores Determinantes de la Salud en el Distrito III de la Ciudad de El Alto*, UNFPA, La Paz.
- Tenorio, Rodrigo (1997) *Sexualidad y Cultura en la Sierra Ecuatoriana*, OPS-UNFPA, Quito, Ecuador.
- UNFPA (1996) IV Conferencia Mundial sobre la Mujer: Declaración y Plataformas de Acción, N.York.
- Women's Committee of the South and Meso American Indian Information Center (SAIIC) (1995) *Daughters of Abya Yala: Testimonies of Indian Women Organizing Throughout the Continent*, Oakland, SAIIC.
- World Council of Indigenous Peoples (CMPI) (ed) (1996) *Report on International Indigenous Women's Conference*, International Conference of Indigenous Peoples and WCIP, VII General Assembly, Ontario, WCIP.

MASCULINIDADES HEGEMÓNICAS: TRAMPAS Y RESISTENCIAS AL CAMBIO

Gonzalo Pérez

Buenos días, en primer lugar mi agradecimiento a José Olavarría y a Teresa Valdés por haberme invitado a este encuentro que hace tan poco tiempo hubiera sido inconcebible. Una conferencia como ésta es un signo de que estamos realmente entrando en una época diferente : “Equidad de género desde la perspectiva de las identidades masculinas”.

Mi particular experiencia es la experiencia de un psicoterapeuta, de un psicólogo que trabaja con personas; entonces, mi contacto y conocimiento con el tema de lo masculino, además de toda la investigación que parte de mi necesidad personal de conocimiento de mi mismo, se ha dado a través de la comunicación directa, individual, de varones en trabajo psicoterapéutico. El foco de atención privilegiado ha sido justamente la de-construcción de la masculinidad socialmente definida, porque uno de los temas de la masculinidad cuando ya llega al individuo real, es el tema de la tensión , la autoexigencia, la desorientación de ser varón.

Cuando llega el tiempo de la crisis y el individuo se atreve a exponer su intimidad delante de otro, lo primero que nos dice es: “todo lo que yo creía respecto de mi mismo se ha colapsado”. En ese sentido, mi trabajo es fácil, porque trabajo con seres humanos que ya han vivido el hundimiento de su Titanic, o sea ya están en algún grado conscientes de que la masculinidad hegemónica no funciona.

Nuestra intención aquí es diferente, una intención social, una intención política que hace la tarea mucho más difícil.

Quiero comenzar contemplando el punto de partida de lo que estamos haciendo. A fines del siglo de las luces, el siglo XVIII, el siglo de la razón, algunos seres idealistas y revolucionarios establecieron: *todos los hombres nacen libres e iguales y con derecho a la búsqueda de su felicidad*. Una declaración que 200 años después ya es Ley en todas las naciones del planeta y cuyo contenido político es exactamente lo que hoy día nos interesa. Primero que nada: todos los hombres han nacido libres e iguales, pero ¿quiénes son todos los hombres?

En estos 200 años se ha procesado intensamente el tema de “los otros hombres”: las etnias y las minorías; y en el siglo XX las mujeres se levantan y preguntan, “oye y qué pasa con nosotras, cuando decimos todos los hombres han nacido libres e iguales, de qué hombres estamos hablando, de un ser humano universal, nosotras incluidas, o estamos hablando, como siempre, de los señores que tienen el poder y

el privilegio?" Sin duda, de lejos, la transformación más fuerte de nuestra sociedad viene desde el movimiento de las mujeres que nos hace a todos ver las cosas de otra manera e imaginar un mundo nuevo.

Si no fuera por el movimiento de las mujeres no estaríamos aquí. Es tan revelador, por ejemplo, en el video que acabamos de ver acerca de una etnia del altiplano, masculinidad en una etnia particular, quiénes son las únicas que pueden hablar sobre los hombres. ¿Quiénes hablaban en el video? Ellas, por supuesto. Ellas han observado el "fenómeno hombres", a diferencia de los hombres, los varones que rara vez se observan a si mismos por este tema que hemos estado describiendo en esta conferencia con tanta madurez ya, que es el tema de la invisibilidad del modelo privilegiado.

En estos quince años de investigación sobre masculinidad ya se han detectado los principales temas de la masculinidad hegemónica: primero que nada que es un asunto de poder, una dinámica de jerarquía y de poder, y luego se ha determinado que el sexismo y la homofobia son centrales en la mantención del modelo.

Estamos entonces, juntos aquí, en una intención política, un anhelo de equidad, un anhelo de justicia para los seres humanos, para que verdaderamente esta frase platónica ideal, maravillosa "todos los seres humanos nacen libres e iguales" tenga una realidad concreta en el vivir de los seres reales.

Los procesos relacionados con la liberación de las mujeres están andando hace tiempo, procesos difíciles, procesos de fondo que cuestionan el paradigma entero de nuestra forma cultural. Las mujeres están activamente en la aventura de descubrirse a si mismas, los varones, en cambio, mayoritariamente duermen el sueño de los que están en el poder.

Siempre la gracia del oprimido ha sido la conciencia, al oprimido sólo le queda observar y saber porque se le va la vida en ello. El opresor, entretanto, controla el poder y sueña fantasías autocomplacientes.

Algunas observaciones que quiero compartir con ustedes a partir de mi trabajo con la transformación humana se refieren a las resistencias, a los múltiples mecanismos defensivos del control inconsciente que impide el descubrimiento y desactivación del modelo introyectado. Lograr la mirada responsable, que asume, es difícil, incluso con seres humanos que están buscando la transformación.

Anoche, como parte de este encuentro regional, hubo una espléndida conferencia pública de Josep Vincent Marqués, que con su humor y su manera coloquial transmitió una síntesis nítida y cotidiana en sus imágenes y en su concreción sobre el modelo hegemónico de masculinidad: situación actual, consecuencias, posibilidades de cambio. En fin, una conferencia muy completa sobre el tema que nos interesa.

Pero lo que quiero comentar ahora son las respuestas del público, muy significativas. Cinco hombres y una mujer levantaron su mano y pidieron participar. Ella celebró la conferencia, dijo *“qué bueno que viniste, qué rico lo que dices, nos hacía tanta falta ...”* e hizo una pregunta específica, atingente, comunicada.

Los cinco varones hicieron distinto tipo de manifestaciones, algunos concordaron, otros discreparon; todos adelantaron alguna teoría. Fue impresionante escuchar estos cinco coloquios y verificar *in situ* el funcionamiento de las resistencias masculinas. Hablaron con acabada impersonalidad, refiriéndose al “fenómeno identidad masculina” como algo ajeno, externo; calificando o descalificando lo dicho según categorías lógicas o supuestos convencionales, pero jamás incluyéndose como parte del fenómeno, en ningún momento asumiendo una experiencia de vida que validara o cuestionara existencialmente los planteamientos, decisivos por lo demás, que había desarrollado el expositor.

La invisibilidad del modelo para quienes lo encarnan conduce a una deshonestidad inevitable. Los sujetos varones están condicionados a no incluir la propia experiencia como dato relevante en su comprensión de lo humano. La idealización de lo masculino, soporte abstracto de la identidad del varón, así lo exige.

¿Qué hubiera sido del feminismo si las mujeres no hubieran transgredido este tabú?

Los cinco varones que hablaron anoche lo hicieron libremente, de buena fe; inteligentes e instruidos, asistían a la conferencia interesados por el tema. Aún así, no pudieron atravesar sus murallas genéricas. Permanecieron victoriosamente incomunicados, lograron la viril hazaña de no ser penetrados.

En verdad, no entendieron nada.

Al negarse a conectar sus emociones con la narrativa y reflexión del otro, al anclarse estólidamente en la tranquilizadora seguridad de decretar que “esto no tiene nada que ver conmigo”, se quedaron fuera, aislados cada uno en su fortaleza, lejos de los demás y también de sí mismos.

La ceguera cognitiva es consubstancial a esta identidad masculina que se construye abstractamente, sin raíces en la experiencia. La dimensión vivencial, ambigua siempre, queda cuidadosamente expurgada de las nobles definiciones que el modelo establece. La identidad aquí viene de la lógica, no de la existencia: “Yo soy varón, entonces soy...” seguido por la enumeración racional consiguiente.

Parte de la trampa de todo esto es la apariencia racional y el plano puramente teórico en que se despliegan psicológicamente estas definiciones, a pesar de que sus consecuencias son tan concretas como la violencia y el abuso por milenios.

Simbólicamente, ser varón termina siendo una pertenencia innata a un club exclusivo que reúne a los seres humanos superiores. Napoleón y Julio César, desde luego, Einstein, los campeones del mundo, todos los que han forjado la Historia del Hombre, y Marlon Brando y Superman... Dios Padre mismo.

Es el club de los que tenemos derecho a todo.

Si llegáramos a preguntarnos, ¿qué es lo que define a nuestro club, más allá de la realidad corporal que compartimos?, seguramente acabaríamos en una glosa del modelo ideal, una descripción sobrehumana de un ser capaz de una claridad, una fuerza, una altura de miras, una determinación, una generosidad, un autocontrol, una equidad...

Cuando decimos, por ejemplo, que los hombres no lloran, estamos estableciendo la virtud de esos magníficos seres capaces de sobreponerse a la debilidad de llorar.

Cuando descendemos de este plano con tanta virtud a las realidades de nuestra experiencia nos encontramos, naturalmente, con que todos los hombres reales lloran. Pero, al parecer, no deberían...

El universal ejemplo del llanto nos pone en evidencia el abismo que separa la identidad abstracta en la que el varón basa autoestima y valoración, de las clandestinas realidades de su experiencia íntima.

Las virtudes del modelo no se explicitan, dadas la sobriedad y modestia también incluidas en la descripción. El engrandecimiento proviene del contraste. La exaltación de lo masculino aparece como consecuencia de la proyección de lo negativo en el otro sexo, el sexo "débil". Las mujeres, visiblemente, son irracionales, egoístas, banales, charlatanas, envidiosas, manipuladoras, traicioneras, confusas, de ideas muy cortas... En una palabra, inferiores.

El sexismo es la implementación cotidiana de la fantasía de superioridad que justifica el manejo del poder. La desvalorización de la mujer y de lo femenino resulta un mecanismo central para mantener esta imagen ideal libre de toda sombra. La dinámica homofóbica, de manera análoga, se encarga de suprimir toda diversidad dentro del club: "o se es hombre, o se es poco hombre o algo peor..."

Dos dimensiones de grupo refuerzan la cohesión del club. Una, la tácita complicidad entre varones para enfrentar unidos toda amenaza al resplandor del modelo y otra, la competitividad que da origen a las jerarquías de poder. Aunque estemos juntos en el club, yo soy mucho mejor que tú...

La identidad masculina socialmente construida resulta, entonces, adscripción a una imagen teórica imposible de experimentar como vivencia personal, un ponerse una tarjeta que dice "yo soy del club"; pero, y aquí viene lo interesante, cada varón en

su fuero interno sabe que finalmente, él mismo es una estafa, porque no está ni estará jamás a la altura del modelo sobrehumano. Cada uno de nosotros, varones, aprendimos mejor o peor a hacer la actuación que hay que hacer en el mundo para parecer un miembro respetable del club.

Por eso nos conviene vivir en la cabeza, desconectados del sentir confortados por halagadoras teorías sobre nuestro ser y proceder, porque cuando nos conectamos con el sentir, la vivencia de ser una estafa aflora irremediablemente.

Es lo que sucede en las crisis de la existencia, cuando a los varones se les quiebra la armadura y sobreviene todo ese torrente de experiencias de vulnerabilidad, inseguridad y desorientación. Como además, los varones rara vez conversan sinceramente con otros varones, se agrega también la sensación de que soy el único a quien le ocurre esto, entonces, no hay duda que me estoy volviendo loco.

Una de las dimensiones del modelo hegemónico, no de la idealización del varón, si no de la necesaria instrumentalización de todo ello, es el entrenamiento guerrero. Todos los varones estamos entrenados para la guerra, y las mujeres que salen al mundo a hacer carrera aprenden forzosamente lo mismo para poder sobrevivir.

Es un entrenamiento emocional con un único imperativo: ganar. No ganar es un fracaso intolerable, una caída que no tiene perdón.

La mayor parte de la guerra en nuestro mundo no es física, sino intelectual. Ganar, en nuestro mundo civilizado y argumentativo, en que pelearse a puñetes o disparos ya no es tan frecuente, es tener razón. O al menos, creer que se tiene la razón y que el adversario ha sido aplastado por nuestra superioridad.

Cada uno de los cinco varones que intervinieron en la conferencia de anoche creyó haber demostrado que su razón era superior, se dio a sí mismo el laurel de esa victoria. Y no hubo interés en sacarlos de su fantasía.

Cuando trabajamos con varones nos vamos a encontrar, apenas entremos en cualquier tipo de contradicción con el interlocutor, con una instantánea declaración de guerra, en que uno de los dos tiene que tener razón, ganar, y el otro perder, quedar completamente descalificado. Las emociones que se activan son de vida o muerte, lo que explica el nivel de agresividad fría o caliente al que se llega, sin relación alguna con el tema en discusión.

Todo esto puede ser irónico y divertido cuando se lo mira de afuera, pero como lo sabe cualquier mujer que esté en pareja, es terrible cuando se trata de un impedimento entre dos seres que intentan ponerse de acuerdo o resolver juntos algo importante. La facilidad con que el varón entra en la actitud guerrera y en la ciega necesidad de tener razón, aunque sea a costa de herir y humillar a su ser más amado, es asunto diario en casi todos los hogares.

Una esposa dice “yo se que él me ama, porque me lo demuestra de otras maneras, pero ¿cómo me puede tratar así de mal cuando le argumento?, ¿cómo me puede descalificar así, herir así, dejarme siempre confundida y angustiada cada vez que comenzamos a hablar de algo en que yo tengo un punto de vista distinto?” Ignora ella que cada discusión, por trivial que sea el tema, desata en él emociones de guerra total, final, en que cada uno de los dos necesariamente quedará destruido para que el otro triunfe en su razón. Y el que pierde no puede ser nunca el varón, por definición. Ese es el modelo hegemónico: ser varón es ganar siempre, como sea.

No es de extrañar el tipo de películas que los varones consumen masiva e incansablemente.

Las mujeres más sabias conocen este condicionamiento de sus parejas y evitan estratégicamente discutir. Se las arreglan para no dejarse arrastrar al combate teórico acerca de quién tiene la razón; esperan siempre las emociones de intimidad compartida, que permiten conversar lo que importa discrepando sin violencia y concordando con naturalidad. Saben que los varones también somos seres humanos, pero que necesitamos quitarnos primero la armadura.

Queridos amigos y amigas, la tarea de liberarnos de la opresión de esta masculinidad imaginaria y asfixiante ya está avanzada en la vida de muchas mujeres y cada vez más presente en la vida de muchos hombres. La equidad de género aparece hoy no sólo como un ideal de justicia, sino también como requisito indispensable del amor que anhelamos. Y, sin duda, estamos mucho más cerca que nunca de lograrla.

CAPITULO VI

MACHISMO Y CULTURA LATINOAMERICANA

COORDINADOR: ROGELIO FERNÁNDEZ
UNFPA – PERÚ, PARAGUAY Y CHILE

EL MACHISMO

Matthew C. Gutmann¹

“¿También tú has perdido algo por seguir a tu padre?”
Rodolfo Usigli, *El gesticulador*

Machos y hombres

“¿Ninguno de ustedes está casado?”- les pregunté a los muchachos.

“No, todos solteritos”- me contestó Felipe.

“Ese güey tiene dos hijos regados. Es el macho mexicano”- me dijo Rodrigo, señalando a Celso, el padre de dos niños que viven con su madre en otra ciudad.

“¿Qué quiere decir eso?”- inquirí.

“¿Macho? Que tiene hijos por dondequiera”- dijo Esteban.

“Que su ideología es muy cerrada”- agregó Pancho. *“La ideología del macho mexicano es que tiene su ideología muy cerrada. No piensa a futuro las consecuencias que pueda tener, sino que se basa principalmente en el momento, en la satisfacción, en el placer, en el deseo. Pero ya está desapareciendo un poco eso”*.

“¿Ustedes no son machos?”- les pregunté.

*“No, somos hombres”*².

En la colonia Santo Domingo es común escuchar a mujeres y hombres que dicen que, aunque en el pasado solía haber muchos machos, ya no son tan usuales en la actualidad. Algunos de los que hacen este tipo de comentarios son muy jóvenes como para conocer de primera mano sobre los machos de antaño, pero aún así están convencidos de que había más machismo en el pasado. A algunos hombres de mayor edad les gusta dividir el mundo de los hombres en machos y mandilones (con lo que se refieren a los hombres dominados por las mujeres), donde macho se refiere a un hombre que asume la responsabilidad de mantener a su familia tanto

¹ El presente capítulo es de la etnografía *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: Ni macho, ni mandilón*, y será publicado por El Colegio de México y Editorial Paidós en 1999. La traducción es de Nair Anaya Ferreira.

² Es posible que el término hombre tenga resonancia para los aficionados de los westerns hollywoodenses. Expresiones como “es un hombre rudo” se utilizan con regularidad para evocar imágenes de bandidos mexicanos para quienes la vida no vale nada y las conquistas sexuales no son sino parte de la vida cotidiana. Históricamente, existe más que una relación fortuita entre los cowboys y las identidades de los hombres mexicanos.

económicamente como en otros aspectos³. Para los hombres mayores, ser macho significa, con mayor frecuencia, ser un hombre de honor⁴.

En Santo Domingo, los hombres casados más jóvenes suelen colocarse en una tercera categoría, la del grupo de los no machos. “*Ni macho ni mandilón*” es como se describen. Otros pueden definir a un amigo o pariente como “*tu típico macho mexicano*”, aunque con frecuencia el mismo hombre puede rechazar dicha etiqueta, enumerando todas las actividades que realiza en casa para ayudar a su mujer y señalando que no la golpea (golpear a la esposa suele ser uno de los atributos de los machos en los que hay un consenso general). Lo que resulta más significativo no es sólo que los términos *macho*, *machismo* y *machista* tengan varias definiciones -pues hay poco consenso sobre su significado- sino que hoy en día los hombres de la clase trabajadora de Santo Domingo consideran que estos términos son peyorativos y no se pueden tomar como modelo a seguir. Por lo tanto, para estos hombres más jóvenes el presente se distingue por su carácter liminal en cuanto a las identidades masculinas de género: al no ser ni *machos* ni *mandilones*, estos hombres están justo en medio de ciertas posiciones culturales asignadas.

El propósito de este capítulo es describir y explicar los sentimientos, confusos y cambiantes, relacionados con los términos *macho* y *machismo*. Vale la pena mencionar tres puntos desde el principio. En primer lugar, *macho* (en su sentido moderno) y *machismo* (en cualquier sentido) tienen una historia etimológica notablemente corta. En verdad, rastrear las permutaciones y modulaciones históricas de estas palabras es fundamental para comprender las discrepancias que existen tanto en las ciencias sociales como popularmente con respecto a su significado. Carlos Monsiváis (1981, 1992) ha vinculado, sobre todo, la emergencia de la cultura del machismo a la edad de oro del cine mexicano en los años cuarenta y cincuenta.

En segundo lugar, el machismo, como se le analiza aquí, no es reducible a un conjunto coherente de ideas sexistas. No es sólo chovinismo masculino. Como hace hincapié Roger Lancaster (1992:19) en su estudio sobre Nicaragua, “el machismo subsiste porque constituye no sólo una forma de ‘conciencia’ o ‘ideología’ en el sentido clásico del concepto, sino un campo de relaciones productivas”. Para determinar el carácter sistémico del machismo hay que rastrear el término históricamente y, puesto que dichas huellas llevan a diversas direcciones en tiempos y circunstancias diferentes en México y en Nicaragua, hay que tomar en cuenta el contenido estructural y material.

³ El término *mandilón* proviene de mandil (delantal).

⁴ Behar (1993:40) cita un incidente que ocurrió hace varias décadas en el que una mujer denunció a su marido ante las autoridades municipales en un pueblo de San Luis Potosí con las siguientes palabras: “*El caso es que no es hombre. No es hombre porque no es responsable con su familia. Nunca trata bien a la familia. ¡Los trata peor que animales!*”.

⁵ Sin embargo, el machismo no es necesariamente la misma bestia en todos los contextos culturales, como veremos más adelante.

Finalmente, me gustaría tratar otro tema que resulta central y recurrente en muchos, si no es que en la mayoría de los significados de machismo: el cuerpo físico. Este tema se manifiesta en las golpizas, en los episodios sexuales, en el consumo de alcohol, en las payasadas temerarias y en el problema, que no es nada sencillo, de definir las categorías de "hombres" y "mujeres". Sin importar qué tan confusas puedan parecer las identidades de género, por lo general comparten relaciones de dependencia mutua con estos ámbitos somáticos.

Vaqueros y racismo

En los periódicos mexicanos, en la literatura académica y en las entradas de diccionario, los términos *macho* y *machismo* se han empleado contradictoriamente. Las definiciones implícitas o utilizadas en dichos círculos oficiales no sólo revelan una diversidad de opiniones en cuanto al contenido de los términos, sino también las diferentes conjeturas acerca de los orígenes y los significados de las palabras. Resaltando la sexualidad, Stevens (1973:90) denomina machismo al "culto de la virilidad" y agrega que "las principales características de este culto son una exagerada agresividad e intransigencia en las relaciones interpersonales de hombre a hombre y arrogancia y agresión sexual en las relaciones entre hombre y mujer". Greenberg (1989:227) aprehende algunos rasgos de la ambivalencia del machismo al describir un episodio en el que Fortino, el protagonista de su estudio "se mostraba muy macho, de un modo casi femenino, que no buscaba la confrontación". Por lo tanto, también es posible relacionar el término *macho* con un comportamiento "femenino" que no es agresivo⁶.

Muchos antropólogos y psicólogos que escriben sobre el machismo emplean caracterizaciones como "*viril*", "*no viril*" y "*virilidad u hombría*" sin definir los términos. Parecen suponer, de modo equivocado, en mi opinión, que todos sus lectores comparten una definición común de dichas cualidades. Los diccionarios disienten en cuanto a las raíces etimológicas de *macho*: algunas veces las rastrean a las palabras latinas y portuguesas para "*masculino*" y "*mula*" y en otras ocasiones encuentran los antecedentes culturales de *macho* en los soldados andaluces de la Conquista, en ciertos pueblos indígenas de las Américas o en los invasores yanquis de principios del siglo XX⁷.

En su ensayo *El machismo en México*, uno de los primeros estudios serios sobre el tema, Mendoza (1962) ilustra su análisis de la "*idiosincracia nacional*" de México

⁶ Para un análisis psico-antropológico del machismo, véase Gilmore y Gilmore 1979. El papel de las ciencias sociales en Estados Unidos no ha sido fortuito en la popularización de los términos *macho* y *machismo*, por ejemplo, en estudios de carácter nacional y de su progenie. Véase Peñalosa 1968. Para las primeras referencias sobre *macho* publicadas en inglés véase Beals 1928a, 1928b; y Mailer 1959. Para *machismo*, véase Griffith 1948.

⁷ Sobre la etimología de *macho*, véase Gómez de Silva (1988) y Moliner (1991). Sobre los aspectos, diversos y contradictorios de la historia cultural de *macho* y *machismo*, véase Mendoza 1962; Santamaría 1942, 1959; y Hodges 1986.

con las palabras de varias docenas de canciones populares, *corridos* y *cantares* de fines del siglo XIX y principios del XX. Vale la pena mencionar que Mendoza establece una distinción entre dos clases de machismo. El primero y auténtico se caracteriza por el valor, la generosidad y el estoicismo, mientras que el segundo, básicamente falso, se fundamenta en las apariencias: la cobardía se esconde detrás de alardes vacíos. Mendoza llama la atención a un dualismo esencial en la historia del uso de la palabra *machismo* y que, en algunos aspectos, se parece a lo que mis amigos de Santo Domingo describen como los verdaderos machos de antaño y los machos bufones del presente.

Sin embargo, en las canciones y baladas que cita Mendoza, no aparecen los términos *macho* y *machismo*. Emplea el término *machismo* para representar a los hombres rebeldes y cobardes del Porfiriato (1877-1911) y de la revolución posterior, etiquetando así a todo un género de folclor como representativo del machismo, aunque no explica la curiosa ausencia de la frase en la literatura del período.

En un brillante ensayo escrito pocos años después, Américo Paredes (1967) ofrece varias claves relacionadas con la historia del término *machismo* y en el proceso deriva relaciones claras entre el advenimiento del machismo y el del nacionalismo, el racismo y las relaciones internacionales. Basándose en un ensayo anterior (1966), Paredes encuentra que en el folclor mexicano -que es un buen indicio del habla popular de la época- antes de los años treinta y cuarenta no aparecen las palabras *macho* y *machismo*. Existía el término *macho*, pero casi como una grosería, parecida a las connotaciones posteriores de *machismo* (palabra a la que Santamaría [1959] definía, por ejemplo, como un “vulgarismo grosero, por varonía, virilidad”). Otras expresiones, algunas de las cuales también están relacionadas semánticamente a los hombres, eran mucho más comunes en tiempos de la Revolución Mexicana: *hombrismo*, *hombría*, *muy hombre* y *hombre de verdad*, así como *valentía*, *muy valiente* y otras más⁸. A pesar de que durante la Revolución la frase *muy hombre* se utilizaba para describir también a las mujeres valerosas, la relación de esa cualidad con los hombres, tanto en aquellos tiempos como en la actualidad, indica que se asociaba a ciertas palabras y frases con la masculinidad, sin importar si se empleaban los términos *macho* y *machismo*.

Sin embargo, no es lo mismo establecer una relación entre el valor y los hombres en tiempos de guerra en México -cuando los hombres han sido los principales, aunque ciertamente no los únicos, combatientes- que resaltar el “síndrome del machismo”, como suele llamársele. Para sobresimplificar, si el valor se apreciaba durante la Revolución Mexicana, este era el caso tanto en hombres como en mujeres, aunque los términos empleados para referirse a esta virtud tuvieran un acento

⁸ Aunque la novela clásica de la Revolución Mexicana, *Los de abajo*, de Mariano Azuela (que se publicó por primera vez en 1915), emplea la expresión *machito* en una ocasión (1915 [1958]:70), esto no constituye un uso extendido del término *macho* ni la existencia de cierta familiaridad con la palabra en el sentido de machismo o cualquiera de sus derivados.

marcadamente masculino. Comenzando, sobre todo, en la década de los cuarenta, el mismo acento en lo masculino adquirió prominencia como símbolo nacional(ista). Para bien o para mal, México llegó a significar machismo y machismo, México.

En México, como en cualquier otro lugar, buscar una identidad nacional única es un proyecto sumamente moderno. Recordado a menudo por su contundente diagnóstico del “sentimiento de inferioridad” del país, se acostumbra citar a Samuel Ramos (1934) como el crítico original del machismo mexicano. No obstante, una vez más, Ramos nunca utilizó los términos *macho* y *machismo*, aunque en su obra la relación entre *lo mexicano* y la hombría (como quiera que se defina) era sorprendente. Centró su análisis de la inferioridad de la nación en “un tipo popular mexicano, el pelado”, cuyo comportamiento era de “protesta viril” (Ramos 1934 [1992]). Para Ramos, el *pelado* es un obrero, vulgar y con poca educación que “asocia su concepto de hombría con el de nacionalidad, creando el error de que la valentía es la nota peculiar del mexicano” (p.57). La asociación particular que Ramos estableció entre las cualidades masculinas negativas y la clase obrera urbana ha sido, desde ese entonces, un tema predominante en los escritos sobre la masculinidad latinoamericana y el machismo, lo que Mary Louise Pratt (1990:50) señala como “el androcentrismo de la moderna imaginaria nacional” en América Latina⁹. En contraste con Ramos, intelectuales como Paredes han vinculado sobre todo al machismo con las clases medias de México y, en lo que se refiere a los machos *pelados*, Limón (1989,1994) critica los prejuicios de clase de Ramos¹⁰.

Una razón por la que Ramos juzgó tan duramente a los “mexicanos de la ciudad” se encuentra en su observación de “que el campesino casi siempre en México pertenece a la raza indígena ... [y] desempeña en la vida actual del país un papel pasivo” (p. 58) mientras que el “grupo activo” de los mexicanos estaba constituido por los mestizos y blancos de la ciudad, un punto de vista que comparten implícita y parcialmente algunos de mis amigos de la colonia Santo Domingo hoy en día. De hecho, para mucha gente de la clase trabajadora, en el México de los noventa ya no se puede confiar en las élites (blancas) mexicanas porque han vendido al país para su propio beneficio económico. Por tanto, las mayorías mestizas de las ciudades son las que deben, irónicamente, mantener en alto el estandarte de la identidad nacional mexicana, incluyendo los aspectos que conllevan intrínsecamente género (masculino). Así, para Ramos y para algunos de sus sujetos de la clase trabajadora, el *mestizaje* se iguala con la masculinidad y los dos conceptos, a su vez, son cómplices en la constitución de la mexicanidad misma.

En México, la consolidación del estado-nación y la maquinaria de partido por toda la república, así como el desarrollo de la moderna identidad cultural nacional se

⁹ Véase Bartra 1987 para mayor información sobre Ramos, Paz y *lo mexicano*. Para un estudio reciente de esa “imaginaria” fuera de México, véase la investigación de Bolton (1979) acerca del machismo entre los trailersos peruanos.

¹⁰ Una reseña de literatura reciente relacionada con el machismo y los chicanos queda fuera de los límites de este libro, pero además de Limón 1989 y 1994, los lectores interesados pueden consultar Baca Zinn 1982; Mirandé 1986; y Almaguer 1991.

llevó a cabo a gran escala durante los períodos presidenciales de Lázaro Cárdenas y Manuel Avila Camacho (1934-40 y 1940-46, respectivamente). Después de los turbulentos años de la Revolución y los años veinte, y después de los seis años en los que la presidencia populista de Cárdenas alcanzó la unificación nacional, la campaña para las elecciones nacionales de 1940 abrió una época de crecimiento industrial y gobierno demagógico sin precedentes en México. Casualmente, uno de los lemas de campaña de Avila Camacho, el candidato presidencial que a la postre triunfó, decía “¡Ca...MACHO!”. Paredes (1971) señala que aunque el presidente no era responsable del uso del término *macho* “debemos recordar que los nombres imparten realidad a las cosas”.

Como Paredes observa con agudeza, en un sentido el macho mexicano es simplemente una broma que los extranjeros no entienden. En efecto, en las películas mexicanas, como se mofa Monsiváis (1981), el *macho mexicano* es el Gran Macho Operático¹¹. Ambos autores parecen sugerir que, en la medida en la que el *macho mexicano* es una broma, así también los que entienden y captan la agudeza de este humor recuperan su conciencia y su capacidad de ser agentes, al menos parcialmente, en comparación con los que no entienden el chiste. Además, aunque el machismo en México puede adoptar formas bastante exageradas, no es un fenómeno exclusivo de este país¹².

La historia del término *machismo* no es sino una pieza de un rompecabezas más grande relacionado con las prácticas y las imágenes que se codifican de modo redundante como ejemplos de machismo. Según Paredes, la peculiar historia de las relaciones entre México y Estados Unidos ha producido una marcada antipatía por parte de los mexicanos hacia sus vecinos del norte. La imagen de la frontera y del indómito oeste ha desempeñado un papel fundamental en esta relación tempestuosa. La anexión a Estados Unidos de dos quintas partes de territorio mexicano en 1848 y las recurrentes incursiones militares y económicas estadounidenses demuestran la falsedad de las proclamas de respeto de la soberanía nacional. En sus inicios, el comercio entre los dos países incluía la exportación del vaquero-*cowboy* mexicano a Estados Unidos, nos recuerda Paredes. A principios del siglo XIX, los pioneros de Texas y las áreas más occidentales constituían la punta de lanza del creciente imperio del presidente Jackson, y su combinación de individualismo y sacrificio por el bien nacional encarnó la visión del machismo. Junto con la pistola, el supremo símbolo del macho, dicha ideología llegó a desempeñar un papel similar en la consolidación del estado mexicano. Sin embargo, hoy en día, puesto que las batallas entre México y Estados Unidos terminaron hace tanto, “el *machismo* delata un elemento de nostalgia y es cultivado por quienes sienten que han nacido demasiado tarde” (Paredes 1971:37).

¹¹ Monsiváis evoca la imagen del gran macho dramático (operático). Véase también Gaardner 1954.

¹² En su estudio de las imágenes masculinas en la música popular brasileña, Oliven (1988:90) escribe que “en lo que se refiere a la formación de la identidad social brasileña, el machismo aparece como un factor fundamental”.

Del otro lado de la frontera, en Estados Unidos, el término *machismo* tiene una historia racista bastante explícita; a partir de la primera aparición impresa del término que yo pude encontrar (Griffith 1948:50-51), machismo ha sido asociado con rasgos negativos de carácter, no entre los hombres en general, sino específicamente entre los mexicanos, los mexico-estadounidenses y los latinoamericanos¹³. En Estados Unidos, el uso popular contemporáneo del término *machismo* sirve para clasificar a los hombres de acuerdo con su supuestamente inherente carácter nacional y racial. Este tipo de estudio emplea suposiciones no sexistas para hacer generalizaciones denigrantes sobre rasgos culturales ficticios de los hombres mexicanos.

Jorge Negrete y lo mexicano

"Como decimos aquí, eres macho. Me ayudaste de todo corazón cuando te necesité y yo haré lo mismo por tí".

Pedro, residente de Juchatengo, Oaxaca, citado en *Blood Ties*, de James Greenberg.

La consolidación de la nación mexicana, ideológica y materialmente, fue alentada desde sus inicios no sólo en las batallas de la frontera salvaje, no sólo en los rituales de votación de la política presidencial, sino también en la imagería y la invención de *lo mexicano* y la *mexicanidad* en el cine nacional. (Posteriormente, la radio y la televisión tuvieron un papel fundamental en hacer que la gente de toda la república adquiriera un sentido de identidad nacional al compartir una historia y un destino comunes. Aunque había protagonistas femeninas en las películas del período, en la pantalla cinematográfica los actores hombres fueron los que encarnaron el potencial explosivo e inquieto de la emergente nación mexicana. Y de todas las estrellas de la época, hubo uno que sobresalió como "macho entre machos". Siempre como el guapo *charro* (un vaquero que canta) con pistola, con su melodiosa voz de tenor eminentemente masculino, Jorge Negrete llegó a representar a la fanfarrona nación mexicana, cantando:

*Yo soy mexicano, mi tierra es bravía.
Palabra de macho, que no hay otra tierra más linda
y más brava que la tierra mía.
Yo soy mexicano, y orgullo lo tengo.
Nací despreciando la vida y la muerte,
Y si he hecho bravatas, también las sostengo.
De la canción "Yo soy mexicano".*

¹³ Ejemplos representativos de estereotipos populares de hombres mexicanos y latinoamericanos como "machos" pueden encontrarse en Reston 1967 y McDowell 1984.

En las cantinas rurales, esos templos masculinos de la edad de oro del cine mexicano, se forjó el talante del macho. México aparecía en la pantalla como una sola entidad, aunque internamente fuera incongruente, mientras que dentro de la nación las figuras del Hombre Mexicano y la Mujer Mexicana cobraban importancia, el primero, bravío, generoso, cruel, mujeriego, romántico, obsceno, muy de su familia y de sus amigos, sometido y levantisco. Y la mexicana es obediente, seductora, resignada, servicial, devota de los suyos y esclava de su marido, de su amante, de sus hijos y de su fracaso esencial (Monsiváis 1992:18).

Otros arquetipos nacionales mexicanos siguieron a Negrete, como Cantinflas, que representaba a un *pelado* más despreocupado que el de Ramos, y Tin Tan, otro actor famoso basado en el *pachuco* con experiencia en Estados Unidos¹⁴. Las películas de esa época tienen títulos como *¡Vámonos con Pancho Villa!*, *Allá en el Rancho Grande*, *Soy puro mexicano*, *Flor Silvestre*, *Salón México* y *Nosotros los pobres*.

Las distinciones entre ser macho y ser hombre empezaban a aparecer con mayor claridad en el cine mexicano de los cuarenta: Ser macho es ya una escenografía. Ser macho es una actitud. Son gestos, ademanes. Es la conciencia de que en la potencia genital está la raíz del universo, todo eso. Pasa de la noción del peligro a la noción de la jactancia. Eso es lo que hace la diferencia entre macho y hombre. Como dice la canción de la Valentina: "Si me han de matar mañana, que me maten de una vez". Eso es ser muy hombre. "Tengo cuatro viejas". Eso es ser muy macho. (Carlos Monsiváis en entrevista con el autor. 20 de febrero de 1993).

Posteriormente, a fines de la década de los cuarenta, Octavio Paz realizó una refinada disección del machismo mexicano en *El laberinto de la soledad* (1950). A pesar de los deseos de Paz de sólo dirigirse a un pequeño grupo "constituido por esos, que, por razones diversas, tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos" (Paz 1950 [1959]:11), más que cualquier otra, esta obra ha llegado a convertirse en la opinión autorizada de los atributos mexicanos esenciales como el machismo, la soledad y la adoración a la madre. Por lo tanto, cuando Paz escribe que "El mexicano siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás. Lejos, también, de sí mismo" (p. 26), no hay que tomarlo literal sino literariamente. Es un libro magníficamente escrito y parte de la razón de su elegancia se debe a que Paz estaba creando cualidades de la *mexicanidad* a la vez que reflexionaba sobre ellas. Como dice en su "Regreso al laberinto de la soledad", "El libro es parte del intento de los países literalmente marginales por recobrar la conciencia: convertirse de nuevo en sujetos" (Paz 1985:330).

¹⁴ También hay que recordar que el *pachuco* es el personaje que abre, no fortuitamente, el estudio sobre la esencia mexicana escrito por Octavio Paz en esta época: *El laberinto de la soledad* (1950). Durante este período, artistas y otros críticos culturales hicieron hincapié en el papel de Estados Unidos y de los migrantes mexicanos a ese país, la mayoría de los cuales fueron hombres, en definir la mexicanidad.

Acerca de los hombres y mujeres en México, Paz (1950 [1959]:32) escribe: "En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos". En México, "hacen invulnerable a la mujer. Tanto por la fatalidad de su anatomía "abierta" como por su situación social -depositaria de la honra, a la española- está expuesta a toda clase de peligros ..." (p.34) ¿Biología como destino? Sin embargo, en México como en cualquier otro lugar, no hay nada inherentemente pasivo, o privado, sobre las vaginas. Siguiendo con Paz, "el atributo esencial del macho" -o de lo que el macho intenta exhibir- es el poder, y lo mismo sucede con "el pueblo mexicano". Por tanto, la *mexicanidad*, nos dice Paz, se concentra en las formas machistas de "caciques, señores feudales, hacendados, políticos, generales, capitanes de industria" (p. 74).

Muchos mexicanos tienen curiosidad de saber lo que significa ser mexicano y lo que significa ser hombre. No se nace sabiendo estas cosas; ni tampoco se revelan verdaderamente. Se aprenden y se aprenden de nuevo. Para algunos, esto implica la búsqueda del patrimonio propio. "Yo también soy hijo de Pedro Páramo", declara uno de los hijos bastardos de México (Rulfo 1955 [1959]:10). Incluso si es un infame bruto, un padre es un padre. Para el macho mexicano y para la nación, es mejor tener un padre que no tener ninguno.

En Paz y en muchas de las obras del nacionalismo cultural de México en décadas recientes, el problema de la identidad nacional se presentaba principalmente como un problema de identidad *masculina* y los que debatían sobre sus defectos y psicoanalizaban la nación eran autores hombres. En las alegorías nacionales, las mujeres se convirtieron en el territorio en el que se daba la búsqueda de la identidad nacional (masculina) o, en el mejor de los casos, como en el *Pedro Páramo* de Juan Rulfo (1955), el espacio de pérdida y de todo lo que radica fuera de los juegos masculinos de la rivalidad y la venganza (Franco 1994).

En Santo Domingo, además de la de Paz, otra fuente autorizada de información sobre el machismo y la identidad nacional es la de Oscar Lewis. Las personas emplean dicha fuente para sustentar los relatos que cuentan sobre ellos mismos o, al menos, utilizan lo que han escuchado sobre sus escritos antropológicos. Se "recuerda" más de lo que se lee a Lewis.

En las ciencias sociales, en lo que se refiere a las conclusiones sobre la moderna masculinidad mexicana, Lewis continúa siendo la referencia más citada. La afinidad que tienen los antropólogos y otros científicos sociales con los estereotipos del machismo mexicano ejemplifica el punto elaborado por Giddens (1993) en el sentido de que "es enorme el efecto práctico de las ciencias sociales y las teorías sociológicas, y los conceptos y descubrimientos sociológicos están constitutivamente inmiscuidos en lo que es la modernidad".

De hecho, dos oraciones de *Los hijos de Sánchez* en particular se emplean con sorprendente frecuencia en textos antropológicos para describir el pasado, presente

y futuro de todos los hombres mexicanos: "En un pleito en ningún momento voy a pedir tregua, aun cuando me estén medio matando, voy a morir riendo. Esto es ser muy macho" (Lewis 1964: 36). Este pasaje específico aparece citado, por ejemplo, en el estudio sobre el machismo en Micronesia realizado por Marshall (1979:89), en un ensayo sobre el consumo de alcohol en México por Madsen y Madsen (1969:712), y en el estudio comparado de imágenes de la masculinidad de Gilmore (1990:16). Dos oraciones de *Los hijos de Sánchez* (1964) cargan con una inmensa responsabilidad en la antropología: proporcionar una imagen sólida y citable que defina con tino la masculinidad/el machismo mexicano.

¿Es verdaderamente esta cita una descripción tan buena y exacta de la identidad masculina mexicana? Si lo fuera, entonces cada alma masculina que se encontrara al sur del Río Bravo y al norte de las montañas de Guatemala tendría, como por decreto etnográfico, que intentar al menos dirigirse a la muerte sonriendo si deseara retener su acreditación como hombre mexicano. Yo dudo mucho que la intención de Lewis fuera la de resumir las experiencias y los deseos de todos los hombres mexicanos en este corto fragmento. Quizá lo que resulte más sorprendente sea que las oraciones ni siquiera pertenecen a Lewis, sino que constituyen una parte del monólogo de Manuel Sánchez, uno de los hijos de Sánchez. No obstante, los comentarios, cargados ideológicamente, que Manuel le hizo a Lewis un día a mediados de la década de los cincuenta, se han convertido con frecuencia en la voz de todos los hombres mexicanos desde esa época¹⁵.

Mandilones y mujeres dominantes

En Santo Domingo hay diferencias significativas en los usos y significados de los términos *macho* y *machismo*, las mismas que reflejan, y con frecuencia concentran contrastantes experiencias urbanas y rurales, diferencias generacionales, estratificación de clase, etapas en las vidas de los individuos y, en esta época de satélites televisivos, el efecto que sobre los mexicanos tiene lo que el resto del mundo dice sobre ellos y sus peculiaridades nacionales.

Regresando al término *mandilón*, observamos, por su uso cotidiano, que es una expresión producida por un sistema *machista* y que, a la vez, es una respuesta al machismo¹⁶. Un día de octubre que Angela, Michelle y yo íbamos caminando por el mercado *sobre ruedas*, poco después de conocernos, Angela comentó que Michelle debería de comprar un *mandil* de la talla de Mateo, para que yo pudiera ser un buen *mandilón*. También comentó que su hijo Noé, a quien yo todavía no conocía, era un *mandilón*. Le pregunté por qué y me respondió que Noé lavaba los trastes, cocinaba y cuidaba a su hija. Yo quería saber cómo era que Noé había empezado a hacer todo

¹⁵ Ernest Hemingway, también es responsable de popularizar ciertas ideas sobre los actos heroicos de los latinoamericanos, actos que en Estados Unidos también son considerados como machismo. Véase el análisis de Capellán (1985) sobre la forma en que los personajes de Hemingway desafían a la muerte.

¹⁶ Otra forma de referirse a un hombre como mandilón es decir que "es muy dejado".

eso, a lo que Angela respondió que “*No lo crié para ser macho mexicano*”. En voz alta pregunté si Noé iba a aceptar esa apelación y Angela insistió que sí.

A principios de noviembre, después de conocerlo, le pregunté a Noé si era *mandilón*. El me corrigió, diciendo “*No soy mandilón. No me importa ayudar a mi esposa, pues comparto todo con ella*”. Pero sí rechazaba el título de *mandilón*, al que él definía como “aquél al que lo dominan las mujeres”.

En enero, la hermana menor de Noé pasó por nuestro departamento para preguntar por su esposo, Miguel, pues no había llegado a casa y yo había sido el último en verlo. Después de un partido de fútbol, Miguel y yo habíamos ido a casa del entrenador a comer unos *tacos* con frijoles y cerveza. Yo me había salido hacía varias horas, pero ya eran las ocho de la noche, Miguel aún no regresaba y Norma estaba preocupada. Sin embargo, ella no podía ir a buscarlo sola, nos dijo, porque eso lo haría aparecer a los ojos de los demás muchachos como *mandilón*, pues su mujer iba a buscar al marido (supuestamente) borracho.

Sin embargo, no etiquetar a un hombre como *mandilón* no es sólo un asunto de ayudarlo a que no pierda prestigio pues para muchos, hombres y mujeres, el término tiene connotaciones negativas. Es decir, para algunos, como Angela, ser *mandilón* es una oposición positiva a macho, pero para otros no es sino una forma invertida de las jactancias vacías del macho. En los dos casos descritos, las definiciones de *mandilón* reflejan que hay un conocimiento de las diferencias de poder entre hombres y mujeres y una conciencia contradictoria con respecto a las identidades masculinas.

“*Yo no quiero a un hombre que sea macho o mandilón*” -me dijo un día una chica joven. “¿Por qué no ‘mandilón’?” - le pregunté. *Porque ¿quién quiere a alguien que no puede defenderse, que está acostumbrado a que lo manden y le gusta?* En otras palabras, de por sí la vida es bastante dura, y una muchacha no puede arriesgarse a depender de un *mandilón* como marido. En cambio, se necesita un compañero que pueda hacer que las cosas sucedan y no sólo esperar recibir órdenes de los demás, incluyendo su esposa.

Entre los hombres de veinte y treinta años, era extraño oír que alguien se adjudicara el título de macho. “¿Cómo, si yo lavo trastes y cocino!”, protestaban algunos cuando otro los denominaba así. Para muchos, los machos no hacen ninguna de estas cosas, ni pasan mucho tiempo con sus hijos. Sin embargo, el comentario más común para defenderse era “*no golpeo a mi esposa*”. Un abuelo de 67 años de edad me explicó que no era macho, y que su propio padre antes que él tampoco lo había sido: “*nunca tomaba una cerveza enfrente de los niños* -me dijo mi amigo- y *nunca golpeaba a su esposa*”.

Angela dice que su hermano Héctor es uno de los últimos ejemplares de la raza en extinción de los machos mexicanos. Pero a Héctor le gusta decir en son de broma

que no es macho "*porque me ensillan*". Para él, la imagen de playboy mexicano que aparece en las películas de vaqueros de los cuarenta tipifica la edad de oro de los machos, con sus "*charros, bravucones, ebrios, peleoneros, irresponsables, enamorados de las mujeres*". Angel García, que trabaja activamente en la comunidad eclesial de base de la colonia Ajusco, me dijo que para él el machismo evoca imágenes de vaqueros a caballo por el campo y disparando pistolas al aire.

Hoy en día, para algunos hombres "*el macho*" constituye también un papel lúdico que pueden representar cuando sea necesario. La noche de la fiesta de cumpleaños de la nieta de dos años de Angela, tuve que controlar mi desagrado cuando esta última -en su papel de santa patrona de mi proyecto de investigación- me llevó de la mano a conocer a varios hombres que, en su opinión, eran "representantes genuinos del machismo mexicano". Después de presentarme a un hombre joven, Angela le preguntó dónde estaba su esposa. Con una sonrisa soez en el rostro, él respondió: "*la mandé al baño*" y agregó que, como la mujer tenía siete meses de embarazo, él tenía que mandarla -como el macho que Angela decía que era- al baño a cada rato. Como sucedió en este caso, después de una broma de este tipo seguía un comentario que revelaba que muchas personas en México muestran una aguda sensibilidad hacia las creencias culturales sobre los hombres mexicanos por parte de los estadounidenses. "*Esto es lo que ustedes los gringos piensan sobre nosotros, ¿o no?*", me decían de vez en cuando, cuando yo mencionaba algo acerca de la imagen de que los mexicanos prefieren enfrentarse a la muerte con una sonrisa en el rostro que perder su prestigio.

Otro ejemplo de la influencia de Estados Unidos sobre las percepciones que los mexicanos tienen sobre los machos quedó de manifiesto cuando me invitaron a participar, el 5 de julio de 1993, en el programa televisivo de entrevistas de *María Victoria Llamas*, en cadena nacional. Junto con otros hombres mexicanos, me invitaron a hablar del tema "*A lo macho*". Se esperaba que mi presencia sirviera para hacer valer dos puntos: 1) que el machismo no era sólo un problema de México y 2) que, según mi investigación, quedara en claro que no todos los hombres mexicanos son machos. Se me informó que esto sonaría muy convincente, puesto que provendría de un antropólogo estadounidense¹⁷.

En Santo Domingo y por todo México, la gente está muy consciente de las imágenes gringas de México y los mexicanos, incluyendo las que se relacionan con la masculinidad mexicana. Muchos creen que los estadounidenses piensan que sus hombres -como tales- son superiores a los mexicanos, una percepción que surge de la televisión, el cine y la experiencia de la migración a Estados Unidos. Lo que muchos en México pueden dejar de reconocer -en situaciones ideológicas que se

¹⁷ La autoridad etnográfica que tienen los antropólogos para hablar de asuntos relacionados con los supuestos "rasgos del carácter nacional" tiene una larga historia, en México y en otros lugares del mundo, que se remonta a la Segunda Guerra Mundial y la necesidad de colocarle a los personajes enemigos y aliados claras etiquetas nacionales (Fabian 1983 y Yans-McLaughlin 1986). No queda claro cuánto les va a tomar a los antropólogos contemporáneos deshacer esa simplista disposición "para mantener fronteras."

expresan en afirmaciones como "*mi novio no es perfecto, pero al menos no es un macho mexicano*" - es la mezcla de racismo antimexicano y justificaciones sexistas de las relaciones de género en Estados Unidos. De esta forma, el que ahí se perpetúen los estereotipos sobre los machos y las abnegadas mujeres mexicanas contribuye a oscurecer y preservar las desigualdades de género en ese país¹⁸.

Redefiniciones

"La lengua es al mismo tiempo una cosa viva y un museo de fósiles de la vida y las civilizaciones".

Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*.

Así pues, en la mente de muchos hombres y mujeres más jóvenes, el machismo es una especie de opción. Ya sea que se considere al macho como bueno o malo, una amenaza seria o un tonto risible, los hombres tienen la opción de dejar que su cuerpo controle su cabeza. Y hoy en día, muy a menudo en la colonia Santo Domingo, la imagen del macho está vinculada con el cuerpo masculino. Las mujeres nunca tienen la alternativa de ser verdaderamente machas como los hombres, sobre todo porque un componente fundamental del machismo de los machos es su relación con los cuerpos femeninos. En Santo Domingo, hay muchas nociones diferentes sobre el macho, pero el elemento que suele aparecer con mayor frecuencia en estas definiciones es el de golpear a la esposa. Junto con las conquistas sexuales femeninas que realizan los hombres, el físico abusivo de éstos constituye para hombres y mujeres por igual la esencia del machismo.

El que se pueda caracterizar a la sociedad mexicana como machista en un sentido absoluto puede tener algo de importancia pero, una vez más, todo depende de las definiciones y los contextos. En círculos financieros y gubernamentales, el medio artístico, las universidades y los medios masivos de comunicación, los hombres predominan y dominan. En términos de quién gobierna la sociedad mexicana y sus instituciones centrales, esto es tan directo que la dominación masculina constituye un ejemplo clásico de control hegemónico, que se da por sentado. Sin embargo, para tomar un ejemplo más marginal que revela los intereses y deseos de grandes masas en la ciudad de México, en ciertas líneas del Metro, durante las horas pico, varios vagones están designados sólo para mujeres y niños. Las mujeres pueden subirse a los vagones de los hombres, pero éstos tienen prohibido hacerlo en los de las mujeres. Hay letreros para anunciar la segregación y guardias armados con macanas la hacen efectiva.

¿Constituye esta separación entre hombres y mujeres un reconocimiento del físico abusivo de los hombres? Sí. ¿Es éste un ejemplo de machismo o un intento -nada

¹⁸ La imposición por parte de los medios masivos y los científicos sociales de historias culturales totalizadoras sobre países como México ha sido desafiada efectivamente por Anderson 1993; Herzfeld 1987; y Stern 1995.

menos que en un nivel semioficial- por prevenir, dentro de lo posible, el acoso masculino? Al nivel del gobierno de la ciudad y el sistema del metro, hay una combinación absoluta de motivos; "proteger a las mujeres", como hemos visto, es una parte integral de algunos sistemas de machismo. No obstante, en general, en este caso es más cuestión de reconocer un problema y buscarle una solución (de corto plazo). En las horas pico, las mujeres reciben un enorme beneficio de los vagones en los que se restringe la presencia masculina, una forma de viajar que ni siquiera existe en otras sociedades en las que las mujeres son rutinariamente acosadas y manoseadas por los hombres en el transporte público. De este modo, las identidades de género en la ciudad de México son reconocidas y, hasta cierto punto, creadas.

Delinear identidades culturales y definir categorías culturales, las de uno mismo y las de los demás, no es sólo el pasatiempo de los etnógrafos. A pesar de que crear tipologías de la masculinidad mexicana puede producir parodias sin referentes vivos -y dejando de lado, por el momento, el significativo tema de cómo los hombres y las mujeres de la colonia Santo Domingo comprenden la masculinidad y describen lo que significa *ser hombre*- el objetivo de las ciencias sociales de encontrar mejores formas de categorizar a los hombres en México sí tiene un propósito. Aunque es probable que nadie en la colonia dividiría a la población masculina de este modo, creo que la mayoría reconocería los siguientes cuatro grupos del género masculino: el macho, el *mandilón*, el que no es ni macho ni *mandilón*, y la amplia categoría de hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres. Sin embargo, el hecho de que pocos hombres o mujeres se toman o se tomarían la molestia de dividir a la población masculina de este modo revela más que sólo una falta de familiaridad con los métodos weberianos de tipologías ideales. Como otras identidades culturales, la masculinidad no puede ser pulcramente confinada en categorías con etiquetas como macho y *mandilón*. Las identidades tienen sentido sólo en relación con otras identidades y nunca están firmemente establecidas para grupos o individuos. Además, será muy extraño encontrar un consenso en cuanto a la posibilidad de que un hombre en particular merezca una etiqueta como la de ni macho ni *mandilón*. Es probable que él se considere hombre en diversos aspectos, ninguno de los cuales coincide necesariamente con la opinión de su familia y sus amigos.

En términos del último grupo de hombres -los que tienen relaciones sexuales con otros hombres-, éste incluye, entre otros, a los *putos*, que tienen relaciones con otros hombres por dinero y siempre desempeñan el papel activo, y los *homosexuales* (*maricas*, *maricones*, etc.) quienes no sólo están marcados por su preferencia por los compañeros sexuales masculinos, sino también por la baja estima cultural en la que muchos suelen colocarlos en la sociedad. Un día le dije a Gabriel que en Estados Unidos un sinónimo de "cobarde" era *chicken* [gallina], y le pregunté que cuál sería el sinónimo para él. "*Puto o marica*," me respondió y agregó que en el norte de México se emplea ocasionalmente *guajolote* en el sentido de un tonto cobarde. Sin embargo, los hombres que tienen relaciones sexuales con otros

hombres se encuentran -en la definición de algunos- fuera de los límites de la masculinidad y ni siquiera constituirían un tipo separado del género masculino.

No obstante, aunque esta taxonomía pueda indicar algunas líneas importantes de demarcación, como suele ocurrir con todas las tipologías ideales, oscurece sin remedio las diferencias prominentes, las cuales son tan numerosas que apenas pueden considerarse como excepciones. Sin duda alguna, esto es todavía más cierto, históricamente, durante ciertos momentos liminales en los que, por definición, las categorías culturales carecen de fronteras claramente circunscritas. Hoy en día, en Santo Domingo, ningún hombre se ajusta a la perfección a una de las cuatro categorías, ni siquiera en momentos específicos, mucho menos durante el transcurso de una vida. Además, las definiciones de este tipo resisten otros factores pertinentes pero ocasionan complicaciones, como clase, etnicidad y periodo histórico. “*El mexicano es muy hablador; habla mucho y no cumple*”, me dijo un joven. Así es que, ¿quién representa el *macho mexicano* arquetípico: el hombre que quiere tener una numerosa prole (de varones) para después abandonarlos, o el hombre que quiere tener pocos hijos, trabaja duro para mantenerlos y considera que estos deberes son sus obligaciones masculinas? Por esta razón, algunos intentos -incluso los más refinados- por cuantificar la masculinidad mexicana en una escala de más-macho-menos-macho termina atorándose, inevitablemente, en problemas de azar, errores de procedimiento y, sobre todo, en la incapacidad de captar la existencia y la influencia de la conciencia contradictoria, la hegemonía y la ideología entre los hombres que están siendo analizados.

Para desenmarañar estos roles sociales estereotipados, debemos regresar a la cuestión planteada por Lancaster (1992): el machismo, en cualquier presentación, no es sólo una cuestión de ideología¹⁹. El machismo en la colonia Santo Domingo ha sido desafiado ideológicamente, sobre todo por el feminismo popular (véase Massolo 1992 y Stephen 1997) y, de modo más indirecto, por los movimientos pro-derechos de los gay y las lesbianas. No obstante, también se ha enfrentado a los retos verdaderos -si bien ambiguos- que se manifiestan en las tensiones de la migración, el descenso en la tasa de natalidad, la exposición a culturas alternativas en la televisión, etc. Estos cambios económicos y socioculturales no han llevado inevitablemente a ciertas modificaciones correspondientes en la dominación masculina, ya sea en la casa, la fábrica o la sociedad en su conjunto. Pero la autoridad de muchos hombres ha sido socavada -si bien de forma limitada- en lo material y esta posición cambiante para los hombres como esposos y padres, jefes y proveedores, ha tenido a su vez verdaderas consecuencias para el machismo en Santo Domingo.

Una tarde, a Fidel Aguirre, un técnico que trabaja en un laboratorio en las afueras de la colonia, le costó trabajo explicarme que “*el impacto de la mujer que trabaja*

¹⁹ Sin embargo, sí incluye este aspecto, como Frenández Kelly (1976) aclara en un ensayo sobre algunos de los fundamentos ideológicos de la noción de machismo.

no ha sido simplemente que ahora tienen su propia feria, sino que ya no depende tanto del hombre. También hay que ver que las mujeres ahora conocen a muchas gentes diferentes, de todas partes de la ciudad, de la república y hasta del mundo. Por su trabajo ellas han descubierto ideas y prácticas que las han cambiado para siempre. Eso ha necesitado que cambie el hombre también, porque si no lo hace, ya lo va a dejar la mujer. Te voy a decir, eso es lo que está pasando”²⁰.

Para la mayoría de la gente en Santo Domingo, ser macho significa tener cualidades de beligerancia personal, sobre todo, aunque no de modo exclusivo, dirigida hacia las mujeres y, en este sentido, se relaciona mucho con las apariencias y el estilo. En esencia, este barniz de arrogancia y hostilidad en algunos hombres se deriva de sentimientos de superioridad y de acciones recurrentes y regulares para sostener dichos sentimientos. Al mismo tiempo, siguiendo a Mendoza (1962) y Paredes (1967), en Santo Domingo es probable que el bufón quiera esconder, tras la fachada de macho, sus profundos temores relacionados con una falta de capacidad física y con la posible pérdida de la prerrogativa masculina. Las mujeres, en particular, platican de hombres que encajan en la segunda descripción, se refieren a ellos en términos de desdén, ridículo e incluso lástima y hasta llegan a hablar de la falta de capacidad de estos hombres para satisfacer sexualmente a sus esposas.

En verdad, en la medida en que los hombres y las mujeres de Santo Domingo en la década de los noventa consideran que el machismo es una práctica y una cualidad negativa, podemos decir que éste ha sufrido una transformación que va, en parte, de una postura hegemónica a una ideológica, a la cual se desafiaba y se defendía más abiertamente durante las discusiones y actividades cotidianas de la colonia.

Nacionalismo cultural

Los análisis autorizados del machismo, o lo que posteriormente se denominó “machismo de algún tipo” (Ramos 1934; Paz 1950), han establecido conexiones entre el macho que “representa el polo masculino de la vida” (Paz 1950 [1959]:73) y el amplio mundo político y social del México del siglo XX. Lo que Lafaye (1976) ha mostrado con respecto a la Virgen de Guadalupe sucede también con la masculinidad mexicana: no siempre ha representado el mismo tipo de símbolo nacional, sino que ha sido empleada por una amplia variedad de fuerzas sociales con diversos propósitos en épocas diferentes para resaltar ciertas cualidades culturales nacionalistas²¹.

²⁰ Para un estudio parecido en el que se analiza la respuesta contraria por un estrato diferente de hombres -el Movimiento de los Hombres Nuevos, en Estados Unidos- véase Kimmel y Kaufman 1994.

²¹ Sobre la identidad nacional, el nacionalismo, la *mexicanidad* y lo *mexicano*, véase Gamio 1916; Vasconcelos 1925; Sáenz 1927; Ramos 1934; Paz 1950; Ramírez 1977; Bonfil Batalla 1987; y Bartra 1987. Para estudios y

Como en otros lugares de la república, en la colonia Santo Domingo el destino del machismo como arquetipo de la masculinidad siempre ha estado íntimamente ligado al nacionalismo cultural mexicano. Recordemos el comentario que me hizo César sobre la bebida: "Más que nada que era el tequila el que consumíamos nosotros. Nos gustaba, tal vez porque nos sentíamos más mexicanos, más lugareños".

Para bien o para mal, Ramos y Paz le otorgaron al machismo tequilero el lugar de honor en la colección de los rasgos del carácter nacional. Mediante sus esfuerzos y los que otros periodistas y científicos sociales en ambos lados del Río Bravo, el macho se convirtió en "el mexicano", lo que resulta irónico pues representa el producto de una invención cultural nacionalista: uno se da cuenta de que algo (el machismo) existe y en el proceso, ayuda a fomentar su existencia. En este sentido, se declaró parcialmente la existencia del machismo mexicano como artefacto nacional. Seguro que hoy en día Paz no es la única figura literaria en el mundo cuyas descripciones autorizadas sobre ciertas características nacionales se citan tan a menudo que sus afirmaciones se convierten en argumentos redundantes que justifican la existencia misma de esos supuestos rasgos.

Y desde el principio, se ha vinculado singularmente la descripción del machismo (o de su antecesor el *pelado*) con los pobres, los que no son refinados, los no cosmopolitas y los no estadounidenses. A partir de los años veinte, la burguesía y las clases medias se mostraron, en palabras de Monsiváis "obstinadas en considerar al nacionalismo como lo más fecundo para su progreso y su coherencia interna" (1976:194). El macho-*pelado*, siempre eminentemente varón, o bien representaba el rústico pasado rural de México, como lo hizo Jorge Negrete, o bien el retraso esencial de la nación, rural y urbana, que necesitaba ser expuesto y erradicado. Sin importar la alusión nostálgica, "ser *mexicano*" ha sido un proyecto de los hombres mexicanos. Del otro lado del barandal de clase, durante gran parte de este siglo, casi todos los líderes sindicales y muchos intelectuales de izquierda en México han defendido la causa del progreso nacional fomentando la heroica figura del varón militante proletario. En todas las versiones, la masculinidad mexicana se ha situado en el centro de la definición de una nación mexicana, tanto en términos de su pasado, como de su futuro²².

Pero ya pasó la época en que ciertos rasgos culturales como la masculinidad podrían haber sido considerados de carácter exclusivamente nacional. Hoy en día y más que nunca, los procesos culturales son conducidos por etnopaisajes globales (Appadurai 1991). A mediados de los noventa, en la colonia Santo Domingo, jóvenes mujeres veían en la televisión el programa, *Cristina*. El tema de uno de los primeros programas que se transmitieron en México fue el de los hospitales que mezclaban a

análisis en inglés sobre este material, véase Schmidt 1978 y sobre todo Lomnitz-Adler 1995. Sobre la Virgen de Guadalupe, en particular, véase también Bushnell 1958; Wolf 1958; y Alarcón 1990.

²² Véase Stern 1995, quien sostiene que los arquetipos de masculinidad y feminidad también son fundamentales para las autodefiniciones nacionales en el tardío período colonial.

los recién nacidos en los cuñeros. Un invitado era un hombre de origen latinoamericano que contó que él había acompañado a su esposa durante el trabajo de parto y el nacimiento (una circunstancia que es mucho más común en Estados Unidos que en México, lo que dice más de las restricciones impuestas por los hospitales mexicanos que de los deseos de los padres y madres del país). Cristina, la conductora del programa, interrumpió el relato del hombre para comentar: "Eso es lo que nos gustaría ver con mayor frecuencia: ¡a verdaderos machos latinos!" Aparentemente, su intención fue la de sugerir que sólo los verdaderos padres machos podrían soportar los traumas (¿sangre y dolor?) de la maternidad. Dónde quedan las madres en esta opinión no fue punto de discusión, pero aún así los televidentes en México se dieron el lujo de que una personalidad de la televisión de Miami les definiera los componentes indispensables para ser buenos padres machos.

Al igual que la religiosidad, el individualismo, la modernidad y otros conceptos convenientes, el machismo se emplea y se comprende de diversas maneras. Y la historia en la forma del nacionalismo, el feminismo y las coyunturas socioeconómicas afecta directamente las identidades de género en México, incluyendo las identidades de la masculinidad y el machismo y cómo se les considera²³. Podemos aceptar que haya múltiples y cambiantes significados de macho y machismo, o bien podemos hacer que las generalizaciones reificadas sobre los hombres mexicanos se tornen esenciales. Al igual que cualquier identidad, las identidades masculinas en la ciudad de México no revelan nada intrínseco sobre los hombres en ese lugar. La conciencia contradictoria de muchos hombres en la colonia Santo Domingo sobre sus propias identidades de género, su sentido y experiencia de ser *hombres* y machos, forma parte del caos reinante de sus vidas, al menos de la misma manera que la coherencia nacional imaginada, impuesta desde el exterior.

REFERENCIAS

- Alarcón, Norma (1990) "Traductora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", *Cultural Critique* 13:57-87.
- Almaguer, Tomás (1990) "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior", *Differences* 3(2):75-100.
- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Appadurai, Arjun (1991) "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en Richard G. Fox (comp) *Recapturing Anthropology*, School of American Research, Santa Fe, pp. 191-210
- Azuola, Mariano 1915 (1958) *Los de abajo*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Baca Zinn, Maxine (1982) "Chicano Men and Masculinity", *Journal of Ethnic Studies* 10(2):29-44.
- Bartra, Roger (1987) *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, D.F.
- Beals, Carleton (1928a) "With Sandino in Nicaragua. II. On the Sandino Front", *The Nation* V.126, N.326, 29 de febrero.
- Beals, Carleton (1928b) "With Sandino in Nicaragua. IV. Sandino Himself", *The Nation* V.126, N.327, 14 de marzo.

²³ Para un estudio detallado del nacionalismo en la Europa moderna y de su relación con la identidad masculina, la homosexualidad, el homoerotismo y la dominación masculina de las mujeres, véase Mosse 1985.

- Behar, Ruth (1993) *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Beacon, Boston.
- Bolton, Ralph (1979) "Machismo in Motion: The Ethos of Peruvian Truckers", *Ethos* 7(4):312-42.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987) *México profundo: Una civilización negada*, Grijalbo, México, D.F.
- Bushnell, John (1958) "La Virgen de Guadalupe as Surrogate Mother in San Juan Atzingo", en *American Anthropologist*, 60(2):261-65.
- Capellán, Angel (1985) *Hemingway and the Hispanic World*, UMI Research Press, Ann Arbor.
- Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York.
- Fernández Kelly, M. Patricia (1976) "Ideology of Sex in Latin America: The Case of Mexican Machismo", Universidad de Rutgers, Departamento de Antropología, New Brunswick, Manuscrito.
- Franco, Jean (1994) *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Gamio, Manuel 1916 (1982) *Forjando patria*, Porrúa, México, D.F.
- Gardner, Alfred Bruce (1954) "El habla popular y la conciencia colectiva", Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Gilmore, David (1990) *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, Yale University Press, New Haven.
- Gilmore, Margaret M. y David D. Gilmore (1979) "Machismo: A Psychodynamic Approach (Spain)", en *Journal of Psychological Anthropology* 2(3):281-99.
- Gómez de Silva, Guido (1988) *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, El. Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Gramsci, Antonio (1981-84) *Cuadernos de la cárcel*, Era, México, D.F.
- Greenberg, James (1989) *Blood Ties: Life and Violence in Rural Mexico*, University of Arizona Press, Tucson.
- Griffith, Beatrice 1948 (1973) *American M*, Westport, CT Greenwood.
- Gutmann, Matthew C. (1993) "Las culturas primordiales y creatividad en los orígenes de lo mexicano" *La Jornada Semanal*, 3 de enero.
- Gutmann, Matthew C. (1999) *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: Ni macho, ni mandilón*, El Colegio de México, Editorial Paidós, México, D.F.
- Herzfeld, Michael (1987) *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodges, Donald C. (1986) *Intellectual Foundations of the Nicaraguan Revolution*, University of Texas Press, Austin.
- Kimmel, Michael S. y M. Kaufman (1994) "Weekend Warriors: The New Men's Movement", Departamentos de Sociología Universidad del Estado de Nueva York y Universidad de York, Stony Brook, Manuscrito.
- Lancaster, Roger (1992) *Life Is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California, Berkeley.
- Lewis, Oscar (1964) *Los hijos de Sánchez: Autobiografía de una familia mexicana*, Joaquín Mortiz, México, D.F.
- Limón, José (1989) "Carne, Carnales, and the Carnavalesque: Bakhtinian Batos, Disorder, and Narrative Discourses", en *American Ethnologist* 16(3):471-86.
- Limón, José (1994) *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South*, University of Wisconsin Press, Madison, Texas.
- Madsen, William y C. Madsen (1969) "The Cultural Structure of Mexican Drinking Behavior", *Quarterly Journal of Studies on Alcohol* 30(3):701-18.
- Mailer, Norman (1959) *Advertisements for Myself*, G.P. Putnam's Sons, Nueva York.
- Marshall, Mac (1979) *Weekend Warriors: Alcohol in a Micronesian Culture*, Mayfield, Palo Alto.
- Massolo, Alejandra (1992) *Por amor y coraje: Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, El Colegio de México, México, D.F.
- McDowell, Bart (1984) "México City: An Alarming Giant", *National Geographic* 166(2):138-78.
- Mendoza, Vicente T. (1962) "El machismo en México", *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas* 3:75-86.

- Mirandé, Alfredo (1986) "Qué gacho es ser macho: It's a Drag to Be a Macho Man", *Aztlán* 17(2):63-89.
- Moliner, María (1991) *Diccionario de uso del español*, 2 vols, Gredos, Madrid.
- Monsiváis, Carlos 1976 (1983) "La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas (Notas sobre la historia del término 'Cultura Nacional' en México)", en Aguilar Camín, Héctor (comp), *En torno a la cultura nacional*, Instituto Nacional Indigenista/Sep/Ochentas, México, D.F. pp. 159-221.
- Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Howard Fertig, Nueva York.
- Oliven, Ruben George (1988) "The Woman Makes (and Breaks) the Man: The Masculine Imagery in Brazilian Popular Music", *Latin American Music Review* 9(1):90-108.
- Paredes, Américo (1966) "The Anglo-American in Mexican Folklore", en *New Voices in American Studies*, Purdue University Press, Lafayette, pp. 113-127
- Paredes, Américo (1967) "Estados Unidos, México y el Machismo", *Journal of Inter-American Studies*, 9(1):65-84.
- Paz, Octavio 1950 (1959) *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Paz, Octavio (1985) "Return to the Labyrinth of Solitude", en *The Labyrinth of Solitude and Other Writings*, Grove, Nueva York, pp. 327-53.
- Peñalosa, Fernando (1968) "Mexican Family Roles", *Journal of Marriage and the Family* 28:680-89.
- Pratt, Mary L. (1990) "Women, Literature, and National Brotherhood", en *Women, Culture and Politics in Latin America*, Seminar on Feminism and Culture in Latin America, University of California Press, Berkeley, pp. 48-73.
- Ramírez, Santiago (1977) *El mexicano: Psicología de sus motivaciones*, Grijalbo, México, D.F.
- Ramos, Samuel 1934 (1992) *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe Mexicana, México, D.F.
- Reston, James (1967) "Santiago: The Cult of Virility in Latin America", *New York Times*, 9 de abril, sección 4, p. 12, New York.
- Rulfo, Juan 1955 (1986) *Pedro Páramo*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Sáenz, Moises (1927) "The Two Sides of Mexican Nationalism", *Current History*, septiembre, pp. 908-12.
- Santamaría, Francisco J. (1942) *Diccionario general de americanismos*, 2 vols, Pedro Robredo, México, D.F.
- Santamaría, Francisco J. (1959) *Diccionario de mejicanismos*, Porrúa, México, D.F.
- Schmidt, Henry C. (1978) *The Roots of Lo Mexicano: Self and Society in Mexican Thought, 1900-1934*, Texas A&M Press, College Station.
- Stephen, Lynn, (1997) *Women and Social Movements in Latin America: Power from Below*, University of Texas Press. Austin.
- Stern, Steve (1995) *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial México*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Stevens, Evelyn (1973) *Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America*", en *Male and Female in Latin America*, Pescatello, Ann (comp) University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 89-101.
- Usigli, Rodolfo 1947 (1985) *El Gesticulador*, Editores Mexicanos Unidos, México, D.F.
- Wolf, Eric (1958) "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore* 71:34-39.
- Yans-McLaughlin, Virginia (1986) "Science, Democracy, and Ethics: Mobilizing Culture and Personality for World War II", en Stocking, George W. Jr, (comp) *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*, University of Wisconsin Press, Madison, pp. 184-217.

REFLEXIONES SOBRE EL MACHISMO EN AMÉRICA LATINA

Norma Fuller

El machismo ha sido definido como la obsesión del varón con el predominio y la virilidad. Ello se expresa en posesividad respecto a la propia mujer, especialmente en lo que respecta a los avances de otros varones y en actos de agresión y jactancia con relación a otros hombres (Stevens 1977). Estructuralmente está inserto en un sistema patrilineal de parentesco y se apoya en un sistema legal que apoya el poder masculino dentro del hogar y en la división sexual del trabajo que restringe a la mujer a la esfera privada. El término fue usado originalmente para describir la representación de hombría del varón mexicano pero ha pasado a ser juzgado como el complejo que caracteriza a los varones latinoamericanos. Por ello considero importante revisar la validez de este concepto para entender las representaciones sobre masculinidad vigentes en el Perú urbano y en Latinoamérica.

Para ello retomaré algunas características de los sistemas de género mediterráneos que guardan similitudes con el caso latinoamericano: la doble moral sexual y la importancia concedida al control de la sexualidad femenina, en contraste con el énfasis en la virilidad, la fuerza y el desinterés respecto a los asuntos domésticos que caracterizarían a los varones. Las sociedades latinoamericanas actuales han sido fuertemente influidas por tres siglos de dominación portuguesa y española, por ello me parece procedente establecer esta comparación. Seguidamente, revisaré el discurso académico y de sentido común sobre el machismo, a fin de precisar hasta qué punto la imagen del *macho* se relaciona con la producción y difusión de íconos representativos de la identidad nacional mexicana y, en sentido contrario, expresa el etnocentrismo y el racismo que impregna las relaciones entre Norte América y los países del sur del río Grande. Finalmente, intentaré dar algunas pistas sobre el complejo y multifacético proceso a través del cual el machismo se asumió como un rasgo propio de la versión de masculinidad de los varones latinoamericanos y cómo esta imagen resume y dramatiza cambios en curso en las relaciones entre los géneros en estas sociedades.

La doble moral sexual y el control de la sexualidad femenina

A pesar de sus variaciones, las relaciones entre los géneros en las sociedades mediterráneas tradicionales tienen, por lo menos, una constante: lo femenino y lo masculino son concebidos como opuestos. Los hombres actúan en virtud de su relación con el mundo exterior a la familia y la comunidad, mientras que las mujeres reciben su poder del mundo interior, es decir, del interior de la casa e incluso de sus cuerpos. Esta organización social se expresa en una división moral

por la cual la fortaleza en los varones y la vergüenza sexual en las mujeres son las cualidades morales de mayor importancia. Ello deriva en distintas formas de conducta para cada género: la falta de castidad en las mujeres pone en peligro el honor de la familia atesorado por los antepasados, mientras que en el caso de los hombres destruye el honor de *otras* familias (Pitt Rivers 1979: 121).

Esta división de esferas se funda en una concepción del honor propia de las culturas del círculo mediterráneo. El honor, según Pitt Rivers (1979), es el valor de una persona para sí misma, pero también para la sociedad. Es su opinión sobre su propio valor, pero también es el reclamo de que su excelencia sea reconocida por la sociedad, su *derecho* al orgullo (Ibidem, 18). Existen dos tipos de honor. El honor posición y el honor virtud. En el primer caso corresponde al nacimiento, al origen y los antecedentes familiares. El honor virtud, en cambio, es aquél asociado a la excelencia personal o a las hazañas realizadas por el sujeto. Puede ser ganado o adquirido por la vía de la conducta intachable o por la gloria. Es el tipo de honor que caracteriza a las mujeres. La posición social se hereda primordialmente del padre, cuyo primer apellido patrilineal hereda el hijo y transmitirá a sus descendientes. Así pues en ese aspecto, como derecho a la prioridad, el honor deriva predominantemente del padre, mientras que en su aspecto de virtud-conducta, manera de ser- deriva predominantemente de la madre, depositaria última del honor moral de la familia (Pitt Rivers 1979: p.57). La masculinidad depende más de cualidades sociales como el éxito, la riqueza, el poder. Es menos dependiente de cualidades biológicas o intrínsecas a la persona. En consecuencia es más susceptible de ser negada socialmente y necesita del reconocimiento del otro. Por ello, la virilidad puede ser cuestionada y los varones están bajo la sospecha de pavonearse o fingir sus hazañas. En ese sentido los conceptos *reputación*, *amor propio* y *vergüenza* son centrales para entender la dinámica de la concepción de masculinidad propia de estas culturas.

Los hombres se consideran responsables del comportamiento de sus mujeres, porque en él estriba la esencia de *su* honor moral y el honor moral es la esencia del honor porque está en conexión con lo sagrado. A ello se debe que los hombres reclamen autoridad sobre sus esposas, hijas y hermanas, y les exijan cualidades morales que no esperan de sí mismos: al fin y al cabo, ellos no pueden darse el lujo de tener una conciencia moral demasiado fina o, si no, no podrán cumplir con sus obligaciones para con su familia en la lucha por la subsistencia. Existe un tipo de hombría que se expresa en la "responsabilidad" del jefe de familia que respeta a su esposa y un tipo de hombría correspondiente a sus cualidades viriles. Más aún, existe un conflicto de valores implícito entre el orgullo masculino, que se expresa en la galantería y conquista hacia el sexo femenino, y el que radica en la fidelidad a los deberes del hombre de familia (Pitt Rivers 1979: p.56).

En la medida en que el honor es compartido por el conjunto de la familia y que los varones son sus guardianes, la pureza o castidad sexual de sus mujeres es

fundamental¹. La mujer puede deshonorar a un hombre, porque si es seducida por otros varones la afrenta cae sobre aquél que no supo protegerla, que no fue lo suficientemente viril. Por ello el *cornudo* es la expresión simbólica del varón a quien se ha arrancado su virilidad. El adulterio de la esposa o novia representa, no sólo una violación de los derechos del esposo o prometido, sino también una demostración de su fracaso en el cumplimiento de su deber. Ha traicionado los valores de la familia al acarrear el deshonor de todos los grupos sociales que están implicados recíprocamente en su honor: su familia y su comunidad. La responsabilidad es suya no del adúltero, pues este último se limita a actuar de acuerdo a su naturaleza masculina (Pitt Rivers 1979: 49.) Ello explica por qué los varones encuentran lógico ser extremadamente posesivos respecto a *sus mujeres*, mientras que se vanaglorian de sus propias conquistas.

En esta concepción de masculino y femenino no hay cabida para la igualdad, supone jerarquía y diferencia por definición. Por ello choca con los principios democráticos e igualitarios propugnados por los ideales modernos. La doble moral, característica de esta división moral, no implica arbitrariedad o desorden, sino una manera diferente concebir las relaciones entre los géneros en sociedades donde los varones como grupo controlan la esfera pública y afirman su poder frente a otros grupos a través del control de la sexualidad de las mujeres de su círculo.

La identidad masculina pasa por etapas marcadamente diferentes según el momento del ciclo vital en que se encuentra el sujeto. Más aún, existen aspectos del ideal de virtud masculina que sólo pueden ser alcanzados por algunos individuos como los sacerdotes y los santos. Por ejemplo, en un estudio hecho entre un grupo de pastores griegos, Peristiany (1966; 1992) encuentra que durante la juventud el varón *pallikari* se identifica con el héroe guerrero con vigor físico y coraje afirmativo, dispuesto a morir si es necesario, por el honor de la familia. Esos son, de hecho, los años de la perfecta hombría, cuando el joven pastor está todavía libre de las responsabilidades de la dirección de su familia. Pasado este período, el varón asume el papel de cabeza de familia y se vuelve más prudente. Honor y conveniencia deben contrapesarse de modo que no pongan en peligro la reputación, y eso no es siempre fácil. Solamente al alcanzar la edad de retiro, cuando su reputación está definitivamente establecida, entra el hombre en el período de su vida en que está libre de la tensión competitiva (Peristiany 1992: pp. 134-135) y puede convertirse en el hombre sabio de ciertas comunidades griegas, que reúne las cualidades que el hombre joven o el padre de familia no pueden encarnar debido a las exigencias de sus roles públicos (Peristiany 1992: p.317).

¹ Ortner señala que la virginidad, como expresión del valor social de las mujeres, es característica de las sociedades patriarcales con estado y clase sociales, donde los varones de la familia pueden negociar las alianzas matrimoniales de las hermanas y usarlas como vía de ascenso social. La virginidad, en estos contextos, sería el símbolo de la mujer núbil; por ello se habría convertido en la expresión del valor femenino. Ello no implica que las mujeres sean piezas pasivas; por el contrario, las alianzas matrimoniales con valores de mayor jerarquía social también son ventajosas para ellas y las colocan en posición de manipular recursos hacia su familia de origen y mejorar su status en ella.

Por tanto, existen dos modelos diferentes de masculinidad: uno estático, que se considera impersonal y cuya escala de valores es constante. En el plano temporal es el equivalente del orden divino y se identifica con la verdad, la razón, la honestidad, etc. La función de esta categoría "estática" es proporcionar una escala última por medio de la cual se puede evaluar la conducta. La segunda categoría contiene abundantes modelos relativos: el guerrero, el joven viril, el sagaz comerciante, el respetado padre, etc., cada uno con su propio orden, estando las categorías adaptadas a distintas contingencias sociales como son la edad, la posición social, etc. Los modelos relativos tienen en cuenta el pragmatismo y la justificación de la conducta presente, mientras que el trascendente representa la estabilidad (Peristiany 1968: p. 170-171). Peristiany concluye que los valores deben ser entendidos contextual e históricamente. No se puede aplicar una única medida para medir el comportamiento de las personas; éstas actúan con códigos diferentes según estén moviéndose en el ámbito familiar, comunal, nacional, etc.

La descripción de los atributos del joven *Kallikari* y los diferentes ritos de iniciación que atraviesa para confirmar su masculinidad son similares al período adolescente de las sociedades latinoamericanas, en las que el varón debe probar que es sexualmente activo y fuerte delante del grupo de pares. La similitud de esta descripción del joven griego con el *macho* latinoamericano sugiere que algunas de las características de éste último pueden ser entendidas como los rasgos propios de un momento en la vida del varón en sociedades patriarcales que dividen netamente las esferas femenina y masculina. Sin embargo, como muestran los estudios hechos en las sociedades mediterráneas, al período juvenil suceden otros en los que el varón se define como responsable y más tarde como sabio. Sería necesario investigar la identidad masculina de los varones latinoamericanos en su período adulto para comprenderla en sus diferentes dimensiones.

En un estudio más reciente sobre la sociedad andaluza, Gilmore (1990) corrobora estas observaciones; según afirma, la concepción de sexualidad propia de la cultura andaluza se caracteriza por el énfasis en la performance y en la búsqueda activa casi agresiva. Sin embargo, las conquistas que caracterizan al llamado *macho* corresponden a un período en la vida del joven, a las pruebas que debe pasar para madurar y probar su virilidad. La verdadera masculinidad en el aspecto sexual se prueba por la capacidad de fertilizar a la esposa, no por las hazañas sexuales. Más tarde, el auténtico hombre es aquél capaz que fundar una familia y protegerla. Así, el padre suplanta al joven conquistador mientras que el *macho* representa sólo un momento en el ciclo vital del varón. La paternidad, la capacidad de fundar una familia y protegerla frente a otros varones, no la conquista de mujeres y la lucha entre varones, son los ideales de la masculinidad lograda.

En resumen, los estudios sobre el área mediterránea esclarecen el estilo de relaciones entre los géneros existente en sociedades donde los varones como grupo afirman su poder frente a otros grupos a través del control de la sexualidad de las mujeres de su círculo. Su análisis del código moral, como expresión simbólica de

esta dinámica de relaciones, y su énfasis en la ambigüedad inherente a una identidad que se mueve dentro de dos espacios previamente definidos como opuestos. Es decir, explican la lógica interna de la llamada doble moral y del machismo. Llama la atención sobre el aspecto relacional y contextual de las identidades; éstas deben ser entendidas dentro del cuadro de conjunto de la organización social y moral de cada sociedad. Finalmente, señalan que la masculinidad cambia de valores según el momento del ciclo vital en que se encuentra la persona y sugiere que el *machismo* corresponde al período juvenil del varón.

El trauma de la conquista

La mayoría de los autores que abordan el *machismo latinoamericano* atribuyen la exageración y arbitrariedad del predominio masculino a que, en las sociedades coloniales ibéricas, la dominación étnica, racial y de clase fue muy acentuada y propició formas de sojuzgamiento femenino mucho más marcadas que en la sociedad española o en las culturas nativas. Estas aproximaciones tienen la ventaja de enfatizar las particularidades culturales de América Latina, pero tienden a reducir su historia al encuentro de dos diferentes tradiciones culturales dejando de lado su presente.

En su influyente ensayo *El laberinto de la Soledad*, Octavio Paz (1959) combina el psicologismo y el historicismo para explicar las determinantes histórico culturales que están detrás de ciertos rasgos del varón mexicano: la identificación con la violencia arbitraria, la voluntad de dominio y la ambivalencia frente a la figura femenina. Según Paz, *el macho* representa el polo masculino de la vida, es el guerrero o el seductor, pero no el padre. En el español mexicano, la frase "yo soy tu padre" no tiene ningún sabor paternal, ni se dice para proteger, resguardar o conducir, sino para imponerse, esto es, para humillar. Estos rasgos, continúa Paz, tienen su origen en una herida, "*en la violenta, sarcástica humillación de la madre y en la menos violenta afirmación del Padre. El mexicano es producto de un acto de violencia en el que la madre traiciona a su pueblo y el padre desprecia a su descendencia, es el hijo de la Chingada, el engendro de la violación, del rapto o de la burla*" (Paz 1959: 2). Por ello, el mexicano ha interiorizado una imagen devaluada de la mujer: violada y complaciente, y una imagen de padre de un lado, ausente, del otro, arbitrario e iracundo, no temperado por los aspectos de protección y sacrificio propios del patriarca.

Las ideas centrales de Paz pueden resumirse en la asociación de lo masculino a un principio activo sin ambivalencias, al guerrero violento. A diferencia de su contraparte mediterránea, en la cual la figura paterna sucede al joven, donde la responsabilidad sobre la familia define a la verdadera hombría, en la sociedad mexicana el padre reniega del hijo y se rehusa a respetar y proteger a la madre; de ahí que la figura del *macho* represente la actividad arbitraria y sin control. Esta

imagen de masculinidad tendría sus raíces en el trauma de la conquista. El mexicano, en tanto hijo de la mujer vencida y del guerrero vencedor, ha internalizado una imagen masculina brutal pero poderosa y admirada.

Trabajos más recientes, como los de Milagros Palma (1990), Norman Palma (1990) y Sonia Montecino (1991), se inspiran casi literalmente en Octavio Paz. Milagros Palma (1990) afirma que *"para explicar la tragedia del mestizo es necesario tener en cuenta que no sólo se nace de una mujer, un ser inferior en sí, sino de una mujer de raza inferior, que además fue violada: la chingada"*. De acuerdo a esta autora, el mundo mestizo, como toda organización social que nace de la violación, forja una cultura de la violación que será el instrumento de perpetuación y legitimación de la superioridad masculina (Ibid.) Norman Palma (1990) de su lado afirma que la exacerbación del machismo en los países de América Latina reside en el peso de las diferencias étnicas, ya que en estos países las razas vencidas constituyen la mayoría de la población.

Dentro de esta misma línea, Sonia Montecino (1991) sugiere que la relación entre el conquistador y la mujer nativa que da origen al mestizo americano se funda en la *violación y el rechazo*. El producto de esta unión, *el huacho*, no reconocido por el padre carecerá de una figura paterna de identificación. Al crecer, el niño identificado con una imagen paterna negativa o ausente y una materna poderosa, recreará el mito de la supermadre y el macho irresponsable. Así, de acuerdo a Montecino, en la cultura mestiza latinoamericana, el padre, como centro y foco de autoridad está pobremente desarrollado. Por lo tanto, éste no actúa como figura de identificación y emblema de masculinidad.

Estos modelos interpretativos son sugerentes en la medida en que intentan reunir los aspectos psicodinámicos, históricos y culturales. Sin embargo, en mi opinión, se manejan en base a estereotipos rígidos. Explicar la identidad masculina actual en Latinoamérica en base al *trauma de la conquista*, supone reducir la historia de un continente a un hecho fundante. Más aún contraen la identidad masculina a un momento del ciclo vital: el joven *macho*. Trabajos recientes sobre las relaciones interétnicas e intergéneros durante la colonia muestran que éste fue un período muy dinámico, en el cual los sistemas étnicos y de género pasaron por diversas transformaciones.

En la invasión europea confluyeron dos corrientes patriarcales, la española y la nativa. En el caso del Perú, los Incas, como muchas otras sociedades, establecieron un sistema político en el cual, otorgar mujeres a los grupos conquistados y recibir mujeres de éstos, lubricó un sistema de alianzas de poder. Los españoles encajaron perfectamente con este aspecto de la sociedad incaica. No obstante, los conquistadores, en su casi total mayoría, prefirieron establecer relaciones consensuales con las nativas y luego contraer matrimonio con mujeres españolas debido a que un matrimonio con una mujer india, aunque noble, no proporcionaba al hombre español el prestigio que podría lograr con una mujer española de más o

menos alcurnia (Mannarelli 1993: 42.) Los mestizos no son simplemente el producto del abuso desenfrenado, sino del hecho que los españoles manejaban códigos de conducta diferentes para tratar con las mujeres nativas y para tratar con las de su grupo étnico. Para la racionalidad moderna puede parecer arbitrario que se usen diferentes códigos para cada estilo de relación, pero ello es característico de las sociedades jerárquicas donde las relaciones no se rigen por principios universales sino contextuales. Es decir, varían de acuerdo al tipo de relación (Dumont 1983).

Durante el período colonial, cada grupo genérico, étnico o racial se movía con diferentes códigos éticos. Ello permitió a los varones de los sectores dominantes establecer varios estilos paralelos de relaciones intergénero. Uno con las mujeres de su propio grupo étnico y racial y otros con las de los diferentes grupos subordinados. Esto confirió al varón una serie de privilegios sobre la población femenina: control de la conducta de las de su grupo y capacidad de acceder a las mujeres de otros (Seed 1991). El caso de las mujeres españolas es justamente opuesto: ellas estaban rígidamente vigiladas y prohibidas de circular entre varones de otros grupos. Las de las castas y las esclavas, por el contrario, tenían interés en establecer relaciones con los varones de los sectores dominantes. De otro lado, la débil vigencia de los poderes públicos confirió a las voluntades individuales y a la familia patriarcal un amplio margen de acción. La conducta masculina se regía más por códigos individuales como el honor, propio y de la familia, que por las leyes civiles o eclesiásticas.

Esta descripción ilumina ciertos aspectos que han llamado la atención en el machismo latinoamericano: la enorme asimetría entre el control de la sexualidad femenina y la libertad sexual masculina, así como la arbitrariedad de la conducta de los varones. El primero puede ser entendido por el tipo de circulación de mujeres y varones engendrado por las jerarquías étnicas y raciales. En segundo lugar, la arbitrariedad puede ser entendida por el débil desarrollo de los poderes públicos. La voluntad masculina o del padre de familia podía prevalecer sobre los poderes públicos (Iglesia, Estado).

La producción del macho

Queda una pregunta pendiente: ¿Cómo se identifica el machismo con la identidad latinoamericana, y por qué los varones de estas naciones, aún para rechazarlo se contrastan contra él? Gutmann (1996) realiza un análisis del surgimiento de la noción de machismo en México y su difusión. Sugiere que el término macho se populariza en las décadas de los cuarenta y cincuenta, período durante el cual el Estado asume una intensa labor de propaganda en torno a la construcción de la identidad nacional y se reimagina la historia de México. En este contexto, la revolución de comienzos de siglo, no la conquista española, se constituye en el mito fundante de la nueva república. El guerrero revolucionario, personificado por el

charro, es la figura que sintetiza los valores del héroe fundador de la nación. El guerrero estoico, valiente, generoso y seductor que lucha por su patria. Esta imagen se difunde a toda América Latina a través de la radio y el cine. Ahora bien, el guerrero es por definición un hombre joven que vive en una situación especial, donde los rasgos masculinos se enfatizan y lo femenino, en tanto espacio doméstico, desaparece. No es de extrañar que el macho sea viril, violento y arbitrario, tal como describe Paz brillantemente.

En sentido contrario, la figura del *macho* en los Estados Unidos de Norteamérica, otro de los centros difusores de la imagen del *macho latinoamericano*, habría sido identificada con el migrante mexicano a quien se le atribuye una violencia y sexualidad incontroladas. El término *macho* se usa actualmente para ordenar y clasificar a los varones de acuerdo a características raciales y nacionales supuestamente esenciales. Estos recursos discursivos, que retratan al *otro* como menos humano expresan la discriminación étnica y racial que impregna las relaciones entre los países del norte y los del sur de América. Así, por caminos diferentes, la figura del *macho* se convierte en un ícono de la identidad masculina latinoamericana.

En el caso peruano, es notoria la penetración de la radio y el cinema mexicanos de la década de los cuarenta y cincuenta entre el público local. Los varones del grupo de edad de 40 a 55 años entrevistados para una investigación sobre identidad masculina, relatan haber sido adictos a los filmes de este país y asocian la imagen del *macho* con la del *charro*. Este último fue una de sus fuentes de identificación masculina durante el período juvenil. La difusión de imágenes que colocaban al *charro* como símbolo de la identidad nacional de un país de la América mestiza contribuyó también a construir una identidad latinoamericana y un sentimiento de vínculo entre los varones de países como México y Perú. El machismo, más que la expresión del pasado colonial, está ligado a la producción de imágenes nacionales, de prejuicios etnocéntricos y a su difusión a través de la literatura y los medios de comunicación.

Sin embargo, esto no ha quedado fijado en el tiempo. La representación de *machismo* en las sociedades latinoamericanas ha retomado el concepto de *machismo* y la figura del *macho* para expresar cambios en curso en las relaciones entre los géneros en estas sociedades. Estudiando a las clases medias urbanas, Fuller (1993, 1997) encuentra que esta población define al *machismo* como la expresión de la inseguridad de los jóvenes respecto a su propia *virilidad* o a su capacidad de obtener el reconocimiento de sus pares. Para otros, el *machismo* es una reacción irracional de defensa contra el reto que representa la liberación femenina y la irrupción de las mujeres en el espacio público. Se trataría pues, de una reliquia del pasado y de un intento de proteger los privilegios masculinos que han perdido legitimidad.

Actualmente el *machismo* se interpreta como la marca de la masculinidad latinoamericana, aunque, contrariamente a su versión original que exalta la virilidad y el control sobre las mujeres, el *machismo* se define como aquello que los varones no deben ni quieren ser. En la medida en que varones y mujeres definen el *machismo* como aquello que ya se fue o aquello que no quieren ser, éste forma parte constitutiva del relato de la identidad masculina en Latinoamérica.

REFERENCIAS

- Da Matta, Roberto (1984) *Carnavais, malandros e herois. Para uma Sociologia do dilema brasileiro*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- De Hoyos, Arturo y Genevieve De Hoyos (1966) "The Amigo System and the alienation of the Wife", en Farber, Bernard (ed) *Kinship and family organization*, John Weley & Sons, New York, London, Sidney.
- Dumont, Louis (1983) *Essaies sur l'individualisme*. Seuil, Paris.
- Fuller, Norma (1993) *Dilemas de la femineidad: mujeres de clase media en el Perú*, Fondo Editorial de la Universidad Católica, Lima.
- Fuller, Norma (1997) "Fronteras y retos: varones de clase media del Perú" en Valdés T. y J. Olavarría (eds), *Masculinidad/es poder y crisis*, Ediciones de las mujeres N°24 Isis Internacional, FLACSO, Santiago de Chile.
- Gilmore, David (1990) *Manhood in the making. Cultural concepts of masculinity*, Yale University Press, New Haven and London.
- Gutmann, Matthew (1996) *The meanings of Macho. Being a Man in Mexico City*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Mannarelli, María Emma (1993) *Pecados públicos: Ilegitimidad en la Lima del s. XVII*, Flora Tristán Ediciones, Lima.
- Montecino, Sonia (1991) *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*, Editorial Cuarto Propio-CEDEM, Santiago de Chile.
- Ortner, Sherry (1996) *Making Gender. The politics and erotics of culture*, Beacon Press, London.
- Palma, Milagros (1990) "Malinche: el malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza" en *Simbólica de la Femenidad*, Colección 500 años, N° 23, Quito.
- Palma, Norman (1990) "Disgresiones sobre el Goce y el Sufrimiento en el Horizonte Etológico del Macho" en *Simbólica de la Femenidad*, Ediciones Abya Ayala Colección 500 años, N° 23, Quito, Ecuador.
- Paz, Octavio (1959) *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Peristiany, J.G. (1966) "Honor and shame in a Cypriot highland village", en Peristiany, J. G. (ed) *Honor and Shame: the values of Mediterranean society*, University of Chicago Press, London and Chicago.
- Peristiany, J.G. (1992) "The Sophron - a secular saint? Wisdom and the wise in a Cypriot community", en Peristiany, J.G. (ed) *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Sidney.
- Pitt Rivers, Julian (1966) "Sex an Status in an Andalucian town" en Peristiany, J. G. (ed) *Honour and Shame: the values of Mediterranean society*, University of Chicago Press, London and Chicago.
- Pitt Rivers, Julian (1979) *Antropología del honor*, Grijalbo, Madrid.
- Seed, Patricia (1991) *Honrar, Amar y Obedecer en el México Colonial*, Alianza Editorial, México.
- Stevens, Evelyn (1977) "El Marianismo", en Pescatello, Ann, *Hembra y Macho en Latinoamérica*, Editorial Diana, México.

CONCLUSIONES DE LOS GRUPOS DE TRABAJO

**COORDINADORA: EDITH ALEJANDRA PANTELIDES
CENEP, ARGENTINA**

Considerando los objetivos de la Conferencia, se formaron cinco grupos de trabajo para debatir temas específicos. Los participantes se inscribieron en ellos previo a su llegada.

Los temas de los grupos fueron: “Masculinidad y Adolescencia” y “Masculinidad y Educación Sexual”, “Masculinidad, sexualidad y reproducción”, “Masculinidad y violencia” y “Masculinidad y cambio cultural”.

Los objetivos de los grupos de trabajo fueron:

- favorecer el intercambio de conocimientos y experiencias en el tema específico del grupo, profundizando lo expuesto en cada panel;
- impulsar un debate sobre las identidades masculinas y los retos que éstas suponen para el logro de la equidad de género;
- generar un espacio de debate que problematizara la relación entre masculinidad, política y políticas públicas;
- elaborar propuestas y recomendaciones en el campo de la investigación;
- elaborar propuestas y recomendaciones en el campo de la acción.

Los grupos realizaron su trabajo a partir de una guía de preguntas amplia, contaron con un/a coordinador/a y con un relator que presentó las conclusiones de la labor realizada en la sesión plenaria con que culminó la Conferencia.

A continuación se incluye las Conclusiones presentadas por los relatores.

GRUPO: MASCULINIDAD Y ADOLESCENCIA Y MASCULINIDAD Y EDUCACION SEXUAL

Coordinadores: María Ragúz (Red Nacional de Educación, Salud Sexual y Desarrollo para Jóvenes, Perú) y Rodrigo Vera (UNFPA-Chile)

Relator: Gabriel Guajardo (FLACSO-Chile)

El grupo de trabajo constató que se están provocando cambios, en los países de la región, que no son reflexionados en su impacto para los hombres y las mujeres. Que hay un malestar de género, un malestar en la cultura, un cierto grado de incertidumbre en torno a ellos. Asimismo concordó que en este contexto se debe abordar la masculinidad adolescente, como una etapa de la vida de los varones, y la educación sexual, inserta en un ámbito mayor de la vida de las personas.

a) Elementos transversales a considerar

Para abordar la masculinidad adolescente y la educación sexual, se hicieron presente un conjunto de elementos transversales que debe tenerse en cuenta. Entre ellos merecen especial mención: la reflexión sobre lo masculino/femenino (género), el cambio, y el ejercicio de una ciudadanía activa/autónoma, como expresión de la democracia.

i) Con respecto al género, y en particular a la masculinidad, se estimó que su abordaje debía ser relacional, es decir, no es posible fijar un polo nítido de lo masculino y lo femenino, pese a que se construyen en relación de oposición; en el hecho las polaridades no son nítidas y adquieren matices, que se definen según contextos específicos.

ii) Se señaló la importancia de situar el cambio como un objeto de estudio y como punto de vista analítico. Ello en referencia a que, en general, se tiende a observar y de alguna manera a valorar los elementos más estables o conservadores de la cultura vigente. Desde esta perspectiva, se podría leer que el malestar por el/los cambio/s corresponde a un malestar conservador. Sin embargo, estos mismos cambios se podrían ver desde la perspectiva de lo emergente, que muchas veces no tiene la visibilidad de lo estable. Esto puede ser fructífero como elemento de análisis de lo que sucede en el ámbito de la adolescencia y la educación sexual.

iii) Este abordaje supone, asimismo, un enfoque de construcción de sujetos de derechos, capaces de ejercer una ciudadanía activa y autónoma. En efecto, se observa y constata cómo se construye el sujeto en las sociedades latinoamericanas desde una perspectiva de género y de cambio/s. Implica una propuesta de ciudadanía que incorpora no sólo a los individuos sino a los grupos a una ciudadanía que expresa la diversidad.

En este sentido y haciéndose cargo de la convocatoria de la Conferencia, la noción de equidad pasa a ser tanto un fin como un medio. Un fin, porque plantea una sociedad más igualitaria e incluyente de las diferencias de distinto orden: culturales, étnicas, generacionales, sexuales. Y también un medio, en la medida que es un instrumento y un estándar para constatar si ese cambio se va dando y cómo se produce, desde una perspectiva de género y de participación ciudadana.

b) En relación a la educación sexual, el grupo llegó a las siguientes conclusiones:

La educación se debe entender como un cambio político/cultural que implica, en su proceso y producto/s, a los distintos actores sociales: medios de comunicación, escuela, familia y por supuesto los individuos. De este modo el cambio en el género y las masculinidades transita de manera particular a través de la educación, si bien no se agota en ella.

Este cambio político-cultural es responsabilidad tanto del Estado como de la sociedad civil de los distintos países de la región. Se requiere, por tanto, una valoración de las potencialidades de cambio que tienen ambos en las transformaciones relativas al género y las masculinidades. En este campo hay mucho que investigar, especialmente en relación al Estado y a sus instituciones, para observar en qué medida el discurso de los últimos años acerca de la participación e igualdad de oportunidades se expresa en sus prácticas.

Lo anterior plantea que la educación no sólo es un asunto de educación sexual, sino que tiene dimensiones transversales, interinstitucionales, interdisciplinarias, multiestratégicas y que su abordaje es un gran desafío. A partir de ella se posibilitaría la apertura de visiones, de nuevas identidades masculinas, que puedan dialogar entre sí y emerger.

Para el ámbito de la educación sexual se propusieron tres recomendaciones. Primero, entender la educación desde los aprendizajes, el intercambio de saberes y apropiación del conocimiento. Un caso destacado es el uso de las conversaciones en el aprendizaje. En distintos países, como es el caso de Chile con las JOCAS (Jornadas de Conversación sobre Afectividad y Sexualidad), programa realizado con estudiantes adolescentes, se ha demostrado la posibilidad de conectar los discursos personales, las experiencias con lo macro, con el tipo de país y cultura en que viven los jóvenes. Las conversaciones son, sin duda, un recurso muy antiguo, pero siempre nuevo, siempre útil, siempre necesario.

La segunda recomendación es reconocer los lenguajes, las culturas y las particularidades de los sujetos en la educación, y no sólo los contenidos, lo cual requiere apertura.

Y finalmente, trabajar con la afectividad, los sentimientos y modos de convivir, que podría ser una estrategia interesante para abrir oportunidades a las nuevas identidades masculinas.

c) En cuanto a la masculinidad y adolescencia el grupo concluyó lo siguiente:

La adolescencia tiene tanto una especificidad en si misma, como una diversidad según sean las condiciones de existencia, vida y espacio cultural en que se desenvuelve. Dentro de estas condiciones es necesario distinguir el género, edad, orientaciones sexuales, entre otras variantes. Ello hace que la adolescencia no sea una categoría nítida, necesariamente.

La diversidad de la adolescencia debe ser investigada, problematizada, teorizada e incluida en la formulación de planes y políticas pública dirigidas a este actor, que posibiliten la apertura para el cambio y la construcción de masculinidades posibles.

Dado el potencial de inicio de la actividad sexual, que sería una condición particular de la adolescencia y su desarrollo bio-psico-social, la adolescencia plantea una re-negociación de las identidades y relaciones de género. Es la oportunidad de una ventana. Estos aspectos deben incorporarse teniendo como objetivo la equidad y su materialización en proyectos de vida y desarrollo pleno. La adolescencia brindaría esa oportunidad por no estar plenamente incorporada al sentido común, ni a las normas, y por lo tanto, habría posibilidad de rebeldía, de construir una ciudadanía menos acomodaticia o pasiva.

Es por ello que la adolescencia no debe ser estigmatizada ni representada como problema en si, sino que debe facilitarse su empoderamiento y potenciar su ciudadanía activa, aunque ello moleste a los adultos.

Finalmente, se requiere la generación y apoyo de espacios propios e institucionales para que los adolescentes ejerzan su ciudadanía. Estos espacios suponen un ámbito de libertad; no todo puede ser programado, se requiere de imaginación y creatividad.

GRUPO: MASCULINIDAD, SEXUALIDAD Y REPRODUCCION

Coordinadora: Judith Helzner (IPPF, Estados Unidos)

Relator: Carlos Aramburu (Ministerio de Salud, Redess Jóvenes, Perú)

El grupo debatió especialmente en torno a los servicios de salud sexual y reproductiva para varones y consideró cuatro aspectos principales:

- el contexto en que se dan estos servicios;
- el por qué y para qué de la existencia de este tipo de servicios, qué justificación tienen;
- qué aspectos se deben tomar en cuenta para su implementación, cómo hacerlos;
- las dudas existentes y aquello que aún se tiene que entender sobre la salud sexual y reproductiva de los varones.

a) Con respecto al contexto de los servicios de salud reproductiva para varones se identificó dos barreras que tienen gran importancia en la ausencia generalizada del varón en los servicios de salud, en especial en los que tienen que ver con sexualidad y salud reproductiva.

En primer lugar, la ausencia del varón, su invisibilidad, tiene que ver con las maneras en que se estructura la identidad de género masculina y sus contenidos, no sólo a nivel individual o colectivo, sino también de los propios servicios de salud. En los hombres están especialmente presentes: la noción de invulnerabilidad, “a los varones nunca les pasa nada”; la búsqueda de riesgo como un valor de la propia cultura, reforzado por los medios masivos, especialmente en los hombres jóvenes; la creencia de que la “sexualidad de los hombres es instintiva y por lo tanto

descontrolada” y por lo tanto, de poco serviría tratar de normarla, encausarla o de socializar a los varones en conductas preventivas, a través de los servicios de salud.

Lo anterior se ve fortalecido con las dificultades que tienen los varones de verbalizar sus necesidades de salud: los hombres, en general, no hablan de sus problemas de salud, porque constituiría una demostración de debilidad, de feminización frente a los otros y otras. Ello denota una feminización de la noción de cuidado de la salud. La imagen que tienen los hombres de los servicios de salud, según un estudio reciente, es que éstos son para ancianos, mujeres, niños o para enfermos. Y los varones consideran que no caen en ninguna de esas categorías, por lo tanto, les son ajenos.

Una segunda barrera es la feminización de los servicios de salud, especialmente los de salud reproductiva y salud sexual, que están ubicados en los servicios de ginecología y obstetricia. Para el varón éste es un espacio ajeno, que lo intimida y confunde. Acudir a estos servicios lo avergüenza, porque es entrar a un ámbito feminizado que, por tanto, lo feminiza.

Así como hay barreras, también se hacen presente elementos facilitadores de cambio que, en la coyuntura actual, constituyen elementos que pueden ayudar a modificar esta situación y por ende, posibilitan trabajar con modelos de servicios para varones, de acuerdo a las características de cada país.

Se constata que hay una crisis del modelo hegemónico de la masculinidad, como se ha discutido ampliamente en esta Conferencia, crisis que todavía puede ser parcial y específica de ciertos grupos culturales y sociales. Cabría preguntarse hasta qué punto esta crisis del modelo está circunscrita a sectores medios de poblaciones urbanas o realmente permea al conjunto de las naciones, culturas y condiciones de vida.

Asimismo, comienzan a existir nuevos espacios para los varones que permiten la discusión de estos temas. La creación de estos espacios sería una consecuencia de la organización del movimiento de mujeres y de las discusiones que en torno a la Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994) se vienen teniendo sobre los temas de salud sexual y reproductiva.

Una situación coadyuvante y paralela en los últimos quince años, es la creciente organización de las mujeres (clubes de madres, comedores populares, grupos y talleres diversos, etc.) y la desorganización de los espacios masculinos (sindicatos cada más débiles, partidos políticos en crisis). Esta crisis, en alguna medida, ha hecho visible tanto la hegemonía como los espacios de poder de los hombres, y ha mostrado su vulnerabilidad. Esta situación podría posibilitar que los hombres exterioricen su intimidad, reconozcan su vulnerabilidad frente a terceros/as y que comiencen a hablar de su salud, de su sexualidad, de su identidad.

Es también importante destacar que tras la Conferencia de El Cairo se legitima públicamente, a nivel institucional, la validez de hablar de salud sexual y reproductiva para los varones.

Uno de los mayores desafíos que se plantea a los servicios para varones y parejas es la enorme diversidad de contextos socio-culturales y espacios institucionales existentes. ¿A qué tipo de varón se quiere llegar? y ¿con qué tipo de estrategia o con qué tipo de institución? No solamente hay que tener en cuenta esta enorme diversidad de las situaciones y condiciones de masculinidad en América Latina, sino también la noción de que los espacios institucionales pueden ser diversos. Ya no se espera que sólo el Ministerio de Salud haga salud. La escuela, la familia y la comunidad tienen una responsabilidad en la salud, y eso lo hace más complejo, pero esta situación también potencia la posibilidad de hacer salud sexual y reproductiva para el conjunto de la población.

b) El segundo aspecto que debatió el grupo de trabajo y en el que se llegó a acuerdos fue “por qué” y “para qué” salud reproductiva para varones y también para parejas.

En cuanto a “por qué” la necesidad de servicios de salud, y en particular de salud sexual y reproductiva, se coincidió en dos consideraciones. Primero, los hombres tienen derechos de salud sexual y reproductiva que deben ser conocidos por ellos, especialmente por la conducta de riesgo y de sentimiento de invulnerabilidad propios de los varones, que tiene consecuencias no sólo en ellos sino también en sus parejas y terceros/as. El varón debe conocer responsablemente sus derechos y obligaciones en el campo de la sexualidad y la salud reproductiva.

Segundo, los varones son copartícipes de la fecundidad de su pareja y en cierta medida “se embarazan” en función del vínculo relacional y de la responsabilidad que tienen en ello. Esta relación en torno al embarazo de la pareja puede ser más o menos responsable, por parte del varón.

En cuanto al “para qué” proteger la salud de los varones, hubo plena coincidencia en que se debe proteger la salud de los hombres. Se ha señalado muchas veces que ser varón es un factor de riesgo, y así se puede observar en las estadísticas de morbilidad y mortalidad, donde hay una enorme incidencia de factores como la violencia, accidentes, stress que están asociados a la salud masculina. Junto a ello, se constata que las conductas de omnipotencia de los varones tienen implicancias para sus parejas, familias y otros miembros de la sociedad (otros varones, otras mujeres, otras familias) con las que el varón interactúa. Esto es válido para la salud sexual y reproductiva y para la salud del varón en su conjunto.

c) El tercer aspecto que se debatió en torno a los servicios de salud sexual y reproductiva para los hombres, fue ¿cómo diseñar estos servicios?

Aquí hubo importantes diferencias y se pudo comprobar que se debe seguir con este debate, basado en el respeto y reconocimiento de lo que cada especialista sabe, prestando especial interés a la tensión existente entre el modelo biomédico de salud y los enfoques constructivistas o sociales.

Lo primero que se debe tener en cuenta para diseñar estos servicios, es la diversidad de la población masculina; no existe "el" varón latinoamericano, no existe "la" masculinidad, como se ha plateado reiteradamente en esta Conferencia, sino las masculinidades y los varones.

Esta diversidad está dada por las formas en que las distintas comunidades construyen sus identidades de género, cruzadas a su vez por la edad, su estatus socio-económico, orientación sexual, estado de salud, entre otros. Esta diversidad tiene que ser integrada a las normas de salud pública que están muy orientadas por el supuesto de que existe un tipo de varón, un tipo de mujer, un tipo de niño, simplificando la realidad, empobreciéndola.

Se debe pensar en la captación de los varones por parte de los servicios de salud sexual y reproductiva. Los varones no se acercan al hospital o al servicio, por tanto hay que ir hacia ellos. Es destacable que en esta Conferencia se ha podido conocer una riqueza muy grande de experiencias con distintas estrategias, como la de mostrar a otros varones satisfechos con lo recibido en el servicio, especialmente en comunidades tradicionales, donde pese al gran temor que a un varón le produce decirle a otro que está vasectomizado se puede transformar en el principal promotor del método y del propio servicio. Un varón que usa condón tampoco se jacta de ello, y sin embargo, tiene una experiencia personal que puede utilizarse para convencer a otros varones, no en espacios formales, sino en ámbitos informales como la cantina, el bar, el partido de fútbol.

Es necesario, asimismo, identificar aquellos espacios propiamente masculinos, que son múltiples y muchas veces cambiantes, para llegar a los varones.

Por otra parte, es importante conocer las necesidades que tienen los diferentes grupos de varones. Esto es muy difícil. Gran parte del trabajo que se ha hecho en sectores populares para establecer un diagnóstico de sus necesidades, se ha realizado con mujeres y centrado exclusivamente en ellas, aislando la presencia de los varones. Una cuestión a investigar es cómo los varones reunidos verbalizan e identifican sus necesidades de salud, sin que ello signifique hacerles sentir que son menos hombres y que están perdiendo su tiempo, sino todo lo contrario. Sería interesante empezar a trabajar con este tipo de estrategia de autodiagnóstico, a nivel de grupos específicos de varones, sobre sus necesidades e intereses de salud, y en especial de salud sexual y reproductiva.

Otra cuestión a tener en cuenta en las estrategias de capacitación y de servicios, es poder establecer cuándo es conveniente trabajar en pareja y cuándo en atención individual. Generalmente, en sectores rurales, los servicios tradicionales de planificación familiar han privilegiado el enfoque de parejas; parejas que le hablan a parejas, y eso tiene sin duda un elemento más efectivo, más eficiente de llegada, de diálogo relacional. Sin embargo, es evidente que los hombres requieren además de un espacio individual. Se ha constado, por ejemplo, que algunos varones, cuando se acercan al hospital a recoger a la señora que acaba de tener un niño, luego de ser felicitados por haber sido padres una vez más, manifiestan preocupación por entender cuáles son los riesgos de su actividad sexual extramatrimonial o extraunión. Este es un tipo de aspectos, por ejemplo, que los varones obviamente no están dispuestos a discutir con su pareja, pero que sin duda constituye un elemento fundamental de su propia salud reproductiva y de la salud de su pareja. De allí que sea importante que también haya espacios de atención individual para los varones, que les permitan a ellos hablar de su sexualidad y de su salud.

Los aspectos operativos para la implementación de servicios de salud sexual y reproductiva son múltiples y van a depender, no solamente del contexto institucional, sino de la población a la que se desee atender. El horario de atención es una condición importante para asegurar el acceso de los varones a los servicios.

¿Qué nivel de atención se debe ofrecer?, ¿son los hospitales los espacios más adecuados? Pareciera que el hombre le tiene un gran temor al hospital, de allí que pueda ser mejor llegar a él a través de un servicio que esté más cerca de su domicilio o trabajo, como la posta, el centro de salud o con los promotores de salud.

Sería, asimismo, conveniente cambiar la composición de los proveedores de salud que atiendan a los varones, ya que al ser la gran mayoría mujeres produciría un distanciamiento y desconfianza en los hombres por acercarse a estos servicios para plantear sus problemas de salud sexual y reproductiva.

Es necesario establecer un buen sistema de referencia, para los casos de mayor complejidad, y tener en cuenta quiénes son los proveedores, para permitir que los varones se sientan cómodos hablando de estos asuntos.

Uno de los temas que provocó más discusión en el grupo fue el de la capacitación del proveedor. ¿A quién se le pide que hable de sexualidad y salud? A veces el proveedor que habla de estos temas es un profesional que lo hace desde un enfoque biomédico. Pero cada vez queda más claro que este enfoque es insuficiente, no basta con capacitar sobre los aspectos de salud reproductiva.

Para la capacitación de los proveedores es necesario tener presente que una de las cuestiones claves en el interés de los varones es el placer sexual, y que en torno a ello hay una gran inhibición tanto de los proveedores como de los propios varones. Los hombres tienen un gran desconocimiento de su propia corporeidad, así como

del cuerpo y la fisiología de las mujeres. Hablar de sexualidad y del placer con los varones es un elemento fundamental que se debe considerar en los servicios de sexualidad y salud reproductiva. También deben ser capacitados los proveedores en las cuestiones éticas relativas a la sexualidad y a los derechos reproductivos.

¿Qué interesa a los varones en cuanto a salud sexual y reproductiva? Según la experiencia de los miembros del grupo de trabajo, los hombres están interesados en conocer sobre SIDA; sexualidad y placer; contracepción, especialmente para disipar los mitos sobre los efectos secundarios, que estarían más presentes en los hombres que en las mujeres; sobre las disfunciones sexuales; sobre paternidad; nutrición; stress; violencia y alcoholismo. Casi todos estos temas son temas que no están presentes ni en la capacitación del proveedor, ni en los materiales educativos que se entregan a los usuarios de los servicios de salud reproductiva y planificación familiar.

Por último, no se debe olvidar la importancia del diagnóstico, el monitoreo y la evaluación de esas experiencias, que por ser nuevas requieren ser elegidas muy cuidadosamente para evitar efectos no deseados, asegurar su impacto positivo y evitar cometer errores o repetirlos.

d) Finalmente, el cuarto aspecto que concentró la atención del grupo de trabajo fue una enorme lista de interrogantes y dudas que permitieron avanzar en los otros aspectos y dejar puntos a responder para la agenda.

¿Se deben integrar o separar estos servicios para varones? Se planteó por algunos, que las clínicas para hombres han tenido éxitos muy limitados, son costosas e ineficientes, sin embargo algunas de éstas existen. ¿O los varones deben ser atendidos por los servicios de salud "normales", masculinizándolos en cierta medida?

¿Se debe establecer diferentes servicios para distintas orientaciones sexuales? En los servicios de salud reproductiva hay riesgos evidentes de enfermedades de transmisión sexual, dependiendo de las conductas de riesgo y no tanto de las orientaciones y estilos de vida.

Se debe integrar y promover la investigación de paternidad, ¿qué significa ser padre para los varones? Se debe profundizar el conocimiento y la investigación sobre la toma de decisiones respecto del ciclo reproductivo, la anticoncepción y el placer, aspectos de los que se conoce aún poco.

Es conveniente utilizar los avances logrados por la investigación en este campo para el diseño y mejor implementación de servicios para varones y parejas. Se debe superar el divorcio que existe entre quienes están en la intervención y los que investigan. Es recomendable establecer redes de investigadores y proveedores en la

región para compartir experiencias de salud sexual y reproductiva, para varones y para parejas.

Y finalmente, quizás el lema del grupo sería: "Necesitamos sexualizar la reproducción y erotizar la prevención".

GRUPO: MASCULINIDAD Y VIOLENCIA

Coordinador y relator: Oswaldo Montoya (Puntos de Encuentro, Nicaragua).

El grupo de trabajo llegó, en primer lugar, a ciertos consensos y puntos fundamentales a ser considerados sobre masculinidad y violencia. Luego hizo recomendaciones en cuatro ámbitos: estrategias de sensibilización y prevención, a nivel masivo; legislación de políticas públicas; programa de intervención y, finalmente, algunas propuestas en cuanto a líneas de investigación.

Consensos:

Los consensos acerca de puntos fundamentales fueron los siguientes. En primer lugar, que para analizar y trabajar el tema de violencia y masculinidad, es central situarlo en el contexto de las relaciones de poder. El tema del poder, la dominación y el control, deberían ser el eje alrededor del cual se haga el trabajo sobre esta temática.

En segundo lugar, el grupo estuvo de acuerdo sobre la importancia de entender cómo la violencia se hace parte de la identidad masculina, dentro de un contexto de violencia social y cultural a nivel de toda Latinoamérica, y que se construye social e históricamente, no es una condición natural.

En tercer lugar, hubo consenso al comprobar que todos/as participantes tenían la utopía de lograr la construcción de un mundo sin violencia, que querían llegar a construir relaciones de equidad entre hombres y mujeres, y vieron a la violencia como un obstáculo fundamental para poder llegar a dicha equidad. Que tenía, también, un desafío ético, porque está en juego la integridad personal de las mujeres y la condición misma y la calidad de vida de los hombres. Veía la violencia como una expresión extrema de la desigualdad de género que se reproduce generacionalmente a través de hombres y mujeres adultos y niños y niñas. Y que niños y niñas testigos de violencia tienen más posibilidades de reproducirla.

En cuarto lugar, coincidieron en que la violencia no se explica como efecto de una sola causa, sea esta alcoholismo, desempleo, fútbol, pobreza, o medios de comunicación, sino que es necesario buscar una explicación que reconozca la complejidad del problema, que supone profundizar en cómo se construyen socialmente las identidades y relaciones de género; reconociendo la diversidad de situaciones personales, según condiciones de clase, raza, etnia, edad entre otras.

Asimismo hubo consenso en que, desde la subjetividad de los hombres, hay vivencias de dolor en sus experiencias personales que se deben tomar en cuenta. Cuando este sufrimiento de los hombres se expresa, se manifiesta una dimensión más humana de inseguridades, miedos y desconexión emocional.

El grupo reconoció una gran falta de voluntad política para implementar leyes y asignar recursos a programas efectivos para mujeres y hombres.

Finalmente, hubo coincidencia sobre las siguientes cuestiones a tener presente en relación a las recomendaciones que se formulan:

- Visibilizar la lógica binaria de la violencia, que se da en las relaciones de género: mando o me mandan;
- Reconocer que la violencia se da en múltiples formas y grados: la violencia verbal, psicológica, económica, sexual;
- Reconocer el enorme control de los hombres sobre la sexualidad de las mujeres,
- Incorporar la perspectiva de género (relacional) tanto en la investigación como en las intervenciones;
- Contextualizar la violencia como un problema de Derechos Humanos,
- Coordinar la acción del Estado, el movimiento de mujeres y las organizaciones de hombres;
- Formar y fortalecer recursos humanos especializados en el problema;
- Incorporar la temática en los procesos educativos de jóvenes y adultos: en escuelas, estudios técnicos y profesionales.

Recomendaciones:

a) Las recomendaciones para formular estrategias de sensibilización y prevención de la violencia se basan en que es necesario hacer un trabajo de comunicación amplio, donde se plantee claramente que la violencia no puede ser aceptada, la sociedad no puede seguir tolerando la violencia como una forma de relación entre hombres y mujeres. Se debe visibilizar su impacto y deslegitimar la violencia.

Dentro de este marco, se consideró de gran importancia incorporar estos contenidos en el trabajo de la antiviolencia con y como hombres, siendo parte de la educación para la paz, e incluirlos en las campañas internacionales, como por ejemplo la del 50° aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y la del decenio de la No Violencia.

Otro foco importante para las estrategias de sensibilización, debe ser la educación para desnaturalizar la violencia sexual y enriquecer la sexualidad de hombres y mujeres.

Se estimó importante trabajar con los medios de comunicación para sensibilizar sobre el problema de manera no sensacionalista. Muchos de los trabajos que realizan grupos de hombres por vocación son desvirtuados por el impacto de los

medios y su manejo, a veces sensacionalista, de la problemática de la violencia intrafamiliar.

Es necesario promover imágenes y prácticas propositivas de “ser hombres” para los hombres, y formas de relacionarse positivas entre hombres y entre hombres y mujeres. No solamente decir NO a la violencia, sino también decir SI a prácticas positivas, afirmativas e igualitarias de los hombres. Es importante identificar y no reforzar la dominación masculina a través de los medios de comunicación, de las campañas y los discursos políticos. Se debería hacer campañas específicas para hombres y violencia doméstica.

b) Las recomendaciones relativas a legislación y políticas públicas plantean la importancia de apoyar y fortalecer las legislaciones que estén dirigidas a promover la igualdad entre hombres y mujeres. Difundir hacia los hombres las leyes que sancionan de la violencia doméstica y de derechos humanos. Hacer esfuerzos para derogar leyes patriarcales, arcaicas, que todavía existen en muchos países de la región, que legitiman, fortalecen y perpetúan las relaciones de violencia. Hacer *cabildeo*, mayor “lobby”, para movilizar recursos que permitan implementar las leyes recientemente aprobadas contra la violencia intrafamiliar en diversos países de Latinoamérica.

Establecer propuesta normativas claras para el trabajo con agresores, con lineamientos mínimos y estándares para trabajar con agresores en nuestros países.

c) A nivel de los programas de intervención, las recomendaciones se orientan a fortalecer e incentivar la responsabilidad de los hombres para superar el sexismo y la violencia. No tener un enfoque culposo, de autoflagelación de los hombres por su condición y sus privilegios.

Es necesario crear espacios de reflexión no tradicionales entre hombres, que permitan la reflexión crítica de sus formas de vida y la violencia en ellas. Los espacios todavía son mínimos, micro; es necesario, por tanto, abrir la oportunidad para que los hombres de los países de la región puedan trabajar el tema de su identidad y su relación con la violencia.

Es importante generar espacios mixtos, para trabajar con hombres y mujeres sobre esta temática.

Corresponde enfatizar la importancia de conseguir recursos públicos para este trabajo con hombres y pensar en estrategias de autogestión de programas de educación y tratamientos a hombres.

Se precisa fortalecer también la relación entre el Estado y la sociedad civil, porque en la medida que se una los esfuerzos de la sociedad civil y las instituciones estatales se va a tener un impacto significativo.

Es importante la capacitación de los trabajadores, funcionarios y funcionarias del sector público, sobre identidad masculina y violencia, particularmente a los sectores de educación, salud, justicia, policía y fuerzas armadas.

d) Finalmente, en cuanto a propuestas de investigación, se mencionó brevemente la importancia de estudiar y visibilizar más las diferentes formas de violencia. Investigar sobre el impacto de la globalización económico y cultural en el fomento de la violencia de los hombres.

Hacer estudios sobre las diversas formas de violencia masculina, entre las que se resaltó el incesto y los procesos de negociación entre hombres y mujeres.

Asimismo, es de gran importancia la construcción de indicadores para poder evaluar la prevalencia de la violencia en los hombres en la vida doméstica, así como el impacto de los programas de educación y de rehabilitación a hombres, y observar si estas experiencias redundan en una disminución de la violencia.

Es urgente fortalecer la relación entre investigadores y responsables de programas de intervención, tratar de cerrar la brecha entre el trabajo de la gente que está haciendo investigación y la que está haciendo un trabajo de intervención.

Y por último, ampliar las estrategias de investigación a instrumentos, metodologías y enfoques investigativos existentes, para analizar y entender mejor el fenómeno de la violencia, y la violencia masculina.

GRUPO: MASCULINIDAD Y CAMBIO CULTURAL

Coordinador: Beno de Keijzer (Universidad Veracruzana, Salud y Género A.C., México).

Relator: Barry Chevannes (University of the West Indies, Jamaica).

Las conclusiones que el grupo de trabajo presentó fueron el fruto de una gran discusión y de un amplio rango temático en torno a "masculinidad y cambio". Aquí se expone sólo lo medular, el esquema básico.

a) En primer lugar el grupo identificó espacios de cambio de la masculinidad y estimó que podían ser vistos desde tres niveles:

- el personal,
- la familia donde los géneros interactúan diariamente, y
- el nivel de la hegemonía.

En este último nivel se originan y adquieren forma las leyes que guían y dirigen la vida diaria de las personas de una sociedad en particular. Es el nivel superestructural, donde es posible distinguir dos aspectos: el ideológico (el sistema de valores de una sociedad) y el marco socio-económico.

Es importante tener presente algunas precauciones, en relación a cómo entender los niveles: primero lo hegemónico es omnipresente y de hecho muchas veces determina la manera como la gente se comporta espontáneamente e instintivamente, pero ello no quiere decir que sea idéntico al nivel personal o familiar. Esa es una precaución que debemos tener en cuenta.

Segundo, la masculinidad es multidimensional, está compuesta de múltiples capas, y se debe tener presente aspectos como la raza, la clase, la etnicidad y todos los variados elementos que se conjugan para darle a alguien un sentido de identidad. La importancia de esto no puede ser subestimada y debe estar constantemente presente. Un ejemplo señalado durante el debate del grupo expresa muy bien esta situación: es el caso de lo que observan dos mujeres que se miran a un espejo, una es negra y la otra blanca; la mujer blanca ve a una mujer, en cambio la negra ve a una mujer negra. En este caso la conciencia de raza puede diferir significativamente de una a otra.

Un tercer aspecto a tener en mente es el poder, que cruza los niveles de lo personal, la familia y lo hegemónico. Las relaciones de género, obviamente, no pueden evitar la cuestión del poder.

b) Una segunda consideración, que el grupo señaló desde el comienzo, fue que el cambio en la/s masculinidad/es ya está ocurriendo; aspecto importante para la comprensión de la relación masculinidad/cambio.

Han pasado y están pasando cosas; los cambios se están produciendo. Se pudo identificar cambios que están ocurriendo tanto a nivel personal como familiar. El grupo discutió y elaboró una metodología de cambio en este nivel. Una metodología que busca identificar cómo están ocurriendo los cambios a este nivel.

Se plantearon tres ejemplos de estos tipos de métodos. El primero lo presentó uno de los participantes y tuvo resonancia en el resto. Se planteó que era necesario pensar en puntos de entrada en las complejidades de la identidad masculina. Puntos de entrada a través de los cuales se pudiese influenciar y provocar un cambio. Por ejemplo, cambiando la comprensión de los hombres de sí mismos, a través de su rol de padre, porque eso es parte de su identidad y el rol de paternidad y sus preocupaciones por los niños dan una apertura a través de la cual se puede entrar y estimular un cambio.

Un segundo método que se planteó fue la posibilidad implementar dinámicas de grupo de hombres hablando con hombres. Aquellas personas que han trabajado en/con grupos de hombres estiman que en este contexto los varones expresan sus sentimientos íntimos y ello puede llevar a muchos cambios.

Una tercera forma para producir cambios en los hombres son las relaciones personales que los varones establecen con su esposa, pareja. Es interesante destacar

que hombres que trabajan por los cambios de la masculinidad tienen o han tenido como pareja a mujeres feministas.

Al mismo tiempo, se identificaron barreras para el cambio y se constató que estas barreras pueden ser al mismo tiempo facilitadores de cambio, mirándolas desde un punto de vista opuesto. En este sentido, tanto hombres como mujeres pueden ser facilitadores o barreras de cambio. La acción de la mujer en el proceso socialización es particularmente crucial. Pero el punto central es la necesidad de comprensión de los roles que hombres y mujeres desarrollan. El punto central es la necesidad de comprensión de lo que corresponde a hombres y mujeres.

c) Un tercer aspecto que el grupo debatió fue la importancia de entender lo que ocurre en el nivel macro, que tiene que ver con lo hegemónico.

En primer lugar, hay una gran necesidad de investigación en este nivel. Por ejemplo, el efecto del ajuste estructural en las relaciones laborales y el impacto que está teniendo directa o indirectamente en la situación de los hombres, en los niños y en las relaciones familiares.

En segundo lugar, hay una necesidad de problematizar lo que es el género en el nivel macro económico, de la gran empresa y de liderazgo político, por ejemplo. Es necesario que los temas implícitos de masculinidad en lo hegemónico sean politizados, puestos en la agenda. Es el caso de los diagnósticos y estrategias que, entidades como el Banco Mundial, agencias y especialistas, diseñan y recomiendan a distintos países y/o regiones y que llevan implícitas el incentivo de ciertas relaciones de género que afectan aspectos de la vida a nivel social, familiar y personal.

Dada la complejidad del tema a abordar por el grupo, se intentó identificar algún tipo de herramienta holística que permitiera localizar y establecer la relación entre cambio y masculinidad; sus diversas dimensiones, de manera tal que mostrasen las estructuras de las relaciones de género y las fuerzas de cambio que impactan a distintos aspectos de estas relaciones. Las contradicciones del cambio y los agentes de resistencia, entre otros. Como los problemas son tan complejos y multidimensionales una y otra vez se llegó a la pregunta de cómo se los puede abordar e introducir en algún sistema que permita su comprensión y, si es posible, aislar, identificar y trabajar sobre sus diversos aspectos.

Hubo una propuesta, que surgió de la intuición de Robert Connell, que busca responder a lo anterior y fue debatida, incorporándosele elementos. Se trata del siguiente esquema.

PROCESOS DE CAMBIO

ESTRUCTURAS DE LAS RELACIONES DE GÉNERO (dominios para la equidad de género)	Dinámicas de cambio, contradicciones, fuentes de cambio	Fuerzas que se oponen, "barreras", agentes de resistencia	Resultados (hasta hoy) potencialidades
1. Producción, trabajo, distribución			
2. Relaciones de poder, ámbito público y doméstico, incluyendo violencia			
3. Sexualidad, relaciones afectivas, reproducción			
4. Comunicación, educación, ideología			
(5. Identidad, ser consigo mismo)			

Una pregunta que estuvo presente hasta la última sesión fue ¿existen puntos de entrada a través de los cuales se pueda empezar a influir para producir cambios en este amplio nivel hegemónico? Se conoció de la experiencia del movimiento masculino australiano que, a través de sus formas populares influye en la investigación apoyado por el gobierno y está posicionado para influir en políticas a nivel macro.

También se consideró como posible punto de entrada, el comportamiento de los hombres en relación a la mortalidad y morbilidad, producidas directamente por la concepción que muchos varones tienen de la masculinidad. Cómo actúan por ejemplo, los niveles de alcoholismo y la conducción temeraria de los conductores en los accidentes automovilísticos. En este sentido los hombres pueden ser vistos como eliminadores de la especie, vía sus acciones. La acción sobre este aspecto

puede permitir la influencia en políticas publicas que lleven a cambios en la masculinidad.

d) Finalmente, se mencionó algunas preocupaciones por parte del grupo:

En primer lugar, es necesario tener gran cuidado con cierto etnocentrismo intelectual. Quienes trabajan e investigan en esta área no necesariamente hablan por las millones de personas que pueden tener ideas o conceptos distintos.

En segundo lugar, es fundamental, para quienes trabajan en este campo, preguntarse sobre sus motivos para hacerlo.

Y, finalmente, es visible la necesidad de producir conocimiento básico. Es necesario profundizar en muchos aspectos -lo que se llamó la etapa etnográfica- y a la vez iniciar reflexiones e investigaciones que permitan el conocimiento de colectivos amplios y de regiones que permitan comprender la asociación entre masculinidad, modelo hegemónico y cambios de la/s masculinidad/es, de manera tal que se pueda incorporar a la agenda pública este debate y se orienten recursos públicos que actúen en la dirección de los cambios en las relaciones de género.



Masculinidades y equidad de género en América Latina

Al acercarse un nuevo siglo, la pregunta por la equidad de género en un sistema de relaciones que involucra a mujeres y hombres requiere respuestas urgentes, de la investigación científica, de los actores sociales y políticos, pero muy especialmente de los varones.

Este libro reúne las ponencias y conclusiones de la Conferencia Regional "La equidad de género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas", realizada en Santiago de Chile en junio de 1998, que apuntó a esa tarea.

A partir de la acumulación de conocimientos y de experiencias de acción, autores y autoras de países del primer mundo y de América Latina examinan la construcción social de identidades masculinas en la región, la relación de las masculinidades con el cuerpo y la sexualidad, con la violencia, con la salud sexual y reproductiva. También se explora las masculinidades hegemónicas, subordinadas y alternativas y se analiza la vigencia del "machismo" en la cultura latinoamericana.