



MASCULINIDAD/ES

Poder y crisis

Teresa Valdés y José Olavarría (eds.)

44
ascu

EDICIONES DE LAS MUJERES N° 24

Isis
Internacional

FLACSO
CHILE



FLACSO
CHILE
Biblioteca

301.244
V145 marx
C.1

MASCULINIDAD/ES

Poder y crisis

Teresa Valdés y José Olavarría
(eds.)



MFN = 1557



EDICIONES DE LAS MUJERES Nº 24
Junio 1997

© 1997 Isis Internacional
Inscripción Nº 100.835
ISSN 0716-8101
Santiago, Chile

Teresa Valdés y José Olavarría, eds.

Directora: Ana María Portugal
Representante legal: Ana María Gómez
Producción: Carmen Torres
Diseño gráfico: Rosa Varas
Corrección de textos: Sonia Chamorro
Traducciones: Silvia Hernández y Oriana Jiménez
Secretaria: Katia Corbalán
Ilustración de portada: *Timbalero*, 1940, Paul Klee

Impresión: Andros Ltda.

Esta publicación ha sido posible gracias al financiamiento de Frauen-Anstiftung e.V. de Alemania.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan necesariamente el punto de vista de Isis Internacional ni de sus integrantes.

INDICE

Presentación	7
Introducción <i>Teresa Valdés, José Olavarría</i>	9
Varón y patriarcado <i>Josep-Vicent Marqués</i>	17
La organización social de la masculinidad <i>R. W. Connell</i>	31
Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina <i>Michael S. Kimmel</i>	49
Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres <i>Michael Kaufman</i>	63
Cuenca mediterránea: la excelencia en la actuación <i>David D. Gilmore</i>	82
Nosotros los boricuas <i>Rafael Luis Ramírez</i>	102
Suicidio y honor en la cultura gaucha <i>Ondina Fachel Leal</i>	113
<i>Pa' bravo... yo soy candela, palo y piedra</i> . Los quibdoseños <i>Mara Viveros y William Cañón</i>	125
Fronteras y retos: varones de clase media del Perú <i>Norma Fuller</i>	139
Los verdaderos machos mexicanos nacen para morir <i>Matthew C. Gutmann</i>	153
Autoras y autores	169

ISIS INTERNACIONAL es una organización no gubernamental de carácter internacional, creada en 1974 como servicio de información y comunicación de las mujeres. Tiene estatus consultivo (Categoría II) ante el Consejo Económico y Social (ECOSOC) de Naciones Unidas.

Su principal objetivo es el fortalecimiento y la plena participación de las mujeres en los procesos de desarrollo, a través de la formación de redes y canales de comunicación e información que faciliten el intercambio de ideas y experiencias de las mujeres a nivel nacional, regional e internacional.

Mantiene miles de contactos en el mundo, los que nutren con material informativo al **Centro de Información y Documentación**, que lo selecciona, organiza e ingresa en una completa base de datos. Estas informaciones son difundidas en **publicaciones periódicas y especializadas**.

Coordina, además, programas de información para erradicar la **Violencia en contra de la Mujer** y forma parte de la Red Internacional de Centros de Documentación sobre **Mujeres y Salud**.

FLACSO - CHILE

AREA DE ESTUDIOS DE GENERO

Los objetivos del Area de Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Estudios Sociales, FLACSO, están orientados a contribuir a la transformación de las relaciones entre los géneros, en el sentido de lograr una profundización democrática tanto en lo público como en lo privado en la búsqueda de equidad entre los géneros, así como una ampliación de la ciudadanía, respetando la diversidad y el reconocimiento de las identidades colectivas expresadas en movimientos y actores sociales.

Los instrumentos para lograr estos objetivos son: la investigación, la evaluación y seguimientos de políticas públicas, la capacitación y docencia, y su articulación a las actividades del movimiento amplio de mujeres.

Los temas prioritarios que desarrolla son: cultura e identidades de género; sexualidad y salud reproductiva; las mujeres como actoras sociales; construcción, implementación y consecuencias de las políticas públicas dirigidas a las mujeres, y diagnóstico de las condiciones de vida de mujeres y hombres.

PRESENTACIÓN

*En la mira de seguir contribuyendo a difundir los aportes de investigadoras e investigadores de diversas partes del mundo, Isis Internacional a través de sus Ediciones de las Mujeres, busca incursionar en nuevos ámbitos del conocimiento que son emergentes o escasamente conocidos. Este es el caso del tema que abordamos en la nueva entrega de Ediciones de las Mujeres N° 24 titulado: **Masculinidad/es. Poder y crisis**.*

En esta oportunidad hemos trabajado conjuntamente con el Area de Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Estudios Sociales, FLACSO, en las personas de Teresa Valdés y José Olavarría, quienes tuvieron a su cargo la selección y edición de un conjunto de artículos que presentan enfoques novedosos, polémicos en algunos casos, pero aportadores a un tema que ha empezado a ser materia de publicaciones, talleres, seminarios y debates, principalmente en círculos académicos.

El aporte del Area de Estudios de Género de FLACSO ha sido fundamental, pues actualmente está desarrollando varias investigaciones como: "Construcción social de la masculinidad en Chile", entre varones de sectores bajos y medios altos de diferentes edades; "Homofobia Cultural en Chile", y "Representación y experiencias en el ámbito de la sexualidad en jóvenes universitarios". Al mismo tiempo coordina la red de investigadores sobre identidad masculina denominada "Les Hechiceres" con participación de Colombia, Chile y Perú.

Esperamos que esta nueva entrega de Ediciones de las Mujeres sirva como una herramienta de trabajo a quienes se interesan en analizar y descifrar el complejo universo de las identidades y prácticas masculinas, en un contexto de evidente crisis del machismo tradicional enfrentado a los grandes cambios económicos, políticos y culturales que están ocurriendo en el mundo de cara al fin de siglo.

Isis Internacional

INTRODUCCIÓN

TERESA VALDÉS
JOSÉ OLAVARRÍA

América Latina, cuna del "machismo", discutida versión regional de la dominación patriarcal, ha visto surgir desde fines de los años ochenta a investigadores e investigadoras estudiosos de los hombres en tanto hombres. Algunos de ellos interesados en las múltiples identidades masculinas, otros en las prácticas de los varones en las relaciones de género, o preocupados por los efectos de esas prácticas, por ejemplo, en la salud reproductiva de las mujeres o en la violencia doméstica y sexual. También han aparecido grupos de hombres preocupados de cambiar aquellas prácticas tradicionales, convencidos de que los roles predefinidos en el estereotipo o deber ser masculino les produce dolor, insatisfacción y frustración, más allá de las tensiones resultantes de los cambios que han experimentado las mujeres al romper con el encierro en el mundo privado.

Se han generado así conocimientos, se han publicado libros y artículos, se han formulado talleres para el crecimiento personal, se han definido prácticas terapéuticas y creado grupos de discusión entre hombres. Algunos organismos no gubernamentales feministas fueron pioneros en incorporar a su acción y reflexión la perspectiva masculina¹ y paulatinamente van aumentando esos esfuerzos en la región. Los Programas de Estudios de Género instalados en diversas universidades latinoamericanas en los últimos años están incorporando crecientemente los estudios sobre masculinidad, promoviendo la investigación, realizando docencia, organizando talleres y

1. El CIPAF, en República Dominicana, promovió hace años este debate invitando a Michael Kaufman. Publicó en castellano el libro de Kaufman, M. *Hombres. Placer, poder y cambio*, 1989 y Kaufman, Michael y Magaly Pineda, *La paradoja del poder*, Santo Domingo, CIPAF, 1991.

seminarios y editando las primeras publicaciones sobre el tema.² Paulatinamente se han articulado también algunas redes de investigación y se establecen lazos con científicos sociales de Norteamérica y Europa que han participado en conferencias y seminarios sobre el tema.

Las condiciones en que surgen estas investigaciones y grupos de trabajo sobre masculinidad difieren de un país a otro, y responden a una multiplicidad de necesidades. Existen intereses teóricos, de ampliar los estudios de género y relativos a los sistemas de sexo-género, involucrando la participación masculina.³ Está presente también la percepción de una crisis del modelo masculino tradicional que se traduce en una diversidad de problemas sociales como el embarazo adolescente y sus repercusiones, el asedio sexual en el trabajo, el abandono de los hijos y la familia y los casos ya mencionados de la violencia doméstica y sexual, y la escasa participación en problemas de salud reproductiva.⁴ En efecto, hoy día forma parte del sentido común que el machismo y el estereotipo de "hombre" están en crisis. Los cambios económicos, políticos, sociales y culturales —donde destaca la creciente incorporación de las muje-

2. Por ejemplo, el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM en México ha llevado a cabo seminarios y encuentros sobre hombres y estudios de género; también los Talleres Casandra de Antropología Feminista de Marcela Lagarde y el Laboratorio de Exploración de las Masculinidades de Daniel Cazés, académicos de la UNAM que desde 1989 realizan talleres para la transformación de las relaciones de género; la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia cuenta con un seminario sobre masculinidad y publicó el libro de Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (eds.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá: Ediciones UNIANDES, Tiempos Modernos, 1996; el Diploma de Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú con seminarios y la publicación de Patricia Ruiz-Bravo (ed.), *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Lima: PUCP, 1996; el Programa de Estudios de Género de la Universidad de Chile realiza seminarios y publicó el libro de Sonia Montecino y M.E. Acuña (comp.), *Diálogo sobre el género masculino en Chile*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, PIEG, 1996.
3. Entre muchos otros, Lagarde, Marcela, *Identidad de género*, Nicaragua: CENZONTLE, 1992; Guzmán, Virginia y Patricia Portocarrero, *Una nueva mirada. Crisis, mercado de trabajo e identidad de género*, Lima: Flora Tristán, 1989; de las mismas autoras *Construyendo diferencias*, Lima: Flora Tristán, 1992; Guzmán, Virginia, Patricia Portocarrero y Alicia Pinzás, *La construcción de lo femenino y lo masculino en el espacio fabril*, en *Mujeres y trabajo en América Latina*, Madrid: IEPALA, 1993; Valdés, Jimena, *Masculino y femenino en la hacienda chilena del siglo XX*, Santiago de Chile: FONDART-CEDEM, 1995; Stern, Steve, *The Secret History of Gender. Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*, U.S.A.: The University of North Carolina Press, 1995; Ragúz, María, *Construcciones sociales y psicológicas de la mujer, hombre, femineidad, masculinidad y género en diversos grupos poblacionales*, Lima: PUCP, 1995; Rosenblat, Karin, *Masculinidad y trabajo: el salario familiar y el Estado de compromiso, 1930-1950*, en *Proposiciones* N°26, SUR, Santiago de Chile, 1995.
4. Entre otros, Tamayo, Giulia y José María García Ríos, *Mujer y varón. Vida cotidiana, violencia y justicia. Tres miradas desde El Agustino 1977-1984-1990*, Perú: Ediciones Raíces y Alas, SEA y TAREA, 1990; Rojas, Alfredo, *Asedio sexual: una mirada desde los hombres y la cultura*, en Délano, B. y R. Todaro, *Asedio sexual en el trabajo*, Santiago de Chile: CEM, 1992; León, Rafael y Marga Stahr, *Yo actuaba como varón solamente...*, Perú: DEMUS, 1995; Corsi, Jorge (ed.) *Violencia masculina en la pareja. Una aproximación al diagnóstico y a los modelos de intervención*, Buenos Aires: Paidós, 1995; Figueroa, J.G., *Género, sexualidad y salud reproductiva: la perspectiva masculina*, *El Colegio de México*, 1996; del mismo autor, *Elementos para interpretar la relación entre la salud, la reproducción y la sexualidad en la especificidad de los varones*, xerox, 1996; Villa, Alejandro, *Subjetividad y salud reproductiva: un estudio sobre las perspectivas de los hombres de poblaciones urbanas de extrema pobreza. Informe final de investigación*, PRODIR II, Fundación Carlos Chagas, Sao Paulo, 1996; De Keijzer, Benno, *El varón como factor de riesgo. Masculinidad, salud mental y salud reproductiva*, México, 1996.

res— hacen urgente comprender las prácticas masculinas en las relaciones de género y proveerlas de modelos alternativos. Asimismo, las relaciones intragénero. De allí el desarrollo de modelos terapéuticos y de grupos de hombres en busca de una nueva masculinidad.⁵

No obstante, son todavía escasos los lazos con el debate teórico y político que se desarrolla desde hace más de dos décadas en el hemisferio norte, donde existe una acumulación importante de conocimientos sobre una amplia gama de tópicos⁶ y también movimientos políticos de hombres.

En efecto, a mediados de los 70 aparecieron en Estados Unidos los primeros grupos de estudios sobre hombres y masculinidad, cuando la segunda ola feminista ya había acumulado en el hemisferio norte miles de páginas con rigurosos estudios, análisis y ensayos, y los *Women's Studies* se habían extendido por numerosas universidades. Al mismo tiempo algunos profesores comenzaron a dictar clases sobre la experiencia masculina, sobre las vidas de los hombres, sobre "género y masculinidad". Muchos de ellos lo hacían en respuesta y a partir de la investigación feminista que había hecho evidente que el género era una característica central de la vida social y que constituía uno de los principios organizadores de su propia vida. El género aparecía definiendo tanto sus identidades como las instituciones de las que formaban parte.

Actualmente existe no sólo una abundante producción académica, sino también una diversidad de conceptualizaciones que intentan responder a las preguntas que se han ido sucediendo. Podemos recorrer algunas de ellas.

Kenneth Clatterbaugh⁷ señala algunas de esas preguntas: ¿qué es ser hombre hoy día?, ¿están cambiando los hombres?, ¿es efectivo que los hombres dominan a las mujeres?, ¿cómo llegan los hombres a ser masculinos?, ¿son los estereotipos y expectativas sociales los que encierran a los hombres en determinados roles?, ¿los roles masculinos, están dañando a los hombres?, ¿lo harían mejor los hombres en una sociedad en que el sexo tuviera menos peso en la definición de roles?

Clatterbaugh distingue, en 1990, seis perspectivas principales en los estudios sobre masculinidad: la perspectiva conservadora, que considera natural que los hombres sean los proveedores y protectores de las mujeres y que sean social y políticamente dominantes, puesto que ello corresponde a una manifestación de la naturaleza masculina y a su rol civilizador; la perspectiva profeminista, influenciada directa-

5. Por ejemplo, Nolasco, Sócrates, *O mito da masculinidade*, Rio de Janeiro: Rocco, 1993; Nolasco, Sócrates (org.) *A desconstrução do Masculino*, Rio de Janeiro: Rocco, 1995; los Grupos de Hombres contra la Violencia, de Nicaragua; el Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias, CORIAC, de México; CANTERA, Hombre, violencia y crisis social. Curso sobre Masculinidad, CANTERA, Managua, 1995; el Colectivo Ideología y Vivencia Masculina de Puerto Rico; los grupos y talleres de hombres que coordina Juan Carlos Kreimer en Argentina desde 1989, y los artículos publicados en la revista *Uno Mismo* que dirige.
6. Ver, por ejemplo, el material incluido en Kimmel, Michael S. y Messner, Michael A., *Men's Lives*, U.S.A.: Allyn and Bacon, 1995 (tercera edición).
7. Clatterbaugh, Kenneth, *Contemporary Perspectives on Masculinity. Men, Women and Politics in Modern Society*, Boulder: Westview Press, 1990.

mente por la producción académica feminista y por su organización política, subraya que la masculinidad ha sido creada a través del privilegio de los hombres y la correspondiente opresión de las mujeres, dañando a los propios varones más allá de las recompensas que les da el sistema; la perspectiva de los *Men's Rights*, que postula que los roles masculinos tradicionales son altamente dañinos, que los hombres son víctimas de ellos y que el feminismo no hace más que empeorar las cosas puesto que no ha creado para ellos las mismas opciones que han logrado ellas con su acción; la perspectiva espiritual, el llamado movimiento mitopoético, que se basa en la convicción de que la masculinidad deriva de patrones inconscientes profundos, los que se revelan a través de las leyendas, mitos y rituales y que requieren ser actualizados por los varones; la perspectiva socialista, que señala que la masculinidad se basa en las clases sociales determinadas económicamente, es decir, que el capitalismo patriarcal define masculinidades asociadas a los tipos de trabajo y al control del trabajo de otros; y la perspectiva de grupos específicos, que discute la idea de una masculinidad universal, enfatiza la existencia de una diversidad de experiencias que abarca no sólo a los hombres blancos, sino también a negros y grupos étnicos, heterosexuales y homosexuales.

Cada una de estas perspectivas describe y explica la realidad masculina, define una postura frente al feminismo y formula una agenda de cambios.

Michael Kimmel y Michael Messner⁸ consideran que lo nuevo es que interesa examinar a los hombres "en cuanto hombres", como seres genéricos, no en cuanto a sus roles públicos, sino a través del prisma del género, sacándolos de su invisibilidad, de ser humano universal generalizable. Para ellos, los primeros esfuerzos siguieron tres modelos generales: los modelos biológicos, centrados en las diferencias biológicas entre hombres y mujeres que programarían diferentes comportamientos sociales; los modelos antropológicos, que examinan la masculinidad entre culturas, subrayando las diferencias de comportamientos y atributos asociados al hecho de ser hombres; y los modelos sociológicos, que se han centrado en cómo la socialización de niños y niñas incluye la adaptación a un "rol sexual" específico a su sexo biológico. Según estos autores, si bien cada uno de estas perspectivas contribuye a entender el significado de masculinidad y femineidad, todas tienen limitaciones para explicar cómo opera el género en una cultura específica.

Señalan también que los desarrollos posteriores han ido enriqueciendo la comprensión de cómo diferentes hombres construyen versiones distintas de masculinidad, más allá de la definición hegemónica y que no es posible considerar la masculinidad en singular, sino en plural. Su propia perspectiva de análisis concibe la masculinidad como construcción social, es decir, que los hombres no nacen sino que se hacen, que varían en las diferentes culturas y a través del tiempo. Al mismo tiempo,

varían en toda sociedad entre los grupos que la componen. Finalmente, señalan que el significado de la masculinidad no es constante en el curso de toda la vida de un hombre, sino que cambia a medida que crece y madura, al enfrentar diversas situaciones.

Por su parte, Robert W. Connell⁹ al presentar la "ciencia de la masculinidad" señala la existencia de conocimientos rivales, y que "lo masculino" y "lo femenino" son términos en disputa, muy difíciles de definir. No obstante, señala que en el siglo veinte ha habido tres proyectos principales para una ciencia de la masculinidad. El primero basado en el conocimiento clínico adquirido por los terapeutas cuyas principales ideas provienen de Freud. El segundo, basado en la psicología social, se centra en la idea de los "roles sexuales". El tercero considera los desarrollos recientes de la antropología, la historia y la sociología. Mas allá de este conocimiento sistemático sobre masculinidad, señala que es posible conocerla a través de las prácticas sociales, como las luchas sociales por cuestiones de género. Se trata de conocimientos políticos, activos, referidos a lo que se puede hacer y a lo que se debe soportar. Ello ha sucedido en diversos contextos: por una parte, el debate con el movimiento antisexista de Liberación Masculina y sus sucesores, pero sobre todo, los poderosos análisis surgidos de dos movimientos sociales: el de liberación homosexual (*Gay Liberation*) y el de liberación femenina (*Women's Liberation*).

Para este autor la pregunta de fondo es cuál es el objeto de estudio y si puede existir una ciencia de la masculinidad: ¿es la masculinidad la problemática, o son los arreglos institucionales que producen desigualdad y generan tensiones los que han puesto la masculinidad bajo escrutinio? Connell propone como objeto de conocimiento coherente, las *relaciones de género*, es decir, que el conocimiento sobre la masculinidad debe surgir en el marco del conocimiento de las relaciones de género. Define entonces las masculinidades como configuraciones de prácticas estructuradas por las relaciones de género, que son inherentemente históricas y cuya construcción y reconstrucción es un proceso político que afecta el balance de intereses en la sociedad y la dirección del cambio social. Asimismo expresa que, dado el carácter eminentemente político del conocimiento sobre el tema, es requisito para la ciencia social crítica de la masculinidad que tenga un fundamento ético: la posibilidad objetiva de justicia social en las relaciones de género.

Víctor Seidler ha ido más lejos. No sólo revisa los aportes específicos en la comprensión de la masculinidad, sino que cuestiona las tradiciones filosóficas vigentes y la teoría social desde una perspectiva de género, especialmente por la trampa que estableció la Ilustración al identificar la masculinidad con la razón y proponer que la sociedad debe ser reorganizada a la "imagen del hombre".¹⁰

En este volumen de Ediciones de las Mujeres hemos querido presentar al público lector de habla hispana un conjunto de artículos, tanto del hemisferio norte como

8. Kimmel, Michael S. y Messner, Michael A., *Men's Lives*, op.cit. En *Fin de Siglo. Género y Cambio Civilizatorio*, Ediciones de las Mujeres N°17, Santiago de Chile: Isis Internacional, 1992, Kimmel reseña los nuevos aportes a la producción teórica sobre masculinidad.

9. Connell, R.W. *Masculinities*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1995, pp.3-42.

10. Seidler, Víctor, *Unreasonable Men. Masculinity and Social Theory*, London: Routledge, 1994, p.3.

de nuestra producción latinoamericana. Combinamos aportes conceptuales con algunos estudios de caso de la cuenca del Mediterráneo y de América Latina.

Los artículos teóricos revelan cómo ha sido conceptualizada la construcción social de la masculinidad. Josep-Vicent Marqués, catalán, ha desarrollado por años gran actividad académica y de difusión en España. Escribió uno de los textos más entretenidos en habla hispana, "Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables", que cuenta con una buen número de ediciones. Feminista declarado, contribuye aquí con material de uno de sus cursos universitarios. Robert Connell, australiano, activo en diversos movimientos sociales ha publicado gran cantidad de textos teóricos, uno de los cuales extractamos para esta publicación. Ha participado, junto a otros autores, en el debate con los mitopoéticos. Michael Kimmel, norteamericano, autor de libros y artículos sobre masculinidad desde hace años, participante en movimientos de hombres, problematiza aún más la condición masculina, y Michael Kaufman, activista del movimiento de hombres pro-feministas, comprometido en la lucha contra la violencia doméstica y sexual, conferencista con numerosas publicaciones, detalla los costos del poder para los varones y establece un puente con el feminismo.

Al elegir estos autores hemos privilegiado los aportes de la sociología y la antropología y excluido las interpretaciones preferentemente psicológicas,¹¹ aquella producción que se propone explicar a las mujeres cómo son los hombres¹² y también los textos de los mitopoéticos.¹³

Por su parte, los casos seleccionados pretenden dar cuenta de parte de la diversidad de identidades masculinas que es posible encontrar en el mundo latino, así como las dinámicas de cambio. La inclusión del estudio de Gilmore sobre masculinidades en la cuenca del Mediterráneo, contiene elementos iluminadores que forman parte del imaginario latinoamericano. David Gilmore, antropólogo, ha investigado por años los patrones de masculinidad en Andalucía y publicado gran número de artículos y algunos libros.

Los demás casos corresponden a grupos o sectores de algunos países de la región: los boricuas de Puerto Rico, de Rafael Ramírez, antropólogo puertorriqueño, de gran experiencia docente y en estudios del Caribe; los gauchos de Brasil, Uruguay

y Argentina, retratados por Ondina Fachel Leal, antropóloga brasilera que ha investigado extensamente la cultura gaucha y posteriormente, problemas de negociación de género; hombres negros de clase media del Chocó colombiano, estudiados por Mara Viveros, antropóloga, y William Cañón, psicólogo, ambos colombianos que se han iniciado en los estudios sobre masculinidad con esta investigación; varones de clase media del Perú, vistos por Norma Fuller, psicóloga y antropóloga peruana, conocida por sus trabajos sobre identidad femenina de clase media; y pobladores de la colonia Santo Domingo de Ciudad de México, estudiados por Matthew Gutmann, antropólogo, quien realizó una extensa etnografía en dicha colonia y ha problematizado las tensiones del cambio de las prácticas masculinas en condiciones de pobreza.

En estos casos es posible encontrar similitudes y constantes de identidades y prácticas masculinas, pero también matices y experiencias contradictorias con los mandatos del modelo tradicional. Algunos de los artículos hacen valiosos aportes conceptuales que se suman a los textos iniciales.

La conformación del volumen fue difícil por las limitaciones de espacio, debiéndose reducir algunos de los artículos y dejar fuera bastante material. De hecho, al recoger los textos y las autorizaciones de sus autores/as fueron apareciendo nuevas posibilidades, las que deberán esperar una próxima oportunidad de publicación. La opción asumida fue entregar una visión introductoria para un público latinoamericano no del todo familiarizado con este tema emergente, pero que se pregunta día a día ¿qué pasa con los hombres?, ¿es posible el cambio?, ¿se mantendrá la subordinación de las mujeres?

Creemos que en su conjunto, los artículos entregan elementos que permiten comprender tanto cambios como resistencias al cambio que estamos presenciando y que afectan la vida cotidiana y las relaciones de género. Asimismo, las lectoras podrán reconocer su experiencia con los varones y éstos, más de alguna vivencia subjetiva. Pensamos que la lectura de este volumen puede incrementar la curiosidad que miles de mujeres sienten por el "sexo opuesto" y entusiasmar a los hombres a iniciar una mirada más introspectiva.

11. Por ejemplo, los trabajos de Elizabeth Badinter, *XY. La identidad masculina*, Santafé de Bogotá: Norma, 1993; Pedersen, Loren E. *Sixteen Men: Understanding Masculine Personality Types*, Boston: Shambala, 1993; Olivier, Christiane, *Los hijos de Yocasta. La huella de la madre*, México: FCE, 1987 y *Los hijos de Orestes o la cuestión del padre*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995, entre muchos otros.

12. Por ejemplo, Leonelli, Elisabetta L. *Las raíces de la virilidad. Guía al misterio masculino*, España: Noguer, 1990; Shapiro, Joan y George Hartlaub, *Hombres: una traducción para mujeres*, Barcelona: Paidós, 1994, o John Gray, *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus*, Buenos Aires: Ed. Atlántida, 1994.

13. Entre ellos, Bly, Robert, *Iron John: el libro de la nueva masculinidad*, Buenos Aires: Editorial Planeta, 1992; Keen, Sam, *Fire in the Belly. On Being a Man*, N.Y.: Bantam, 1991; Moore, Robert y Gillette, Douglas, *La nueva masculinidad. Rey, guerrero, mago, amante*, Argentina: Ed. Paidós, 1993; en América Latina, Kreimer, Juan Carlos, *El varón sagrado: el surgimiento de la nueva masculinidad*, Argentina: Ed. Planeta, 1991.

VARÓN Y PATRIARCADO*

JOSEP-VICENT MARQUÉS

Hace más de tres décadas, Simone de Beauvoir escribía que “no se nace mujer”, indicando que las características observables de las mujeres no eran biológicas o innatas, sino efecto de un proceso de socialización orientado desde unas concepciones sociales determinadas. La afirmación complementaria “no se nace varón” no ha sido establecida o no lo ha sido con igual énfasis.

Los varones en general dan por sentado que sus características se deben a algún tipo de intrínseca masculinidad. Solamente a veces aluden al efecto de la educación de una manera periférica, por lo general para disculparse diciendo “tuve una educación machista”, pero dando a entender que ello afectó solamente a algunos aspectos de su ideología o simplemente sus modales. Es posible que muchos varones ilustrados tengan tácitamente esa concepción: los hombres son tal como son y las mujeres tal como las ha hecho la sociedad. Esta concepción, sin duda paternalista, se corresponde con una determinada fase del proceso de aceptación de la igualdad entre los sexos mantenido por algunos hombres y mujeres. Tras un predominio de la idea de que las mujeres eran inferiores y además culpables se abrió paso la concepción de que las mujeres, siendo potencialmente iguales a los hombres, no habrían alcanzado el desarrollo de éstos, pero no por culpa de ellas, sino de la sociedad, represora y discriminadora. Esta posición supone canonizar al varón, dando por sentado que éste constituye la normalidad o plenitud del sujeto humano.

Sin embargo, el varón no es menos un producto social de lo que lo sea la mujer. Apenas identificado por sus genitales como varón el recién nacido, la sociedad trata

* Extractos del libro *Sexualidad y Sexismo* de Raquel Osborne y Josep-Vicent Marqués, Universidad Nacional de Educación a Distancia. Fundación Universidad Empresa, Madrid, 1992. Es el libro de texto de la asignatura del mismo nombre en el Master de Sexualidad Humana. Agradecemos la autorización del autor.

de hacer de él lo que ésta entiende por varón. Se trata de fomentarle unos comportamientos, de reprimirle otros y de transmitirle ciertas convicciones sobre lo que significa ser varón. Paralelamente, su ubicación en un colectivo situado en una posición de superioridad sobre otro, el de las mujeres, alimentará su práctica con la perspectiva y pautas propias del grupo.

El proceso de construcción social del varón supone una operación con dos caras que pocas veces son explicitadas. Por una parte, *se reducen las diferencias personales potenciales entre los individuos varones* tratando de uniformizarlos en torno a un modelo de sujeto masculino. Por otra, se trata de *aumentar las diferencias que todos los varones podrían tener con las mujeres*, sometidas a un proceso semejante de reducción de diferencias individuales y homogeneización en torno a un modelo de sujeto femenino. Dicho de otra manera: ni los hombres son tan parecidos entre sí potencialmente, ni son potencialmente tan distintos a las mujeres. Aun después de sufrir el proceso de socialización o constitución social del género, los varones y las mujeres manifiestan notables diferencias con respecto a las personas de su mismo sexo y notables coincidencias con respecto a personas del otro sexo. Pero el sistema patriarcal se encargará de tratar a las personas como si fuesen idénticas a las de su mismo sexo y muy diferentes a las del opuesto.

Pongamos algunos ejemplos: un individuo varón puede ser potencialmente más o menos agresivo; pero en primer lugar, se le educará fomentando su agresividad y, en segundo lugar, independientemente de la mayor o menor agresividad que haya alcanzado, será tratado como si realmente tuviese la agresividad que la sociedad le atribuye al prototipo masculino. El sistema no siempre logra hacer a los varones como pretende, de modo que existe la posibilidad de que un sujeto concreto resulte dañado por el sistema, en cuanto le exige una cualidad que no posee; pero también que sea protegido por el mismo, en cuanto le atribuye cualidades que no ha alcanzado. Volveremos a este punto.

Sigamos con los ejemplos. Que los varones tengan un promedio de un 50 por ciento más de fuerza muscular que las mujeres no significa que todo hombre sea más fuerte que cualquier mujer. Sin embargo, la sociedad patriarcal ha venido prohibiendo ciertas actividades a las mujeres y autorizándolas a los hombres independientemente de lo fuerte que fuese una mujer y de lo débil que fuese un hombre. Supongamos que en el hogar de una pareja se oyen ruidos que delatan la presencia de un intruso agresor. ¿Quién debe levantarse de la cama para hacerle frente? Desde el punto de vista práctico, quien tenga mayor fuerza y habilidad en el combate o ambos formando equipo. Sin embargo, la sociedad patriarcal propone que sea el varón, aunque no sea capaz de dar una bofetada.

El patriarcado no siempre consigue, insistimos, que los hombres sean muy diferentes de las mujeres o viceversa. El sistema se ocupa entonces de que los sujetos no perciban como iguales situaciones o actitudes que, si no son idénticas, son muy parecidas. *Lo que hacen las mujeres es interpretado siempre como femenino y lo que hacen los hombres es interpretado siempre como masculino*. Así ha habido casos de

mujeres que al hacerse cargo de la corona han manifestado excelentes cualidades de gobierno, pero la historia androcentrista no suele decir de ellas que tenían aguda visión política o excelentes dotes de mando —cualidades oficialmente masculinas—, sino que “supieron preservar el trono de su hijo” —actitud maternal o femenina—. Muchas actitudes son, a ojos de un observador atento, ambiguas. Un gesto airado puede indicar tanto reprochable rabieta como noble indignación. La rutina de la percepción patriarcal atribuirá el primer significado a un actor femenino y el segundo a uno masculino, pues las mujeres son tenidas como inestables emocionalmente y los hombres como serenos, pero susceptibles respecto a su dignidad o irritables ante la justicia.

Resumamos: la sociedad patriarcal construye a varones y mujeres a partir de la identificación de su sexo. No logra la reducción de las personas a dos únicos modelos: varón y mujer, pero las trata como si lo hubiese conseguido y evita que unos y otras sean conscientes de sus similitudes. Convendrá tener esto presente cuando nos dediquemos a seguir el proceso de construcción del varón.

LA CONSIGNA BÁSICA DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL VARÓN

Ser varón en la sociedad patriarcal, es ser importante. Este atributo se presenta con un doble sentido: por una parte, muy evidente, ser varón es ser importante porque las mujeres no lo son; en otro aspecto, ser varón es ser muy importante porque comunica con lo importante, ya que todo lo importante es definido como masculino. En su aspecto de discurso megalómano, el discurso patriarcal sobre el varón 'se olvida' de que la importancia de ser varón sólo se debe a que las mujeres son definidas como no importantes.

Este es el núcleo de la construcción social del varón. En el proceso de socialización diferenciado que recibe el recién nacido señalado como varón, lo fundamental es que el sujeto asuma la importancia de serlo. En la sociedad patriarcal, la identificación con el género se da precisamente mediante la asunción o interiorización de esa consigna básica. No importa tanto el grado de aprendizaje de pautas masculinas que haya alcanzado el sujeto como el que se adhiera orgullosamente al colectivo masculino. En el varón *la identidad de género es un espíritu de cuerpo*. Si visto desde el lado del colectivo la construcción social masculina es una megalomanía o delirio de grandeza, visto a través del sujeto individual se trata de una adhesión orgullosa perpetua.

En vano reconstruiríamos lo que la sociedad entiende como un varón a partir de los roles que se les atribuye. La asignación de papeles laborales en razón del sexo está bastante subvertida en las sociedades actuales, y, sin embargo, los varones siguen identificándose como tales. Pero, además, si recorriésemos las estructuras de las sociedades conocidas encontraríamos que no hay ninguna actividad que haya sido siempre atribuida a los hombres. Ni siquiera ha sido constante la atribución de características. Ha habido sociedades donde remendar, aunque sólo fuera las artes de pesca, ha sido considerado masculino y sociedades donde mostrar agresividad ha sido considerado propio de mujeres. Y sin embargo, a lo único que nos conduce el estudio compa-

rativo de roles y atributos es a la constatación de que lo que hacíamos antes, fuese lo que fuese, era considerado importante.

Tal como hemos señalado, el proceso de socialización consiste en fomentar ciertas posibilidades del individuo varón y amputar o reprimir otras. No vamos a considerar qué es lo que se reprime y qué es lo que se fomenta. Los lectores estarán familiarizados con la idea de que en general se les reprime la afectividad y el interés por lo íntimo y doméstico y se les fomenta todo aquello que sirva para convertirse en sujeto pleno y exitoso en la vida social. Sin embargo, el fracaso del sujeto en conseguir los estándares deseados no provoca la rotunda descalificación del sujeto varón como varón socialmente constituido. Basta con que asuma de alguna manera —luego veremos que son fundamentalmente dos— la importancia de ser varón. Por eso consideramos que se trata de la consigna básica.

Todo individuo varón parece haber sido informado de la importancia/superioridad de serlo a través de los siguientes procesos:

- a) Captación de la importancia del padre en el grupo doméstico.
- b) Percepción del orgullo materno de haber dado a luz un varón o incluso de haberle dado un sucesor al padre.
- c) Probable trato preferente sobre las hembras.
- d) Refuerzo sexual de todo lo positivo que realiza. Un niño que se come la papilla suele ser elogiado como *todo un hombrecito* con más frecuencia que una niña como *toda una mujer*.
- e) Alternativa entre ser *sobreexigido* por ser hombre y ser disculpado reverencialmente por serlo.
- f) Captación a través de las personas próximas, familiares o no, de la importancia de los varones y de la mayor pluralidad y vistosidad de las ocupaciones de ellos.
- g) Percepción, a través de los medios de comunicación, de que los roles interesantes, protagonistas, de mando o supervisión, importantes, son desempeñados por hombres.
- h) Percepción de una eventual estructura sobrenatural en la que la jerarquía máxima, Dios o Alá, aunque oficialmente definido como espíritu, aparece, sin duda, como un personaje masculino.

Más adelante, la escuela, el barrio, el trabajo, las lecturas, irán confirmando esta impresión de que ser varón es ser importante. Pero, además es probable que su propio padre le haya dicho expresamente que forma parte de un prestigioso colectivo o vasta corporación, la de los hombres.

EL MODELO-IMAGEN DEL VARÓN Y SU EFECTO SOBRE LOS VARONES

El sujeto varón va progresivamente siendo informado de que forma parte de un prestigioso grupo constituido en especial por las más altas cimas de todas las activi-

dades, no importa cuán diferentes sean éstas. Prestigiosos o importantes personajes resultan ser sus colegas o congéneres. Dios Padre, Jesucristo, el Papa, Alejandro Magno, Julio César, Napoleón, Cervantes, Don Quijote, Julio Verne, Hernán Cortés, Indiana Jones, Superman, Picasso, Julio Iglesias, James Bond, El Cid, García Márquez, Beethoven, Hitchcock, Don Juan Tenorio, el Demonio, el victorioso Angel San Miguel... son socios del mismo club al que pertenece el sujeto varón.

Como modelo, lo que se desprende de ésta y otra enumeración resulta contradictorio, pero como imagen no puede ser más brillante y la inmensa mayoría de los varones se siente complacida ante el hecho de pertenecer a un colectivo tan extraordinario. Madame Curie, Isabel la Católica, Navratilova, la Virgen de las Angustias, Isidora Duncan, Santa Teresa, Marilyn Monroe, la maestra, Margaret Thatcher, y la madrastra de Blancanieves, no constituyen un conjunto tan importante.

He aquí, pues, al varón individual encarado con un Modelo-Imagen de sí mismo o del sexo al que orgullosamente pertenece. Este Modelo-Imagen le cumple dos funciones contradictorias.

a) *Refugio*. En la medida en que el varón se siente a gusto con su sexo (un sexo que le ha tocado en suerte, pero que de alguna forma cree merecer), tan ilustre compañía le llena de orgullo, le ayuda a mostrarse altivo respecto a las mujeres y a cumplir con las obligaciones que tiende a considerar como propias de su sexo. Le ayuda a consolarse de sus miserias, ya que aunque todo varón es educado como jefe, puestos de trabajos como jefes hay pocos y la mayoría sólo llega a ser jefe, cada vez más cuestionado, de una mujer y unos niños. Se consuela así el varón, mediante el orgullo corporativo masculino, de una forma no muy diferente a como un obrero norteamericano blanco se alegra de no ser negro o a como un sujeto escasamente ágil y torpe con la pelota, pero socio del Real Madrid, presume de los triunfos de su equipo.

b) *Impugnación y angustia*. Comparados con los grandes personajes masculinos, el varón normal es muy poca cosa. La constatación de este hecho puede suponerle impugnarse a sí mismo. Pese a ser hombre, no da la talla de ninguno de los grandes prototipos masculinos. Y aún puede impugnarse más si pretende alcanzar las cualidades de todos ellos, ya que además de abundantes son contradictorias. Pretender ser agresivo como Napoleón y conquistador como Don Juan Tenorio, a la vez que justo como Dios Padre y protector de los débiles como el Coyote y además descubrir la vacuna contra el SIDA, y escribir como García Márquez es un programa excesivamente apretado. Ser varón es potencialmente estar condenado a la angustia.

El grado en que un hombre se consuela o se angustia ante el Modelo-Imagen es variable y depende de factores biográficos personales como de circunstancias sociales más amplias. Sin embargo, habrá que hacer dos precisiones. En primer lugar, convendría fijarse en el *carácter holgado del modelo*. Al haberles reservado el patriarcado la mayor cantidad de cualidades y ser éstas en buena parte contradictorias, al varón se le ofrecen muchas posibilidades de identificarse con el modelo. Puede ser que no se sienta fuerte, pero sí inteligente y ésta es oficialmente masculina.

Puede que no se perciba inteligente pero sí audaz y la audacia es oficialmente masculina. Puede que no se sienta audaz, pero en cambio responsable y el sentido de la responsabilidad es oficialmente masculino. Puede que no se sienta responsable, sino gozador y juerguista, y cierto tipo de desorden o de transgresión es oficialmente parte del indómito carácter masculino. Puede considerarse siempre o casi siempre *muy masculino* en cualquier caso.

Pongamos un ejemplo algo caricaturesco. Es sábado por la noche y, cuando Juan entra en una abarrotada discoteca, recibe un fuerte empujón de otro parroquiano. El empujón no le parece accidental y contesta con un vigoroso puñetazo al presunto agresor. A continuación explica su conducta a sus acompañantes: "Yo a las buenas soy muy bueno, pero a las malas... Porque yo soy un hombre y un hombre no debe dejarse avasallar, pisotear". A Luis le ocurre lo mismo, pero no tiene ganas de pelea, ya porque es pacífico, porque está de buen humor o porque se ha dado cuenta de que el presunto agresor es más fuerte que él o va acompañado de matones. Elude toda respuesta y explica a sus acompañantes: "Algunos confunden la hombría con el andar a golpes. Pero ser un hombre es precisamente mantenerse sereno en cualquier circunstancia. Dejarse llevar por las provocaciones es infantil e inmaduro". Dos comportamientos contrarios pueden tener, pues, la misma justificación verbal remitida a *lo masculino*. Dos varones de comportamiento opuesto pueden sentirse igualmente bien con el Modelo-Imagen del varón.¹

La segunda precisión que queremos hacer va en la dirección contraria, aquella en la que el Modelo-Imagen impugna, cuestiona o crea angustia al varón concreto. Para abordarla debemos volver a la cuestión de la consigna básica: Ser varón es importante.

SER YA IMPORTANTE Y TENER QUE SER IMPORTANTE

Lo que hemos llamado consigna básica transmitida a los sujetos señalados como varones contiene no poca ambigüedad. Se trata de un mensaje fundamentalmente tácito que al darle nosotros expresión hemos redactado de forma consecuentemente ambigua: "Ser varón es ser importante". Esta frase igual puede querer decir:

- *Ser varón es ya ser importante, de modo que quien es varón es importante por ese solo hecho.*

1. Los lectores pueden preguntarse por qué Juan y Luis tienen que representarse sus conductas a través o en relación con su condición de varones y o a través de otra de sus características. No siempre es así. Quizás algún Juan tras el puñetazo diga: "Yo soy de Matalauva del Gorgojo y los de Matalauva del Gorgojo somos así", pero en este caso, lo que está diciendo es probablemente que los varones de Matalauva del Gorgojo responden más al ideal de plenitud o esencialidad masculina que los de otras poblaciones. Por su parte, Luis hubiera podido decir sin más que él es de índole pacífica, pero es probable que quiera evitar toda confusión de pacifismo con cobardía, dado que la cobardía es oficialmente femenina. *Estamos aquí ante una de las claves del comportamiento de los varones: su identidad personal aparece íntimamente ligada a su identidad de género*, de modo que la referencia expresa o tácita al Modelo-Imagen es inevitable salvo un trabajo personal autocrítico. En principio, también las mujeres son construidas en la confusión entre identidad personal e identidad de género, pero desde siempre se han tenido que burlar las normas aplicadas a su género para hacer algo en la vida.

- *Ser varón obliga a ser importante, de modo que quien es varón sólo si consigue ser importante llega a ser propia o plenamente varón.*

Ambos mensajes están presentes en el discurso patriarcal y no es esta la única confusión entre el ser y el deber ser que aparece en el proceso de socialización del varón (como de otra manera en el de la mujer). En efecto, todo el proceso de socialización del niño señalado como varón puede verse como un divertido esfuerzo de la sociedad por conseguir que lo que es, sea. Tras afirmar que la naturaleza hace a los hombres y a las mujeres distintos, la sociedad patriarcal se empeña en hacerlos distintos como si desconfiase de la seriedad de la naturaleza. El niño varón es sospechoso (fundamentalmente sospechoso diríamos nosotros) de no ser tan masculino como su *naturaleza masculina* le configura. La cultura sería así una especie de prótesis de la naturaleza, demasiado débil ella en sus propósitos. Ante la dificultad evidente de reñirle a la naturaleza, se le riñe al niño.

Cualquier varón puede interiorizar la consigna básica de una de estas dos maneras que expresamos a continuación en forma de discurso simulado:

A) Ya soy importante. Afortunadamente he nacido en el lado bueno de la moneda. Pertenezco a la mitad prestigiosa de la especie humana, a aquella que representa su plenitud de posibilidades y de realizaciones. Pertenezco al mismo sexo que quienes más han destacado en la política, la ciencia, las artes, la economía, el deporte, la guerra, la pacificación... Puedo ser padre, como Dios. Me siento muy orgulloso. Deberé estar rodeado de un respeto hacia mi persona, en particular por parte de las mujeres, gente que no alcanza mi plenitud y dignidad.

B) Debo ser importante. Soy varón. Pertenezco a un prestigioso colectivo. Eso obliga. Debo cumplir mis obligaciones como varón. Debo también emular a los miembros más destacados de mi grupo o al menos destacar en algo. Como mínimo debo ser capaz de proteger, alimentar y orientar a una mujer y a los hijos que me dé.

Ambos discursos admiten muchas variantes, pero hemos pretendido formularlos de forma poco caricaturesca.

Nuestra tesis es que todos los varones reciben ambos mensajes y los interiorizan en proporciones variables. El primero es altamente gratificante y tranquilizador. El segundo es inquietante y empuja al varón hacia la angustia o hacia la represión sobreprotectora de las mujeres y los niños. La sociedad patriarcal probablemente espera que ellos interioricen ambos mensajes en alguna proporción que les convierta en socios útiles del sistema. El que tomase muy literalmente el mensaje *Ya soy importante*, se negaría a trabajar como asalariado o a luchar como soldado de a pie, dada su coincidencia de sexo con Rockefeller y Alejandro Magno. Uno que se tomase demasiado en serio el mensaje *Debo ser importante*, podría ser peligroso, a no ser que se limitase a manifestar su importancia en los campos que efectivamente la sociedad le ha reservado para mostrar su preponderancia, al menos hasta hace poco —la familia o los *androceos*—, donde el varón puede alcanzar gran reputación como el mejor cazador, el que aguanta más bebiendo cazalla, el que más liga, el que la tiene

más larga y otras formas como los hombres gustan de manifestar su importancia.

Orientarse fundamentalmente por uno u otro mensaje supone asumir la condición masculina (o más exactamente la *masculinidad*, que es como los varones perciben su condición imaginándola una esencia) de una de estas dos maneras:

A) Varón en propiedad. El sujeto no duda en absoluto de su condición masculina puesto que, no sin algún fundamento, considera que su identidad biológica es suficiente. Se da por enterado con satisfacción de que ser varón ya es importante. Del código de derechos y obligaciones masculinas toma todo lo que le gusta o cree que le conviene. No se considera obligado a demostrar nada. A fin de cuentas, el título de varón lo posee en propiedad y aquí *propiedad* tiene tanto el sentido habitual en derecho, como el de las ciencias naturales. En la medida en que incorpora el mensaje de la importancia de ser varón pretenderá exigir de las mujeres determinadas prestaciones y reverencias, pero probablemente no entrará a disputar con ellas espacios sociales. Sus actos de dominación podrán ser abominables pero tendrán el carácter de lo que se hace desde la buena conciencia.

B) Varón en precario. El término *precario* designa jurídicamente aquella posesión que alguien ostenta sin seguridad alguna, expuesta a serle retirada en cualquier momento por el propietario. Una fuerte interiorización del segundo mensaje de la consigna básica –“puesto que soy varón, debo ser importante”– conduce a una vivencia de la condición masculina en precariedad. El sujeto es permanentemente acuciado por las múltiples excelencias y exigencias del Modelo-Imagen. Si no cumple con él, si no logra ser importante, no merece a sus propios ojos ser varón. Puede que encuentre alguna forma fácil de identificarse con el modelo: su fortaleza física, su sexualidad, o su éxito profesional; pero si no es así, anda angustiado por demostrar en los terrenos más dispares y aún sorprendentes que es un varón, que es digno de serlo, que es en algún sentido importante. Probablemente percibe como una agresión que las mujeres aparezcan hoy en campos reservados antes a ellos, porque eso le priva de señas de identidad masculina de la que se muestra hambriento. Si el varón en propiedad puede ser un opresor tranquilo y seguro, el varón en precario puede ser un sujeto traumáticamente conflictivo con las mujeres. Unas veces intentará protegerlas más allá de lo eventualmente necesario, puesto que el papel de protector de mujeres es parte del código de obligaciones masculinas. Otras veces entrará en tensa competición con ellas, pues, si bien puede aceptar ser derrotado por otro hombre, ser superado por una mujer le hace verse como deficientemente masculino, como indigno del honroso título de varón. El varón *en propiedad* no necesita *vencer* a las mujeres, porque ya es importante y da por sentado que las mujeres no lo son. En el límite, el varón *en precario* necesita convencerse en cada terreno y en cada momento de su superioridad sobre cada mujer.

Cualquiera de los dos mensajes es un mensaje que habla sobre importancia en relación con el sexo, sobre si el sexo confiere u obliga a ser importante. De una u otra forma, como algo que ya se tiene, o como algo que se debe alcanzar, ser varón remite

antes que a la felicidad, la armonía, el goce, la libertad o la seguridad, a la demostración y obtención de la importancia. Dicho de otra manera: la construcción social del varón viene ligada a la noción de importancia. Lo que éste no soporta es, pues, la ausencia de énfasis, trascendencia de sus acciones y aun de su propia persona.

Sin embargo, en algún sentido, la importancia no es nada, puesto que descansa simplemente sobre la línea divisoria que señala a la otra mitad de la población como inferior, no importante o menos importante porque las mujeres no lo son, es algo que el sistema propone, logrando que el varón pueda sumergirse en la escalada del pantano de la importancia. Desde esta perspectiva, quizás puedan formularse estos aforismos: *El varón es un loco megalómano que cree ser varón. El varón es un loco masoquista que cree estar obligado a ser varón.*

EL PACTO ENTRE VARONES Y EL TERRORISMO DE LA PANDILLA

A los lectores mínimamente familiarizados con las ciencias humanas no habrá que recordarles que el proceso de socialización abarca a más agentes, espacios, situaciones y tiempos que lo que comúnmente se entiende por educación. Así pues, el proceso por el que el sujeto humano señalado como varón llega a desarrollar unas potencialidades, a reprimir otras y a interiorizar la consigna de que ser varón es ser importante, así como adquirir los modos masculinos, es más amplio e incluye a más personajes de los que se dice en la casa y en la escuela, por los padres o los maestros. Lo que ve sin que se diga o pese a lo que se le dice, lo que recibe de los medios de comunicación, lo que imita queriendo escapar a lo que se le dice en la casa y en la escuela tiene especial importancia. Nos vamos a detener solamente en un importante agente socializador/constructor del varón: el grupo de pares o iguales, o, más sencillamente, la pandilla de amigos.

La pandilla de varones interviene crucialmente en el período de la adolescencia en el que el muchacho, aunque ya informado durante la niñez de lo que es propio o impropio de un varón, se siente inseguro de su capacidad de convertirse en un auténtico varón, ya que tiene que romper con los hábitos de la niñez, no sólo porque ya no es un niño, sino porque todas las connotaciones de la niñez son oficialmente femeninas. El grupo de iguales, la pandilla, tendrá una importancia decisiva para él, precisamente porque su credibilidad es mayor que la de la familia y la escuela (extremo este que nos encantaría desarrollar). La pandilla de amigos le suministra una información aparentemente no jerárquica sobre cómo comportarse como un hombre y su *utilidad* parece tanto mayor al sujeto cuanto que la conciencia de un cambio social acelerado hace percibir al padre y aun a los varones adultos como anticuados. La pandilla no deja de estar constituida por otros adolescentes igualmente inseguros respecto del grado en que han alcanzado la condición de varones/adultos. De ahí que sus prácticas y discursos se centren en lo más espectacular, aparentemente, rudo y exagerado del comportamiento masculino. El desprecio a las mujeres, el culto a la fuerza o el gusto por la transgresión, que en los adultos aparece muy en segundo plano y sometido a

prudencias y renunciaciones, se muestra descarnado y con toda la falta de matices de una imitación mala e insegura. Constatemos simplemente este hecho: el adolescente se inicia en la consolidación de los modos masculinos a través de su versión más pobre. Esto es un aspecto interesante que merecería ser desarrollado.

La pandilla constituye la garantía o avalista de la masculinidad del varón. Si es aceptado en el grupo de tíos, es porque no importa cuán inseguro se sienta ante el Modelo-Imagen del varón, los demás tíos lo reconocen como un tío. *La pandilla es el escenario real o simbólico del pacto entre varones*, un pacto que explicitaríamos así: todo varón en algún momento de su vida, y en particular en la adolescencia, se siente inseguro, duda de cumplir los requisitos del Modelo-Imagen, tiene miedo de no ser tan hombre como se espera de él.

Y no le faltan buenas razones para ello: aunque aún esté en desarrollo, ya puede suponer que sus músculos no van a ser como los de Sylvester Stallone ni como los más fuertes de su barrio o de su curso, que sus dotes intelectuales no le van a permitir alcanzar el Premio Nobel como Severo Ochoa ni las notas del mejor de su clase, que no va a lograr conquistas femeninas tan fáciles como las de James Bond. Debemos aclarar aquí que en la medida en que el sistema patriarcal equipara masculinidad con plenitud, la consigna —sobre todo vista desde la adolescencia— no es tanto ser fuerte como ser el más fuerte, ser listo como ser el más listo... El adolescente varón siente que no da la talla en ninguna de las medidas en que se propone que se mida, y mucho menos en el conjunto.

Esto podría ser una excelente ocasión para que el varón se plantase y dijese: "Soy sólo una persona, de sexo masculino, pero simplemente una persona; pedidme como persona lo que creáis que deba dar de mí, pero no me pidáis nada como varón; yo no tengo nada que ver con el selecto círculo de sabios y asesinos, de héroes y de explotadores, de dioses y de demonios con el que queréis emparentarme por el solo hecho de tener el mismo tipo de genitales; no tengo nada en contra de las mujeres, yo mismo hubiera podido ser mujer si no hubiera sido por el azar genético, ni las temo ni deseo que me teman; no vengáis diciéndome cómo tengo que ser por ser varón cuando vengo observando que a la mayoría de los varones se les promete un reino y luego se les da, si se portan bien y hay suerte, un trabajo aburrido de cincuenta horas semanales más diez de transporte". Evidentemente el joven aprendiz de varón no dice eso, en parte porque no tiene la perspectiva necesaria y, en parte, porque decir eso supone arriesgarse a la pérdida de toda identidad pues ya hemos dicho que la sociedad patriarcal no proporciona una tranquilizante identidad como persona sino una problemática identidad de género, que en el caso del varón es prestigiosa.

En lugar de realizar una ruptura con el colectivo, el joven, varón novicio, o aprendiz de varón, se muestra dispuesto a simular que efectivamente cumple los requisitos de la masculinidad, las normas de ingreso en el club. Sólo falta que alguien le crea. Cuando dos de ellos se encuentran en esta circunstancia, es probable que ambos se sientan propicios a tranquilizar al otro creyéndose la simulación del otro a cambio de que el otro se crea la propia. Yo te digo que tú eres un hombre si tú me dices que yo también soy un hombre. El pacto es posible a partir de dos varones. Sin

embargo, el pacto entre dos únicos varones —probablemente importante como potencial lazo de amistad— es demasiado privado. Hace falta que el pacto sea público, aunque sólo sea para que ambos espanten el temor de ser en realidad dos *poco hombres* consolándose. La pandilla, el grupo de varones, puede desempeñar mucho mejor el papel de terreno, árbitro y publicidad del pacto entre varones. Ser aceptado por la pandilla, aunque sea como el bufón, el banco de todas las bromas o el *último mono*, es la única forma de tranquilizarse respecto de la normalidad masculina. En la adolescencia, la pandilla facilitará la identificación del varón con el modelo masculino situando la prueba de masculinidad en terrenos más accesibles que los del Modelo-Imagen: ya no se trata de conquistar Asia, ganar el Premio Nobel o manejar a las mujeres igual que James Bond, sino sólo de tirar las trenzas a las chicas, escupir ladillo, soltar tacos (palabrotas), fumar o fumar marihuana, robar peras cuando está el dueño, comentar el volumen de unas tetas, quejarse de lo estúpidas o estrechas que son las chicas, ir en grupo al prostíbulo, demostrar que se es muy bruto jugando a algo, entre otros.

Gracias a la pandilla, ya sea cerrada o abierta, estrictamente adolescente o de jóvenes, la mayoría de los muchachos escapa a las primeras dudas sobre su pertenencia al prestigioso colectivo de los varones, se percibe como un hombre pese a que su padre y su madre lo tratan como un niño y los maestros dicen que es un burro. La mayoría parece quedar atrapada por la pandilla de varones, la que realmente tuvieron en su adolescencia, o la que siguen imaginando como garante y vigilante de su masculinidad, siempre dispuesta a tranquilizarles diciendo: "Vale, tío, eres todo un hombre", siempre amenazando con decirle: "Pero, tío ¿tú te dejas hacer eso?"

LA HOMOSOCIALIDAD MASCULINA: UNA PROPUESTA PATRIARCAL

Volvamos ahora al análisis teórico del sistema patriarcal.

Reconstruyamos la gestación de la mirada masculina. Si sólo los varones son o pueden ser importantes, sólo tiene importancia la relación con sus pares. Efectivamente, sólo se puede adquirir importancia a través de la relación con personas importantes. La propuesta patriarcal al varón es que practique algo que podríamos llamar "homosexualidad". El varón que internaliza plenamente el mensaje patriarcal —se relaciona preferentemente sólo con varones, tiende hacia los varones—, es en ese sentido *homosocial* o *androtrópico*.

La relación con las mujeres, en el patriarcado puro, sólo se produce de dos formas igualmente secundarias:

- a. Para obtener servicios específicos, domésticos, sexuales o, más sofisticadamente, de consuelo.
- b. Como forma indirecta de relacionarse con los varones mediante la posesión y ostentación de mujeres.

En las demás situaciones el varón gusta de trabajar, consultar, comentar o entretener su ocio con varones.

En las sociedades patriarcales occidentales anteriores la mayor parte de la vida social estaba constituida por espacios exclusivamente masculinos, de modo que la homosocialidad era un hecho inevitable. Conforme la evolución de los sistemas económicos atenúa las características más duras o explícitas del patriarcado, aumentan los espacios en que los hombres y mujeres se encuentran. La homosocialidad pura ya no puede darse, salvo como opción personal excéntrica. El varón *se ve obligado* a tratar con mujeres fuera de la casa y eventualmente del prostíbulo (estamos haciendo una estilización del proceso, puesto que la presencia de la mujer en el trabajo agrícola ha sido constante). Afortunadamente para él que está imbuido de su importancia, la estructura socioeconómica respeta el patriarcado: los espacios que ahora empiezan a ser mixtos aparecen jerarquizados; varones y mujeres aparecen quizás revueltos pero no juntos ni iguales, sino jerarquizados, y en el organigrama de la empresa los espacios laborales son masculinos por arriba y masculinos o femeninos por abajo. Afortunadamente también para el varón, varones y mujeres no sólo son fabricados de manera distinta, sino en diferentes fábricas: las mujeres no van a la escuela o van a una escuela diferente.

Sólo avanzado el sistema capitalista, los varones, esto es los *importantes* u obligados a serlo, se encuentran con los *no importantes* o mujeres en la misma escuela y en espacios laborales políticos y sociales donde, al menos legalmente, es posible que una *no importante* ocupe una posición igual o superior. El retroceso de la homosocialidad patriarcal es evidente.

Pese al progreso de la *heterosocialidad*, el sistema de socialización/construcción del varón permanece casi intacto, de modo que cada uno es obligado a interiorizar un discurso cuya lógica última es precisamente la homosocialidad. Al menos nadie ha dicho que los hombres no sean importantes, sino sólo que las mujeres puedan trabajar fuera de casa, ser alcaldesas y soltar tacos en privado. No es extraño que los varones arrastren tendencias a ignorar a las mujeres, pese a ir al colegio con ellas y encontrarse con alguna en una asamblea sindical o en un consejo de administración.

COMPLEMENTARIEDAD Y SUPLEMENTARIEDAD.

LA MUJER COMO PRÓTESIS DEL VARÓN

Si la propuesta radical o arcaica del patriarcado es que el hombre ignora a la mujer, la propuesta del patriarcado evolucionado es que la busque como complemento. No podemos dedicarnos aquí a tratar la historia de la ideología del patriarcado pero sí debemos referirnos a una de sus modalidades concretas: la teoría de la complementariedad.

Parece relacionarse o haber sido influida por las formas menos abiertamente misóginas del cristianismo oficial o institucionalizado. Ya no se pondría el énfasis en que el mal entró en el mundo por culpa de la mujer. No se insistiría tampoco en la supuesta inferioridad de la mujer. Hombre y mujer serían de igual dignidad pero diferentes. Esa diferencia supondría precisamente una mutua necesidad resuelta por la complementariedad de las cualidades de uno y otro sexo.

Aparentemente, pues, varón y mujer son complementarios, pero la lectura real que de ello se hace es que la mujer es el complemento del hombre y no que éste deba ser, o debe ser también, el complemento de la mujer. Se afirma que *no es bueno que el hombre esté solo*, atribuyendo esta frase a un Dios Creador, y ya esta frase, aunque señale la insuficiencia del varón, subraya más bien su protagonismo y su precedencia sobre la mujer. La mujer aparece para hacer compañía o complementar al varón, pero no a la inversa.

Ya sea en versión religiosa o laica, el hombre espera encontrar una mujer que sea su complemento. Se inicia así una búsqueda entre las mujeres que poseen las cualidades que el varón considere complementarias a las suyas. Búsqueda que puede ser difícil porque, desde esta perspectiva, algunas mujeres son malas complementarias o se niegan a ser el complemento de nadie. En cualquier caso, el varón ya no es alentado a ignorar a la mujer, la percibe y juzga según sus necesidades y expectativas. (Esta lógica choca con la del amor, dentro de la cual no cuenta tanto la complementariedad como la atracción, pero ya hemos dicho que no podemos seguir o rastrear todo el campo ideológico del patriarcado).

En cualquier caso, la fórmula que expresa la ideología de la complementariedad no es *Varón más Mujer igual a Pareja o unidad superior*, sino más bien *Varón más Mujer igual a Varón completo, Varón con sucursal o simplemente Varón asistido*. Lo que tiende a esperar el varón es una mujer que realice aquellas tareas de las que él no puede ocuparse, que tenga aquellos sentimientos y habilidades en los que él no puede entretenerse y que asuma las tareas de comunicación que él no puede atender. El varón espera que su complemento sea su criada, cocinera, secretaria, alumbradora y criadora de sus hijos y agente de relaciones públicas (lo que incluye en las sociedades católicas, de religiosidad, matricéntrica, las relaciones con la divinidad). Las actividades asignadas a la mujer o esperadas de ella son vistas como indispensables y a veces agradecidas y valoradas, pero siempre en comparación con la desgracia que hubiera sido haber tropezado con una mujer que no supiera desempeñarlas, y siempre consideradas como accesorios a las actividades del varón, las importantes. La complementariedad del hombre con respecto a la mujer no existe, en tanto que no se espera que el varón desarrolle actividades subordinadas a las de la mujer y al servicio de su estatus social.

La mirada del varón hacia la mujer tiende a ser, pues, una mirada calculadora que remite toda la apreciación de las cualidades de ésta a sus necesidades. Esta mirada se dirige, preferentemente, hacia las mujeres que puedan constituir su complemento *general* y, por la misma lógica, a quienes puedan satisfacerles una necesidad parcial, coyuntural o extraoficial, como amantes o relaciones ocasionales.

Si ahora dejamos el terreno de las expectativas del varón para adentrarnos en el funcionamiento real del sistema, nos encontramos con que la función real de las mujeres va a menudo más allá de la complementariedad. Veamos algunos ejemplos. José R. se considera un hombre cabal que trabaja y gana su dinero y mantiene a su mujer y a sus hijos; sin embargo, dado el sueldo de José, la subsistencia familiar sería imposible sin la habilidad especial de su mujer para aprovechar restos y para obtener

crédito de los establecimientos del barrio (renunciamos a dramatizar incluyendo en el ejemplo la prostitución ocasional de la ama de casa). Manuel Z. se considera un padre justo y un buen educador de sus hijos; sin embargo, su mujer no sólo asume la labor de dar pequeños consejos y hacer correcciones a los hijos, sino que selecciona las cuestiones generales o graves en que Manuel debe intervenir y le da a éste un apunte discreto pero muy completo de lo que debe decirles a sus hijos. Carlos C. es un diplomático profesional con amplios conocimientos de política y legislación internacional, justamente orgulloso de su brillante porvenir; sin embargo, Carlos C. suele cometer errores confundiendo a un embajador con otro y diciendo delante de alguno de ellos cosas que sería más prudente callar, de modo que su mujer le recuerda siempre con quién está hablando e introduce simpáticos cambios de conversación cada vez que su marido se desliza hacia la catástrofe, lo que capta con anticipación más que por experiencia, por capacidad de observación e inteligencia, que por supuesta intuición femenina. En estos cuatro ejemplos encontramos mujeres haciendo algo más que tareas complementarias. Las vemos supliendo deficiencias del varón en las propias actividades que ellos se reservan para sí y manifestando clandestinamente cualidades que los varones se atribuyen.

En alguna ocasión hemos manifestado nuestro convencimiento de que no se puede explicar la situación social de los sexos mediante la categoría sociológica del rol. Efectivamente, en las sociedades patriarcales existen roles masculinos y roles femeninos, pero la propuesta real del sistema es que las mujeres desempeñen no sólo roles femeninos sino también, eso sí, discreta o clandestinamente, roles masculinos cuando los varones fallan o flojean en su desempeño. De ahí que lo que defina la sociedad patriarcal no sea tanto una distribución arbitraria e injusta de los roles, como una posición general femenina de subordinación.

De ahí que tengamos que concluir que en la sociedad patriarcal, *la mujer no es sólo el complemento del varón, sino su prótesis*. Una prótesis que no debe hacerse notar, pues si el varón fuese muy consciente de sus carencias podría sentirse incómodo con el sistema. El debe creer que cumple como varón y para ello basta con que la mujer en ocasiones cumpla por él sin hacerlo notar. Recuerden los lectores que todo lo que hacen las mujeres suele leerse como femenino, siempre que respeten la superioridad teórica del varón y no lo haga a bombo y platillo; el bombo y el platillo son masculinos.

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA MASCULINIDAD*

R. W. CONNELL

Las principales corrientes de investigación acerca de la masculinidad han fallado en el intento de producir una ciencia coherente respecto a ella. Esto no revela tanto el fracaso de los científicos como la imposibilidad de la tarea. La *masculinidad* no es un objeto coherente acerca del cual se pueda producir una ciencia generalizadora. No obstante, podemos tener conocimiento coherente acerca de los temas surgidos en esos esfuerzos. Si ampliamos nuestro punto de vista, podemos ver la masculinidad, no como un objeto aislado, sino como un aspecto de una estructura mayor.

Esto exige la consideración de esa estructura y cómo se ubican en ella las masculinidades. La tarea de este trabajo es establecer un marco basado en el análisis contemporáneo de las relaciones de género. Este brindará una manera de distinguir tipos de masculinidad, y una comprensión de las dinámicas de cambio.

Sin embargo, antes debemos aclarar algo. La definición del término básico en discusión nunca ha estado suficientemente clara.

DEFINIENDO LA MASCULINIDAD

Todas las sociedades cuentan con registros culturales de género, pero no todas tienen el concepto *masculinidad*. En su uso moderno el término asume que la propia conducta es resultado del tipo de persona que se es. Es decir, una persona no-masculina se comportaría diferentemente: sería pacífica en lugar de violenta, conciliatoria en lugar de dominante, casi incapaz de dar un puntapié a una pelota de fútbol, indifferente en la conquista sexual, y así sucesivamente.

* Capítulo The Social Organization of Masculinity de *Masculinities*, del mismo autor, University of California Press, Berkeley, 1995. Agradecemos la autorización del autor y de Blackwell Publishers. Traducción de Oriana Jiménez.

Esta concepción presupone una creencia en las diferencias individuales y en la acción personal. Pero el concepto es también inherentemente relacional. La masculinidad existe sólo en contraste con la *femineidad*. Una cultura que no trata a las mujeres y hombres como portadores de tipos de carácter polarizados, por lo menos en principio, no tiene un concepto de masculinidad en el sentido de la cultura moderna europea/americana.

La investigación histórica sugiere que aquello fue así en la propia cultura europea antes del siglo dieciocho. Las mujeres fueron ciertamente vistas como diferentes de los hombres, pero en el sentido de seres incompletos o ejemplos inferiores del mismo tipo (por ejemplo, tienen menos facultad de razón). Mujeres y hombres no fueron vistos como portadores de caracteres cualitativamente diferentes; esta concepción también formó parte de la ideología burguesa de las *esferas separadas* en el siglo diecinueve.¹

En cualquier caso, nuestro concepto de masculinidad parece ser un producto histórico bastante reciente, a lo máximo unos cientos de años de antigüedad. Al hablar de masculinidad en sentido absoluto, entonces, estamos *haciendo género* en una forma culturalmente específica. Se debe tener esto en mente ante cualquiera demanda de haber descubierto verdades transhistóricas acerca de la condición del hombre y de lo masculino.

Las definiciones de masculinidad han aceptado en su mayoría como verdadero nuestro punto de vista cultural, pero han adoptado estrategias diferentes para caracterizar el tipo de persona que se considera masculina. Se han seguido cuatro enfoques principales que se distinguen fácilmente en cuanto a su lógica, aunque a menudo se combinan en la práctica.

Las definiciones *esencialistas* usualmente recogen un rasgo que define el núcleo de lo masculino, y le agregan a ello una serie de rasgos de las vidas de los hombres. Freud se sintió atraído por una definición esencialista cuando igualó la masculinidad con la actividad, en contraste a la pasividad femenina —aunque llegó a considerar dicha ecuación como demasiado simplificada. Pareciera que la más curiosa es la idea del sociobiólogo Lionel Tiger de que la verdadera hombría, que subyace en el compromiso masculino y en la guerra, aflora ante “fenómenos duros y difíciles”.² Muchos *fans* del rock metálico pesado estarían de acuerdo con esto.

La debilidad del enfoque esencialista es obvia: la elección de la esencia es bastante arbitraria. Nada obliga a diferentes esencialistas a estar de acuerdo, y de hecho a menudo no lo están. Las demandas acerca de una base universal de la masculinidad nos dicen más acerca del *ethos* de quien efectúa tal demanda, que acerca de cualquiera otra cosa.

1. Bloch (1978) delinea este argumento para las clases medias protestantes de Inglaterra y Norteamérica. Laqueur, en 1990, entrega una discusión más vasta en líneas similares sobre visiones del cuerpo.
2. Tiger, 1969:211. Tiger continúa sugiriendo que la guerra puede ser parte de la “estética masculina”, tal como conducir un automóvil a alta velocidad... Este pasaje merece una lectura; tal como *Iron John*, de Bly, un ejemplo notable sobre el pensamiento atontado que la cuestión de la masculinidad parece provocar, en este caso condimentado por lo que C. Wright Mills una vez denominó “el realismo alocado”.

La ciencia social *positivista*, cuyo *ethos* da énfasis al hallazgo de los hechos, entrega una definición simple de la masculinidad: lo que los hombres realmente son. Esta definición es la base lógica de las escalas de masculinidad/femineidad (M/F) en psicología, cuyos ítemes se validan al mostrar que ellos diferencian estadísticamente entre grupos de hombres y mujeres. Es también la base de esas discusiones etnográficas sobre masculinidad que describen el patrón de vida de los hombres en una cultura dada, y lo que resulte lo denominan modelo de masculinidad.³

Aquí surgen tres dificultades. Primero, tal como la epistemología moderna lo reconoce, no hay ninguna descripción sin un punto de vista. Las descripciones aparentemente neutrales en las cuales se apoyan las definiciones, están subterráneamente apoyadas en asunciones sobre el género. Resulta demasiado obvio, que para comenzar a confeccionar una escala M/F se debe tener alguna idea de lo que se cuenta o lista cuando se elaboran los ítemes.

Segundo, confeccionar una lista de lo que hacen hombres y mujeres, requiere que esa gente ya esté ordenada en las categorías *hombres* y *mujeres*. Esto, como Suzanne Kessler y Wendy McKenna mostraron en su estudio etnometodológico clásico de investigación de género, es inevitablemente un proceso de atribución social en el que se usan las tipologías de género de sentido común. El procedimiento *positivista* descansa así en las propias tipificaciones que supuestamente están en investigación en la pesquisa de género.

Tercero, definir la masculinidad como lo que-los-hombres-empíricamente-son, es tener en mente el uso por el cual llamamos a algunas mujeres masculinas y a algunos hombres femeninos, o a algunas acciones o actitudes masculinas o femeninas, sin considerar a quienes las realizan. Este no es un uso trivial de los términos. Es crucial, por ejemplo, para el pensamiento psicoanalítico sobre las contradicciones dentro de la personalidad.

Sin duda, este uso es fundamental para el análisis del género. Si hablamos sólo de diferencias entre los hombres y las mujeres como grupo, no requeriríamos en absoluto los términos masculino y femenino. Podríamos hablar sólo de hombres y mujeres, o varón y hembra. Los términos masculino y femenino apuntan más allá de las diferencias de sexo sobre cómo los hombres difieren entre ellos, y las mujeres entre ellas, en materia de género.⁴

Las definiciones *normativas* reconocen estas diferencias y ofrecen un modelo: la masculinidad es lo que los hombres debieran ser. Esta definición se encuentra a menudo en los estudios sobre medios de comunicación, en discusiones sobre personajes tales como John Wayne, o de géneros cinematográficos como las películas policiales o *thriller*. La teoría de roles sexuales trata la masculinidad precisamente

3. La lógica profundamente confusa de las escalas M/F fue desnudada en el ensayo clásico de Constantinople, 1973. El positivismo etnográfico sobre la masculinidad llega al nadir en Gilmore, 1990, quien oscila entre la teoría normativa y la práctica positivista.
4. Kessler y McKenna (1978) desarrollan una discusión importante sobre la “primacía del atributo de género”. Para un planteamiento iluminador sobre las mujeres masculinas, ver Devor, 1980.

como una norma social para la conducta de los hombres. En la práctica, los textos sobre rol sexual masculino a menudo mezclan definiciones normativas con definiciones esencialistas, como ocurre en el registro de Robert Brannon sobre "el cianotipo (*blueprint*) de masculinidad de nuestra cultura": No Sissy Stuff (Nada con asuntos de mujeres), The Big Wheel (Sea el timón principal), The Sturdy Oak (Sea fuerte como un roble) y Give 'em Hell (Mándelos al infierno). (Easthope, 1986; Brannon, 1976)

Las definiciones normativas permiten que diferentes hombres se acerquen en diversos grados a las normas. Pero esto pronto produce paradojas, algunas de las cuales fueron reconocidas en los primeros escritos de la *Liberación de los Hombres*. Pocos hombres realmente se adecúan al "cianotipo" o despliegan el tipo de rudeza e independencia actuada por Wayne, Bogart o Eastwood. ¿Qué es *normativo* en relación a una norma que difícilmente alguien cumple? ¿Vamos a decir que la mayoría de hombres es no-masculino? ¿Cómo calificamos la rudeza necesaria para resistir la norma de rudeza, o el heroísmo necesario para expresarse como *gay*?

Una dificultad más sutil radica en el hecho que una definición puramente normativa no entrega un asidero sobre la masculinidad al nivel de la personalidad. Joseph Pleck señaló correctamente la asunción insostenible de una correspondencia entre rol e identidad. Pienso que esta es la razón por la que muchos teóricos de los roles sexuales a menudo derivan hacia el esencialismo.

Los enfoques *semióticos* abandonan el nivel de la personalidad y definen la masculinidad mediante un sistema de diferencia simbólica en que se contrastan los lugares masculino y femenino. Masculinidad es, en efecto, definida como no-femineidad.

Este enfoque sigue la fórmula de la lingüística estructural, donde los elementos del discurso son definidos por sus diferencias entre sí. Se ha usado este enfoque extensamente en los análisis culturales feminista y postestructuralista de género, y en el psicoanálisis y los estudios de simbolismo lacanianos. Ello resulta más productivo que un contraste abstracto de masculinidad y femineidad, del tipo encontrado en las escalas M/F. En la oposición semiótica de masculinidad y femineidad, la masculinidad es el término inadvertido, el lugar de autoridad simbólica. El falo es la propiedad significativa y la femineidad es simbólicamente definida por la carencia.

Esta definición de masculinidad ha sido muy efectiva en el análisis cultural. Escapa de la arbitrariedad del esencialismo, y de las paradojas de las definiciones positivistas y normativas. Sin embargo, está limitada en su visión, a menos que se asuma, como lo hacen los teóricos postmodernistas, que ese discurso es todo lo que podemos decir al respecto en el análisis social. Para abarcar la amplia gama de tópicos acerca de la masculinidad, requerimos también de otras formas de expresar las relaciones: lugares con correspondencia de género en la producción y en el consumo, lugares en instituciones y en ambientes naturales, lugares en las luchas sociales y militares.⁵

5. Un enfoque semiótico estricto en la literatura sobre la masculinidad no es común; este enfoque se encuentra, en la mayoría de los casos, en tratados de género más generales. Sin embargo, Saco (1992) ofrece una defensa muy clara del enfoque, y su potencial se muestra en la colección donde aparece su ensayo, Craig, 1992.

Lo que se puede generalizar es el principio de conexión. La idea que un símbolo puede ser entendido sólo dentro de un sistema conectado de símbolos se aplica igualmente bien en otras esferas. Ninguna masculinidad surge, excepto en un sistema de relaciones de género.

En lugar de intentar definir la masculinidad como un objeto (un carácter de tipo natural, una conducta promedio, una norma), necesitamos centrarnos en los procesos y relaciones por medio de los cuales los hombres y mujeres llevan vidas imbuidas en el género. La masculinidad, si se puede definir brevemente, es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de estas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura.

EL GÉNERO COMO UNA ESTRUCTURA DE PRÁCTICA SOCIAL

El género es una forma de ordenamiento de la práctica social. En los procesos de género, la vida cotidiana está organizada en torno al escenario reproductivo, definido por las estructuras corporales y por los procesos de reproducción humana. Este escenario incluye el despertar sexual y la relación sexual, el parto y el cuidado del niño, las diferencias y similitudes sexuales corporales.

Yo denomino a esto un "escenario reproductivo" y no una "base biológica" para enfatizar que nos estamos refiriendo a un proceso histórico que involucra el cuerpo, y no a un conjunto fijo de determinantes biológicas. El género es una práctica social que constantemente se refiere a los cuerpos y a lo que los cuerpos hacen, pero no es una práctica social reducida al cuerpo. Sin duda el reduccionismo presenta el reverso exacto de la situación real. El género existe precisamente en la medida que la biología *no* determina lo social. Marca uno de esos puntos de transición donde el proceso histórico reemplaza la evolución biológica como la forma de cambio. El género es un escándalo, un ultraje, desde el punto de vista del esencialismo. Los sociobiólogos tratan constantemente de abolirlo, probando que los arreglos sociales humanos son un reflejo de imperativos evolutivos.

La práctica social es creadora e inventiva, pero no autónoma. Responde a situaciones particulares y se genera dentro de estructuras definidas de relaciones sociales. Las relaciones de género, las relaciones entre personas y grupos organizados en el escenario reproductivo, forman una de las estructuras principales de todas las sociedades documentadas.

La práctica que se relaciona con esta estructura, generada al atarse personas y grupos con sus situaciones históricas, no consiste en actos aislados. Las acciones se configuran en unidades mayores, y cuando hablamos de masculinidad y femineidad estamos nombrando configuraciones de prácticas de género.

Configuración es quizás un término demasiado estático. Lo importante es el *proceso* de configurar prácticas (Jean-Paul Sartre habla en *Search for a Method* de la "unificación de los medios en acción"). Al adoptar una visión dinámica de la organi-

zación de la práctica, llegamos a una comprensión de la masculinidad y de la femineidad como *proyectos de género*. Estos son procesos de configuración de la práctica a través del tiempo, que transforman sus puntos de partida en las estructuras de género.

Encontramos la configuración genérica de la práctica en cualquier forma que dividamos el mundo social y en cualquiera unidad de análisis que seleccionemos. La más conocida es la vida individual, base de las nociones del sentido común de masculinidad y femineidad. La configuración de la práctica es aquí lo que los psicólogos han llamado tradicionalmente "personalidad" o "carácter".

Tal enfoque es responsable de exagerar la coherencia de la práctica que se puede alcanzar en cualquier lugar. No es sorprendente por lo tanto que el psicoanálisis, que originalmente enfatizaba la contradicción, derivara hacia el concepto de identidad. Los críticos post-estructuralistas de la psicología, tales como Wendy Hollway, han puesto énfasis en el hecho que las identidades de género se fracturan y cambian porque múltiples discursos intersectan cualquier vida individual (Hollway, 1984). Este argumento destaca otro plano: el discurso, la ideología o la cultura. En este caso el género se organiza en prácticas simbólicas que pueden permanecer por más tiempo que la vida individual (la construcción de masculinidades heroicas en la épica; la construcción de *disforias de género* o las *perversiones* en la teoría médica).

Por otra parte, la ciencia social ha llegado a reconocer un tercer plano de configuración de género en instituciones tales como el Estado, el lugar de trabajo y la escuela. Muchos hallan difícil de aceptar que las instituciones estén sustantivamente provistas de género, no sólo metafóricamente. Esto es, sin embargo, un punto clave.

El Estado, por ejemplo, es una institución masculina. Decir esto no significa que las personalidades de los ejecutivos varones de algún modo se filtren y dañen la institución. Es decir algo mucho más fuerte: que las prácticas organizacionales del Estado están estructuradas en relación al escenario reproductivo. La aplastante mayoría de los cargos de responsabilidad son ejercidos por hombres porque existe una configuración de género en la contratación y promoción, en la división interna del trabajo y en los sistemas de control, en la formulación de políticas, en las rutinas prácticas, y en las maneras de movilizar el placer y el consentimiento (Franzway et al. 1989; Grant y Tancred, 1992).

La estructuración genérica de la práctica no tiene nada que hacer con la reproducción en lo biológico. El nexa con el escenario reproductivo es social. Esto queda claro cuando se lo desafía. Un ejemplo es la lucha reciente dentro del Estado contra los homosexuales en el ejército, es decir, las reglas excluyen a soldados y marineros a causa del género de su opción sexual. En Estados Unidos, donde esta lucha ha sido más severa, los críticos argumentaron en términos de libertades civiles y eficacia militar, señalando que en efecto la opción sexual tiene poco que ver con la capacidad para matar. Los almirantes y generales defendieron el *statu quo* con una variedad de motivos espúreos. La razón no reconocida era la importancia cultural de una definición particular de masculinidad para mantener la frágil cohesión de las fuerzas armadas modernas.

Desde los trabajos de Juliet Mitchell y Gayle Rubin en los años 70 ha quedado claro que el género es una estructura internamente compleja, en que se superponen varias lógicas diferentes. Este es un hecho de gran importancia para el análisis de las masculinidades. Cualquier masculinidad, como una configuración de la práctica, se ubica simultáneamente en varias estructuras de relación, que pueden estar siguiendo diferentes trayectorias históricas. Por consiguiente, la masculinidad, así como la femineidad, siempre está asociada a contradicciones internas y rupturas históricas.

Requerimos un modelo de la estructura de género con, por lo menos, tres dimensiones, que diferencie relaciones de a) poder, b) producción y c) *cathexis* (vínculo emocional). Este es un modelo provisorio, pero da un asidero en los asuntos de la masculinidad.⁶

a) *Relaciones de poder*. El eje principal del poder en el sistema del género europeo/americano contemporáneo es la subordinación general de las mujeres y la dominación de los hombres—estructura que la Liberación de la Mujer denominó patriarcado. Esta estructura general existe a pesar de muchas reversiones locales (las mujeres jefas de hogar, las profesoras mujeres con estudiantes varones). Persiste a pesar de las resistencias de diversa índole que ahora articula el feminismo y que representan continuas dificultades para el poder patriarcal. Ellas definen un problema de legitimidad que tiene gran importancia para la política de la masculinidad.

b) *Relaciones de producción*. Las divisiones genéricas del trabajo son conocidas en la forma de asignación de tareas, alcanzando a veces detalles extremadamente finos. Se debe dar igual atención a las consecuencias económicas de la división genérica del trabajo, al dividendo acumulado para los hombres, resultante del reparto desigual de los productos del trabajo social. Esto se discute más a menudo en términos de discriminación salarial, pero se debe considerar también el carácter de género del capital. Una economía capitalista que trabaja mediante una división por género del trabajo, es, necesariamente, un proceso de acumulación de género. De esta forma, no es un accidente estadístico, sino parte de la construcción social de la masculinidad, que sean hombres y no mujeres quienes controlan las principales corporaciones y las grandes fortunas privadas. Poco creíble como suena, la acumulación de la riqueza ha llegado a estar firmemente unida al terreno reproductivo, mediante las relaciones sociales de género.⁷

c) *Cathexis*. El deseo sexual es visto como natural tan a menudo, que normalmente se lo excluye de la teoría social. No obstante, cuando consideramos el deseo en términos freudianos, como energía emocional ligada a un objeto, su carácter genérico es claro. Esto es válido tanto para el deseo heterosexual como para el homosexual.

6. Mitchell, 1971; Rubin, 1975. El modelo de tres partes queda aclarado en Connell, 1987.

7. Hunt, 1980. No obstante, la economía política feminista está progresando, y esas notas se basaron en Mies, 1986, Waring, 1988, Armstrong y Armstrong, 1990.

Las prácticas que dan forma y actualizan el deseo son así un aspecto del orden genérico. En este sentido, podemos formular interrogantes políticas acerca de las relaciones involucradas: si ellas son consensuales o coercitivas, si el placer es igualmente dado y recibido. En los análisis feministas de la sexualidad, éstas han llegado a ser agudas preguntas acerca de la conexión de la heterosexualidad con la posición de dominación social de los hombres.⁸

Dado que el género es una manera de estructurar la práctica social en general, no un tipo especial de práctica, está inevitablemente involucrado con otras estructuras sociales. Actualmente es común decir que el género *intersecta* —mejor dicho, interactúa— con la raza y la clase. Podemos agregar que constantemente interactúa con la nacionalidad o la posición en el orden mundial.

Este hecho también tiene fuertes implicaciones para el análisis de la masculinidad. Por ejemplo, las masculinidades de los hombres blancos se construyen no sólo respecto a mujeres blancas, sino también en relación a hombres negros. Hace más de una década Paul Hoch apuntó en *White Hero, Black Beast* a la permeabilidad del imaginario racial en los discursos occidentales sobre la masculinidad. Los miedos de los blancos por la violencia de los hombres negros tienen una larga historia en situaciones coloniales y post-coloniales. Los miedos de los negros por el terrorismo de los hombres blancos, fundados en la historia del colonialismo, tienen una base que se prolonga en el control de los hombres blancos de la policía, de las cortes y prisiones en las colonias. Los hombres afroamericanos están masivamente sobre-representados en las prisiones estadounidenses, tal como sucede con los hombres aborígenes en las prisiones australianas.

En forma similar, es imposible comprender el funcionamiento de las masculinidades de la clase trabajadora sin prestar importancia tanto a su clase como a sus políticas de género. Ello está claramente expuesto en obras históricas, tal como *Limited Livelihoods* de Sonya Rose, sobre la Inglaterra industrial del siglo diecinueve. Se construyó un ideal de virilidad y dignidad de la clase trabajadora como respuesta a las privaciones de clase y a las estrategias paternalistas de gestión, mientras mediante las mismas acciones se definía contra las mujeres trabajadoras. La estrategia del “salario familiar”, que deprimió por largo tiempo los salarios de las mujeres en las economías del siglo veinte, surgió de este contexto.⁹

Para entender el género, entonces, debemos ir constantemente más allá del propio género. Lo mismo se aplica a la inversa. No podemos entender ni la clase, ni la raza o la desigualdad global sin considerar constantemente el género. Las relaciones de género son un componente principal de la estructura social considerada como un todo, y las políticas de género se ubican entre las determinantes principales de nuestro destino colectivo.

8. Algunos de los mejores escritos acerca de las políticas de heterosexualidad vienen de Canadá: Valverde, 1985, Buchbinder et al, 1987. El enfoque conceptual aquí es desarrollado en Connell y Dowsett, 1992.

9. Rose, 1992, especialmente el cap. 6.

RELACIONES ENTRE MASCULINIDADES: HEGEMONÍA, SUBORDINACIÓN, COMPLICIDAD Y MARGINACIÓN

Con la creciente aceptación del efecto combinado entre género, raza y clase, ha llegado a ser común reconocer múltiples masculinidades: negro y blanco, clase trabajadora y clase media. Esto es bienvenido, pero arriesga otro tipo de simplificación exagerada. Es fácil, en este marco, pensar que hay *una* masculinidad negra o *una* masculinidad de clase trabajadora.

Reconocer más de un tipo de masculinidad es sólo un primer paso. Tenemos que examinar las relaciones entre ellas. Más aún, tenemos que separar el contexto de la clase y la raza y escrutar las relaciones de género que operan dentro de ellas. Hay hombres *gay* negros y obreros de fábrica afeminados, así como violadores de clase media y *travestis* burgueses.

Es preciso considerar las relaciones de género entre los hombres para mantener la dinámica del análisis, para prevenir que el reconocimiento de las múltiples masculinidades colapse en una tipología de caracteres, como sucedió con Fromm y la investigación de la *Personalidad Autoritaria*. La *masculinidad hegemónica* no es un tipo de carácter fijo, el mismo siempre y en todas partes. Es, más bien, la masculinidad que ocupa la posición hegemónica en un modelo dado de relaciones de género, una posición siempre disputable.

El énfasis en las relaciones también da una ventaja de realismo. Reconocer múltiples masculinidades, sobre todo en una cultura individualista como la de Estados Unidos, conlleva el riesgo de tomarlas por estilos de vida alternativos, una materia de opción del consumidor. Un enfoque relacional hace más fácil reconocer las difíciles compulsiones bajo las cuales se forman las configuraciones de género, la amargura así como el placer en la experiencia de género.

Con estos lineamientos generales vamos a considerar las prácticas y relaciones que construyen los principales patrones de masculinidad imperantes actualmente en occidente.

HEGEMONÍA

El concepto de hegemonía, derivado del análisis de Antonio Gramsci de las relaciones de clases, se refiere a la dinámica cultural por la cual un grupo exige y sostiene una posición de liderazgo en la vida social. En cualquier tiempo dado, se exalta culturalmente una forma de masculinidad en lugar de otras. La masculinidad hegemónica se puede definir como la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres.¹⁰

10. Yo enfatizaría el carácter dinámico del concepto de hegemonía de Gramsci, que no es la teoría funcionalista de la reproducción cultural a menudo descrita. Gramsci siempre tenía en mente una lucha social por el liderazgo en el cambio social.

Esto no significa que los portadores más visibles de la masculinidad hegemónica sean siempre las personas más poderosas. Ellos pueden ser ejemplares tales como actores de películas, o incluso figuras de fantasía, tales como un personaje del cine. Los poseedores individuales de poder institucional o de gran riqueza pueden estar lejos del modelo hegemónico en sus vidas personales.

No obstante, la hegemonía es probable que se establezca sólo si hay alguna correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional, colectivo si no individual. Así, los niveles más altos del mundo empresarial, militar y gubernamental entregan un despliegue *corporativo* bastante convincente de masculinidad, todavía muy poco cuestionado por las mujeres feministas o por los hombres disidentes. El recurso exitoso a la autoridad, más que a la violencia directa, es la marca de la hegemonía (aunque la violencia a menudo subyace o sostiene a la autoridad).

Enfatizo que la masculinidad hegemónica encarna una *estrategia corrientemente aceptada*. Cuando cambien las condiciones de resistencia del patriarcado, estarán corroídas las bases para el dominio de una masculinidad particular. Grupos nuevos pueden cuestionar las viejas soluciones y construir una nueva hegemonía. La dominación de *cualquier* grupo de hombres puede ser desafiada por las mujeres. Entonces, la hegemonía es una relación históricamente móvil. Su flujo y reflujo constituyen elementos importantes del cuadro sobre la masculinidad que propongo.

SUBORDINACIÓN

La hegemonía se refiere a la dominación cultural en la sociedad como un todo. Dentro de ese contexto general hay relaciones de género específicas de dominación y subordinación entre grupos de hombres.

El caso más importante en la sociedad europea/americana contemporánea es la dominación de los hombres heterosexuales y la subordinación de los hombres homosexuales. Esto es mucho más que una estigmatización cultural de la homosexualidad o de la identidad *gay*. Los hombres *gay* están subordinados a los hombres heterosexuales por un conjunto de prácticas cuasi materiales.

Estas prácticas fueron enumeradas en los primeros textos de la Liberación Gay, tales como la obra de Dennis Altman *Homosexual: Oppression and Liberation*. Ellas han sido documentadas extensamente en estudios tales como el informe *Discrimination and Homosexuality* elaborado por el Consejo Anti-Discriminación del New South Wales, en 1982. No obstante, dichas experiencias son aún materia de vivencia cotidiana para los hombres homosexuales. Ellas incluyen exclusión política y cultural, abuso cultural, violencia legal (encarcelamiento por la legislación imperante sobre sodomía), violencia callejera (que va desde la intimidación al asesinato), discriminación económica y boicots personales.

La opresión ubica las masculinidades homosexuales en la parte más baja de una jerarquía de género entre los hombres. La homosexualidad, en la ideología patriarcal, es la bodega de todo lo que es simbólicamente expelido de la masculinidad hegemónica, con asuntos que oscilan desde un gusto fastidioso por la decoración hasta el placer

receptivo anal. Por lo tanto, desde el punto de vista de la masculinidad hegemónica, la homosexualidad se asimila fácilmente a la femineidad. Y por ello —de acuerdo al punto de vista de algunos teóricos homosexuales— la ferocidad de los ataques homofóbicos.

La masculinidad *gay* es la masculinidad subordinada más evidente, pero no la única. Algunos hombres y muchachos heterosexuales también son expulsados del círculo de legitimidad. El proceso está marcado por un rico vocabulario denigrante: enclenque, pavo, mariquita, cobarde, amanerado, ano acaramelado, bollito de crema, hijito de la mamá, oreja perforada, ganso, floripondio, entre muchos otros. Aquí también resulta obvia la confusión simbólica con la femineidad.

COMPLICIDAD

Las definiciones normativas de masculinidad, como lo he destacado, enfrentan el problema de que no muchos hombres realmente cumplen dichos modelos normativos. Este punto se relaciona con la masculinidad hegemónica. El número de hombres que rigurosamente practica los patrones hegemónicos en su totalidad, pareciera ser bastante reducido. No obstante, la mayoría de los varones gana por hegemonía, ya que ésta se beneficia con el dividendo patriarcal, aquella ventaja que obtienen los hombres en general de la subordinación de las mujeres.

Como he señalado anteriormente, los registros de masculinidad se han preocupado por los síndromes y tipos, pero no por las cifras. No obstante, al pensar sobre las dinámicas de la sociedad como un todo, las cifras sí importan. La política sexual es política de masas, y el pensamiento estratégico necesita preocuparse por dónde están las mayorías. Si un gran número de hombres tiene alguna conexión con el proyecto hegemónico, pero no encarna la masculinidad hegemónica, requerimos de una manera de teorizar su situación específica.

Esto se puede hacer al reconocer otra relación entre grupos de hombres, la relación de complicidad con el proyecto hegemónico. Las masculinidades construidas en formas que permiten realizar el dividendo patriarcal, sin las tensiones o riesgos de ser la primera línea del patriarcado, son cómplices en este sentido.

Es tentador tratarlos simplemente como versiones pusilánimes de la masculinidad hegemónica —la diferencia que se observa entre los hombres que avivan los encuentros de fútbol en su televisor y aquéllos que salen al barro y se atacan entre sí. Pero, a menudo existe algo más cuidadosamente elaborado que eso. El matrimonio, la paternidad y la vida comunitaria, con frecuencia involucran importantes compromisos con mujeres, más que dominación descarnada o un despliegue brutal de autoridad.¹¹ La gran mayoría de los hombres que obtiene el dividendo patriarcal también respeta a sus esposas y madres, y nunca son violentos con las mujeres; ellos hacen su parte en los quehaceres domésticos, traen al hogar el sustento familiar, y pueden

11. Ver, por ejemplo, las familias blancas de Estados Unidos descritas por Rubin, 1976.

convencerse fácilmente de que las feministas deben ser extremistas que queman sus sostenes.

MARGINACIÓN

La hegemonía, la subordinación y la complicidad, como acabamos de definir las, son relaciones internas al orden de género. La interrelación del género con otras estructuras, tales como la clase y la raza, crea relaciones más amplias entre las masculinidades.

Las relaciones de raza pueden también convertirse en una parte integral de la dinámica entre las masculinidades. En un contexto de supremacía blanca, las masculinidades negras juegan roles simbólicos para la construcción blanca de género. Por ejemplo, las estrellas negras deportivas llegan a ser ejemplares de rudeza masculina, mientras la figura de fantasía de los violadores negros desempeña un rol importante en la política sexual entre los blancos, un papel muy explotado por los políticos de derecha en Estados Unidos. Contrariamente, la masculinidad hegemónica entre los blancos sostiene la opresión institucional y el terror físico que ha enmarcado la conformación de las masculinidades en las comunidades negras.

Las elaboraciones de Robert Staples sobre el colonialismo interno en *Black Masculinity* muestran al mismo tiempo el efecto de las relaciones de clase y raza. Tal como él argumenta, el nivel de violencia entre los hombres negros en Estados Unidos sólo puede ser entendido mediante la cambiante posición de la fuerza de trabajo negra en el capitalismo americano y por los medios violentos utilizados para controlarla. El desempleo masivo y la pobreza urbana interactúan poderosamente hoy día con el racismo institucional en la conformación de la masculinidad negra.¹²

Aunque el término "marginación" no es el ideal, no puedo utilizar uno mejor para referirme a las relaciones entre las masculinidades en las clases dominante y subordinada o en los grupos étnicos. La marginación es siempre relativa a una *autorización* de la masculinidad hegemónica del grupo dominante. Así, en Estados Unidos, algunos atletas negros pueden ser ejemplares para la masculinidad hegemónica. Pero la fama y la riqueza de estrellas individuales no tiene un efecto de chorreo y no brinda autoridad social a los hombres negros en general.

La relación de marginación y autorización puede existir también entre masculinidades subordinadas. Un ejemplo destacado es el arresto y declaración de culpabilidad de Oscar Wilde, uno de los primeros hombres atrapados en la red de la legislación antihomosexual moderna. Se detuvo a Wilde a causa de sus conexiones con jóvenes homosexuales de clase trabajadora, una práctica no cuestionada hasta que su batalla legal con el adinerado aristócrata Marqués de Queensberry, lo hizo vulnerable (Ellmann, 1987).

12. Staples, 1982. La literatura más reciente en Estados Unidos sobre la masculinidad negra, por ejemplo, Majors y Gordon, 1994, se ha retirado de un modo preocupante del análisis estructural de Staples hacia la teoría del rol sexual; favoreciendo —no sorprendentemente— la estrategia política de programas de consejería para resocializar a la juventud negra.

Estos dos tipos de relación —hegemonía, dominación/subordinación y complicidad por un lado, y marginación/autorización, por otro lado— entregan un marco en el cual podemos analizar masculinidades específicas. Yo pongo énfasis en que términos tales como la "masculinidad hegemónica" y "las masculinidades marginadas", denominan no tipos de carácter fijos sino configuraciones de práctica generadas en situaciones particulares, en una estructura cambiante de relaciones. Cualquier teoría de la masculinidad que tenga valor debe dar cuenta de este proceso de cambio.

DINÁMICAS HISTÓRICAS, VIOLENCIA Y TENDENCIAS DE LA CRISIS

Reconocer al género como un patrón social nos exige verlo como un producto de la historia y también como un *productor* de historia. Anteriormente definí la práctica de género como dirigida hacia lo formativo, como constituyendo realidad, y ello es crucial en la idea de que la realidad social es dinámica en el tiempo. Habitualmente pensamos en lo social como menos real que lo biológico, lo que cambia como menos real que lo que permanece. Pero hay una realidad colosal para la historia. Es precisamente la modalidad de la vida humana lo que nos define como humanos. Ninguna otra especie produce y vive en la historia, reemplazando la evolución orgánica con determinantes del cambio radicalmente nuevas.

Reconocer la masculinidad y la femineidad como históricas, no es sugerir que ellas sean débiles o triviales. Es colocarlas firmemente en el mundo de la acción social. Y ello sugiere una serie de preguntas sobre su historicidad.

Las estructuras de relaciones de género se forman y transforman en el tiempo. Ha sido común en la escritura histórica ver este cambio como venido desde fuera del género —muy a menudo, desde la tecnología o de las dinámicas de clase. Pero se genera cambio también desde dentro de las relaciones de género. La dinámica es tan antigua como las relaciones de género. No obstante, ha llegado a estar más claramente definida en los últimos dos siglos con el surgimiento de una política pública de género y sexualidad.

Con el movimiento sufragista de mujeres y el primitivo movimiento homófilo, se hizo visible el conflicto de intereses basado en las relaciones de género. Los intereses se forman en toda estructura de desigualdad, lo cual necesariamente define grupos que ganarán y perderán diferentemente por sostener o por cambiar la estructura. Un sistema de género donde los hombres dominan a las mujeres no puede dejar de constituir a los hombres como un grupo interesado en la conservación, y a las mujeres como un grupo interesado en el cambio. Este es un hecho estructural, independiente de si los hombres como individuos, aman u odian a las mujeres, o creen en la igualdad o en el servilismo, e independientemente de si las mujeres persiguen actualmente el cambio.

Hablar de un dividendo patriarcal es relevar exactamente esta pregunta de interés crucial. Los hombres obtienen un dividendo del patriarcado en términos de honor, prestigio y del derecho a mandar. También ganan un dividendo material, como se

mostró anteriormente. Es mucho más probable que los hombres controlen una mayor cantidad de capital como jefes ejecutivos de una gran corporación, o como dueños directos. Es más factible que los hombres tengan el poder del Estado. Así por ejemplo, los hombres tienen diez veces más probabilidad que las mujeres de tener cargos como miembros del parlamento (promedio considerando todos los países del mundo).¹³

Dado estos hechos, la *guerra de los sexos* no es una broma. Las luchas sociales son resultado de grandes inequidades. De esta forma, las políticas de masculinidad no se pueden preocupar sólo de interrogantes sobre la vida personal y la identidad. Deben preocuparse también de asuntos de justicia social.

Una estructura de desigualdad a esta escala, que involucra un despojo masivo de recursos sociales, es difícil imaginarla sin violencia. El género dominante es, abrumadoramente, el que sostiene y usa los medios de violencia. Los hombres están armados muchísimo más a menudo que las mujeres. Incluso, bajo muchos regímenes de género se ha prohibido a las mujeres portar o usar armas (una regla que se aplica igual, sorprendentemente aún dentro de los ejércitos). Definiciones patriarcales de femineidad (dependencia, temor) sumadas a un desarme cultural, que puede ser realmente tan efectivo como el de tipo físico. Frecuentemente, en casos de violencia doméstica se revela que las mujeres golpeadas son físicamente capaces de cuidarse a sí mismas, pero que han aceptado las definiciones que los abusadores entregan sobre ellas como seres incompetentes y desvalidos.¹⁴

Dos patrones de violencia se derivan de esta situación. Primero, muchos miembros del grupo privilegiado usan la violencia para sostener su dominación. La intimidación a las mujeres se produce desde el silbido de admiración en la calle, al acoso en la oficina, a la violación y al ataque doméstico, llegando hasta el asesinato por el dueño patriarcal de la mujer, como en algunos casos de maridos separados. Los ataques físicos se acompañan normalmente de abuso verbal. La mayoría de los hombres no ataca o acosa a las mujeres; pero los que lo hacen, difícilmente piensan que ellos son desquiciados. Muy por el contrario, en general sienten que están completamente justificados, que están ejerciendo un derecho. Se sienten autorizados por una ideología de supremacía.

Segundo, la violencia llega a ser importante en la política de género entre los hombres. La mayoría de los episodios de violencia mayor (considerando los combates militares, homicidios y asaltos armados) son transacciones entre hombres. Se usa el terror como un medio de establecer las fronteras y de hacer exclusiones, por ejemplo, en la violencia heterosexual contra hombres homosexuales. La violencia puede llegar a ser una manera de exigir o afirmar la masculinidad en luchas de grupo. Este es un proceso explosivo cuando un grupo oprimido logra los medios de violencia

—como se testimonia en los niveles de violencia entre los hombres negros, contemporáneamente, en Sudáfrica y en Estados Unidos. La violencia de las bandas juveniles en ciertos sectores de las ciudades es un ejemplo notable de la afirmación de masculinidades marginadas contra otros hombres, que continúa con la afirmación de la masculinidad en la violencia sexual contra las mujeres.¹⁵

La violencia forma parte de un sistema de dominación, pero es al mismo tiempo una medida de su imperfección. Una jerarquía completamente legítima tendría menos necesidad de intimidar. La escala de violencia contemporánea apunta a las tendencias de crisis (utilizando un término de Jürgen Habermas) en el orden de género moderno.

El concepto de tendencias de crisis requiere ser distinguido del sentido coloquial en que las personas hablan de una *crisis de la masculinidad*. Por el hecho de ser un término teórico *crisis* presupone un sistema coherente de algún tipo, el cual se destruye o se restaura como resultado de la crisis. La masculinidad, como la discusión hasta ahora lo ha mostrado, no es un sistema en ese sentido. Es, más bien, una configuración de práctica *dentro* de un sistema de relaciones de género. No podemos hablar lógicamente de la crisis de una configuración; más bien podemos hablar de su ruptura o de su transformación. Podemos, sin embargo, hablar de la crisis de un orden de género como un todo, y de su tendencia hacia la crisis.¹⁶

Tales tendencias de crisis siempre implicarán masculinidades, aunque no necesariamente su ruptura. Las tendencias de crisis pueden, por ejemplo, provocar intentos de restaurar una masculinidad dominante.¹⁷

Para entender la elaboración de masculinidades contemporáneas, entonces, necesitamos trazar las tendencias de crisis del orden de género. ¡Esta no es una tarea liviana! Pero es posible encontrar una salida, usando como marco las tres estructuras de relaciones de género definidas anteriormente.

Las *relaciones de poder* muestran las evidencias más visibles de las tendencias de crisis: un histórico colapso de la legitimidad del poder patriarcal, y un movimiento global por la emancipación de las mujeres. Esto es alimentado por una contradicción subyacente entre la desigualdad de mujeres y hombres, por un lado, y por las lógicas universalizantes de las estructuras del Estado moderno y de las relaciones del mercado, por otro.

La incapacidad de las instituciones de la sociedad civil, particularmente la familia, para resolver esta tensión provoca una acción estatal amplia, pero incoherente (desde la legislación de la familia a la política de población) la cual por sí misma se convierte en foco de la turbulencia política. Las masculinidades se vuelven a configurar alrededor de esta tendencia de crisis, mediante el conflicto por las estrategias

13. Para modelos de riqueza, ver el estudio de millonarios de Estados Unidos de la revista *Forbes*, 19 de octubre de 1992. Acerca de los parlamentos, ver el estudio de 1993 por la Unión Inter-Parlamentaria publicado en *San Francisco Chronicle*, del 12 de septiembre de 1993, y el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas 1992:145.

14. Esta discusión se extrae de Russell, 1982, Connell, 1985, Ptacek, 1988, Smith, 1989.

15. Messerschmidt, 1993:105-17.

16. Para el concepto general de tendencias de crisis, ver Habermas, 1976, O'Connor, 1987; por su relevancia para el género. Connell, 1987:158-63.

17. Ver Kimmel, 1987; Theweleit, 1987; Gibson, 1994.

de legitimación, y a través de respuestas divergentes de los hombres hacia el feminismo. Mientras la tensión lleva a unos hombres a los cultos de la masculinidad, conduce a otros a apoyar las reformas feministas.¹⁸

Las *relaciones de producción* han sido también el escenario de cambios institucionales masivos. Los más notables son el vasto crecimiento en la posguerra del empleo de mujeres casadas en los países ricos, y la mayor incorporación aún de la mano de obra femenina en la economía monetaria en los países pobres.

Existe una contradicción básica entre la igual contribución a la producción de hombres y mujeres y la apropiación de género del trabajo social. El control patriarcal de la riqueza se sostiene por mecanismos de la herencia, los cuales, sin embargo, incorporan a algunas mujeres como propietarias. La turbulencia de este proceso de acumulación genérica crea una serie de tensiones y desigualdades en las oportunidades de los hombres para beneficiarse de él. Algunos, por ejemplo, están excluidos de sus beneficios debido a la cesantía; otros se aprovechan de sus conexiones con las nuevas tecnologías físicas o sociales.

Las *relaciones de catexis* han cambiado visiblemente con la estabilización de la sexualidad de lesbianas y gays, en cuanto alternativa pública dentro del orden heterosexual. Este cambio fue apoyado por la amplia demanda de las mujeres por el placer sexual y por el control sobre sus cuerpos, lo que ha afectado tanto la práctica heterosexual como la homosexual.

El orden patriarcal prohíbe ciertas formas de emoción, afecto y placer que la propia sociedad patriarcal produce. Surgen tensiones en torno a la desigualdad sexual y los derechos de los hombres en el matrimonio, en torno a la prohibición del afecto homosexual (dado que el patriarcado constantemente produce instituciones homosociales) y en torno a la amenaza al orden social simbolizado por las libertades sexuales.

Este boceto de tendencias de crisis es un apretado resumen sobre un asunto amplio, pero quizás basta para mostrar los cambios en las masculinidades, sobre su verdadera perspectiva. El telón de fondo es mucho más vasto que las imágenes de un rol sexual masculino moderno o de lo que implica la renovación de lo masculino profundo. Involucra la economía, el Estado y relaciones globales, así como los hogares y las relaciones personales.

Las profundas transformaciones ocurridas en las relaciones de género en el mundo, producen a su vez cambios ferozmente complejos en las condiciones de la práctica a la que deben adherir tanto hombres como mujeres. Nadie es un espectador inocente en este escenario de cambio. Estamos todos comprometidos en construir un mundo de relaciones de género. Cómo se hace, qué estrategias adoptan grupos diferentes, y con qué efectos son asuntos políticos. Los hombres, tanto como las mujeres, están encadenados a los modelos de género que han heredado. Además, los hombres pueden realizar opciones políticas para un mundo nuevo de relaciones de género. No

18. Una respuesta documentada con gran detalle por Kimmel y Mosmiller, 1992.

obstante, esas opciones se realizan siempre en circunstancias sociales concretas, lo cual limita lo que se puede intentar; y los resultados no son fácilmente controlables.

Entender un proceso histórico de esta profundidad y complejidad no es tarea para una teorización *a priori*. Requiere un estudio concreto; más exactamente, una gama de estudios que puedan iluminar la dinámica más amplia.

REFERENCIAS

- Altman, Dennis. 1972. *Homosexual: Oppression and Liberation*. Sydney: Angus & Robertson.
- Anti-Discrimination Board, New South Wales. 1982. *Discrimination and Homosexuality*. Sydney: Anti-Discrimination Board.
- Armstrong, Pat y Hugh Armstrong. 1990. *Theorizing Women's Work*. Toronto: Garamond Press.
- Bittman, Michael. 1991. *Juggling Time: How Australian Families Use Time*. Canberra: Commonwealth of Australia, Office of the Status of Women.
- Bloch, Ruth H. 1978. Untangling the Roots of Modern Sex Roles: A Survey of Four Centuries of Change. *Signs* 4: 237-52.
- Brannon, Robert. 1976. The Male Sex Role: Our Culture's Blueprint of Manhood, and What it's Done for us Lately. Pp. 1-45 en: *The Forty-Nine Percent Majority: The Male Sex Role*, ed. Deborah S. David and Robert Brannon. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Buchbinder, Howard, Varda Burstyn, Dinah Forbes y Mercedes Steedman. 1987. *Who's On Top? The Politics of Heterosexuality*. Toronto: Garamond Press.
- Connell, R. W. 1985. Masculinity, Violence and War. Pp. 4-10 en: *War/Masculinity*, ed. Paul Patton y Ross Poole. Sydney: Intervention.
- _____. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R. W., M. Davis y G. W. Dowsett. 1993. A Bastard of a Life: Homosexual Desire and Practice Among Men in Working-Class Milieux. *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 29: 112-35.
- Connell, R. W. y G. W. Dowsett, eds. 1992. *Rethinking Sex: Social Theory and Sexuality Research*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Constantinople, Anne. 1973. Masculinity-Femininity: An Exception to a Famous Dictum? *Psychological Bulletin* 80: 389-407.
- Craig, Steve, ed. 1992. *Men, Masculinity and the Media*. Newbury Park, CA: Sage.
- Devor, Holly. 1989. *Gender Blending: Confronting the Limits of Duality*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Easthope, Anthony. 1986. *What a Man's Gotta Do: The Masculine Myth in Popular Culture*. London: Paladin.
- Ellmann, Richard. 1987. *Oscar Wilde*. London: Hamish Hamilton.
- Franzway, Suzanne, Dianne Court y R. W. Connell. 1989. *Staking a Claim: Feminism, Bureaucracy and the State*. Sydney: Allen & Unwin; Cambridge: Polity Press.
- Fromm, Erich. 1942. *The Fear of Freedom*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gibson, James William. 1994. *Warrior Dreams: Paramilitary Culture in Post-Vietnam America*. New York: Hill & Wang.
- Gilmore, David D. 1990. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven: Yale University Press.
- Grant, Judith y Peta Tancred. 1992. Feminist Perspective on State Bureaucracy. Pp. 112-28 en: *Gendering Organizational Analysis*, ed. Albert J. Mills y Peta Tancred. Newbury Park, CA: Sage.

- Habermas, Jürgen. 1976. *Legitimation Crisis*. London: Heinemann.
- Hoch, Paul. 1979. *White Hero, Black Beast: Racism, Sexism and the Mask of Masculinity*. London: Pluto Press.
- Hollway, Wendy. 1984. Gender Difference and the Production of Subjectivity. Pp. 227-63 en: *Changing the Subject*, ed. J. Henriques et al. London: Methuen.
- Hunt, Pauline. 1980. *Gender and Class Consciousness*. London: Macmillan.
- Kessler, Suzanne J. y Wendy McKenna. 1978. *Gender: An Ethnomethodological Approach*. New York: Wiley.
- Kimmel, Michael S. 1987. Rethinking 'Masculinity': New Direction in Research. Pp.9-24 en: *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*, ed. Michael S. Kimmel. Newbury Park, CA: Sage.
- Kimmel, Michael S. y Thomas E. Mosmiller, eds. 1992. *Against the Tide: Pro-Feminist Men in the United States, 1776-1990, a Documentary History*. Boston: Beacon Press.
- Majors, Richard G. y Jacob U. Gordon. 1994. *The American Black Male: His Present Status and his Future*. Chicago: Nelson Hall.
- Messerschmidt, James W. 1993. *Masculinities and Crime: Critique and Reconceptualization of Theory*. Lanhan, MD: Rowman & Littlefield.
- Mies, Maria. 1986. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Mitchell, Juliet. 1975. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage.
- O'Connor, James. 1987. *The Meaning of Crisis: A Theoretical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Pleck, Joseph H. 1976. The Male Sex Role: Definitions, Problems, and Sources of Change. *Journal of Social Issues* 32: 155-64.
- Ptacek, James. 1988. Why do Men Batter their Wives? Pp. 133-57 en: *Feminist Perspectives on Wife Abuse*, ed. Kersti Yllo y Michele Bograd. Newbury Park, CA: Sage.
- Rose, Sonya O. 1992. *Limited Livelihoods: Gender and Class in Nineteenth-Century England*. Berkeley: University of California Press.
- Rubin, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. Pp. 157-210 en: *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press.
- Rubin, Lillian B. 1976. *Worlds of Pain: Life in the Working-Class Family*. New York: Basic Books.
- Russell, Diana E. H. 1982. *Rape in Marriage*. New York: Macmillan.
- Saco, Diana. 1992. Masculinity as Signs: Poststructuralist Feminist Approaches to the Study of Gender. Pp. 23-39 en: *Men, Masculinity and the Media*, ed. Steve Craig. Newbury Park, CA: Sage.
- Sartre, Jean Paul. 1968 [1960]: *Search for a Method*. New York: Vintage.
- Smith, Joan. 1989. *Misogynies*. London: Faber & Faber.
- Staples, Robert. 1982. *Black Masculinity: The Black Male's Role in American Society*. San Francisco: Black Scholar Press.
- Theweleit, Klaus. 1987. *Male Fantasies*. Cambridge: Polity Press.
- Tiger, Lionel. 1969. *Men in Groups*. New York: Random House.
- United Nations Development Programme. 1992. *Human Development Report*. New York: Oxford University Press.
- Valverde, Mariana. 1985. *Sex, Power and Pleasure*. Toronto: Women's Press.
- Waring, Marilyn. 1988. *Counting for Nothing: What Men Value and What Women are Worth*. Wellington: Allen & Unwin and Port Nicholson Press.
- Wotherspoon, Gary. 1991. *City of the Plain: History of a Gay Sub-Culture*. Sydney: Hale & Iremonger.

HOMOFOBIA, TEMOR, VERGÜENZA Y SILENCIO EN LA IDENTIDAD MASCULINA*

MICHAEL S. KIMMEL

"Es divertido" (dijo la esposa de Curley): "Si yo engancha un hombre y él está solo, me llevo bien con él. Pero basta que se junten dos tipos y ustedes no podrán hablar. Absolutamente nada, sino estupideces". Ella deslizó sus dedos, poniendo sus manos en sus caderas. "Ustedes están todos asustados unos de otros, ésa es la razón. Cada uno está atemorizado de que los demás les saquen ventaja".

John Steinbeck, *Of Mice and Men* (1937).

Pensamos que la virilidad es eterna, una esencia sin tiempo que reside en lo profundo del corazón de todo hombre. Pensamos que la virilidad es una cosa, una cualidad que alguien tiene o no tiene. Pensamos que la virilidad es innata, que reside en la particular composición biológica del macho humano, el resultado de los andrógenos o la posesión de un pene. Pensamos de la virilidad como una propiedad trascendente y tangible que cada hombre debe manifestar en el mundo, la recompensa presentada con gran ceremonia a un joven novicio por sus mayores por haber completado exitosamente un arduo rito de iniciación. En las palabras del poeta Rober Bly (1990), "la estructura que está al fondo de la psiquis masculina está aún tan firme, como lo estuvo hace veinte mil años" (p.230).

En este trabajo considero a la masculinidad como un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros, y con nuestro mundo. La virilidad no es ni estática ni atemporal; es histórica; no es la manifestación de una esencia interior; es construida socialmente; no sube a la conciencia desde nuestros componentes biológicos; es creada en la cultura. La virilidad significa cosas diferentes en diferentes épocas para diferentes personas. Hemos llegado a conocer lo que significa ser un hombre en nuestra cultura al ubicar nuestras definiciones en oposición a un conjunto de *otros*, minorías raciales, minorías sexuales, y, por sobre todo, las mujeres.

* Extractos del capítulo Masculinity as Homophobia. Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity, publicado en Harry Brod y Michael Kaufman, editores, *Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1994. Agradecemos la autorización del autor. Traducción de Oriana Jiménez.

Nuestras definiciones de virilidad están constantemente cambiando, siendo desplegadas en el terreno político y social en el que se llevan a cabo las relaciones entre mujeres y hombres. De hecho, la búsqueda por una definición trascendente y atemporal de la masculinidad es en sí un fenómeno sociológico; tendemos a buscar lo eterno y atemporal durante los momentos de crisis, aquellos puntos de transición cuando las antiguas definiciones no sirven más y las nuevas están luchando por afirmarse.

Esta idea de que la virilidad está construida socialmente y que cambia con el curso de la historia, no debe ser entendida como una pérdida, como algo que se les quita a los hombres. De hecho, nos proporciona algo extraordinariamente valioso —la acción, la capacidad de actuar. Nos da un sentido de posibilidad histórica de reemplazar la abatida resignación, que invariablemente acompaña los esencialismos ahistóricos y atemporales. Nuestras conductas no son simplemente *sólo naturaleza humana*, porque *los niños serán siempre niños*. A partir de los elementos que existen a nuestro alrededor en nuestra cultura —personas, ideas, objetos— creamos activamente nuestros mundos, nuestras identidades. Los hombres pueden cambiar, tanto individual como colectivamente.

LAS MASCULINIDADES COMO RELACIONES DE PODER

La masculinidad vigente en el mercado define las normas por las que se rige la virilidad norteamericana. Describe tanto el escenario en que ésta se expresa —la esfera pública y el mercado— como sus características: agresividad, competencia, ansiedad. Si el mercado es donde se verifica y prueba la virilidad, se trata por lo tanto de un escenario “generizado”, en el cual se cargan de significado las tensiones entre hombres y mujeres y entre distintos grupos de hombres. Estas tensiones sugieren que las definiciones culturales de género son puestas en escena en un terreno en disputa y son, en sí mismas, relaciones de poder.

No todas las masculinidades son creadas iguales; o más bien, todos somos *creados* iguales, pero cualquier igualdad hipotética se evapora rápidamente, porque nuestras definiciones de masculinidad no se valoran del mismo modo en nuestra sociedad. Una definición de hombría sigue siendo la norma en relación a la cual se miden y evalúan otras formas de virilidad. Dentro de la cultura dominante, la masculinidad que define a los blancos, de clase media, adultos jóvenes heterosexuales, es el modelo que establece los *standards* para otros hombres, en base al cual se miden otros varones y, al que, más comúnmente de lo que se cree, ellos aspiran. El sociólogo Erving Goffman (1963) escribió que en Estados Unidos, hay sólo “un varón completo, íntegro”:

un joven, casado, blanco, urbano, heterosexual norteamericano, padre protestante de educación universitaria, empleado a tiempo completo, de buen aspecto, peso y altura, con un récord reciente en deportes. Cada varón estadounidense tiende a observar el mundo desde esta perspectiva... Todo hombre que falle en calificar en cualquiera de esas esferas, es probable que se vea a sí mismo... como indigno, incompleto, e inferior. (p.128)

Esta es la definición que llamaremos masculinidad *hegemónica*, la imagen de masculinidad de aquellos hombres que controlan el poder, que ha llegado a ser la norma en las evaluaciones psicológicas, en la investigación sociológica y en la literatura de autoayuda y de consulta destinada a enseñar a los hombres jóvenes cómo llegar a ser “verdaderos hombres” (Connell, 1987). La definición hegemónica de la virilidad es un hombre *en* el poder, un hombre *con* poder, y un hombre *de* poder. Igualamos la masculinidad con ser fuerte, exitoso, capaz, confiable, y ostentando control. Las propias definiciones de virilidad que hemos desarrollado en nuestra cultura perpetúan el poder que unos hombres tienen sobre otros, y que los hombres tienen sobre las mujeres.

La definición de nuestra cultura sobre la masculinidad implica, de esta manera, varias historias a la vez. Se trata de la búsqueda del hombre individual para acumular aquellos símbolos culturales que denotan virilidad, señales de que él lo ha logrado (ser hombre). Se trata de esas normas que son usadas contra las mujeres para impedir su inclusión en la vida pública y su confinamiento a la devaluada esfera privada. Se trata del acceso diferenciado que distintos tipos de hombres tienen a esos recursos culturales que confieren la virilidad y de cómo cada uno de estos grupos desarrolla entonces sus propias modificaciones para preservar y reclamar su virilidad. Se trata del propio poder de estas definiciones, que sirven para mantener el poder efectivo que los hombres tienen sobre las mujeres y que algunos hombres tienen sobre otros hombres.

Esta definición de virilidad ha sido resumida inteligentemente por el psicólogo Robert Brannon (1976) en cuatro frases breves:

1. “¡Nada con asuntos de mujeres!” Uno no debe hacer nunca algo que remotamente sugiera femineidad. La masculinidad es el repudio implacable de lo femenino.
2. “¡Sea el timón principal!” La masculinidad se mide por el poder, el éxito, la riqueza y la posición social. Como lo afirma el dicho común “El que al terminar tiene la mayoría de las piezas, gana”.
3. “¡Sea fuerte como un roble!” La masculinidad depende de permanecer calmado y confiable en una crisis, con las emociones bajo control. De hecho, la prueba de que se es un hombre consiste en no mostrar nunca emociones. Los muchachos no lloran.
4. “¡Mándelos al infierno!” Exude una aura de osadía varonil y agresividad. Consígalo, arriéguese.

Estas reglas contienen los elementos de la definición con la que se mide virtualmente a todos los varones estadounidenses. El fracaso en encarnar estas reglas, en afirmar el poder de tales reglas y el logro de éstas, es una fuente de la confusión y dolor de los hombres. Tal modelo es, por supuesto, irrealizable para cualquier persona. Pero seguimos intentando alcanzarlo, valiente y vanamente. La masculinidad es-

tadounidense es una prueba implacable.¹ La prueba principal está contenida en la primera regla. Cualesquiera sean las variaciones de raza, clase, edad, etnia, u orientación sexual, ser un hombre significa *no ser como las mujeres*. Esta noción de antifemineidad está en el corazón de las concepciones contemporáneas e históricas de la virilidad, de tal forma que la masculinidad se define más por lo que uno no es, que por lo que se es.

LA MASCULINIDAD COMO HUIDA DE LO FEMENINO

Histórica y evolutivamente se ha definido la masculinidad como la huida de las mujeres, el repudio de la femineidad. Desde Freud hemos llegado a entender que, en términos evolutivos, la tarea central que cada niño debe enfrentar es desarrollar una identidad segura de sí mismo como hombre. Tal como Freud lo sostenía, el proyecto edípico es un proceso de la renuncia del niño a su identificación con el profundo vínculo emocional con su madre, reemplazándola entonces por el padre como objeto de identificación. Nótese que él vuelve a identificarse pero nunca se vuelve a atar. Todo este proceso, argumentó Freud, se pone en movimiento por el deseo sexual del muchacho por su madre. Pero el padre se alza en el camino del hijo y no concederá a ese niño pequeño, su propiedad sexual. Entonces, la primera experiencia emocional del muchacho, la que sigue inevitablemente a su experiencia de deseo, es el temor —el miedo a su padre, quien es más grande, más fuerte, y más poderoso sexualmente. Es este miedo, simbólicamente experimentado como el miedo de castración, lo que Freud argumenta que empuja al niño a renunciar a su identificación con su madre y a buscarla con su padre, el ser que es la fuente real de su miedo. Al hacerlo así, el muchacho es ahora simbólicamente capaz de la unión sexual con un sustituto similar a su madre, es decir una mujer. Al mismo tiempo adquiere género (masculino) y se convierte en heterosexual.

La masculinidad, en este modelo, está irrevocablemente ligada a la sexualidad. La sexualidad del muchacho se parecerá ahora a la sexualidad de su padre (o por lo menos, a la manera que él se imagina a su padre): amenazante, devastador, posesivo, y posiblemente, castigador. El muchacho ha llegado a identificarse con su opresor; ahora él mismo puede llegar a ser el opresor. Pero un terror se mantiene, el terror de que el joven muchacho sea desmascarado como un fraude, como un hombre que no se ha separado completa e irrevocablemente de su madre. Serán otros hombres los que lo desmascararán. El fracaso dejará de-sexuado al hombre, haciéndolo aparecer como que no es un hombre total. Será considerado un timorato, un hijito de su mamá, un afeminado.

1. A pesar de que aquí me estoy refiriendo solamente a la masculinidad estadounidense, estoy consciente de que otros han ubicado esta inestabilidad crónica y los esfuerzos para probar la virilidad, en ámbitos culturales y económicos de la sociedad occidental. Calvino, además, atacó con vehemencia la desgracia "de los hombres de afeminarse" e innumerables otros teóricos han descrito las mecánicas de prueba de la virilidad (ver, por ejemplo, Seidler, 1994).

Después de despegarse de su madre, el muchacho llega a verla no como una fuente nutricia y de amor, sino como una criatura que lo infantiliza insaciablemente, capaz de humillarlo delante de sus pares. Ella lo hace vestirse con ropas incómodas y que le provocan picazón, sus besos le manchan sus mejillas con lápiz labial, tiñendo su inocencia infantil con la marca de la dependencia femenina. No hay que extrañarse del rechazo a los abrazos de su madre, con gemidos de "Ya, pues, mamá! Córta! Las madres representan la humillación de la infancia, desvalida y dependiente. "No obstante, los hombres actúan como si estuvieran siendo guiados por (o rebelándose contra) las reglas y prohibiciones enunciadas por una madre moral", escribe el psicohistoriador Geoffrey Gorer (1964). Como resultante, "todas las delicadezas de la conducta masculina —la modestia, la cortesía, la pulcritud, la limpieza— son consideradas concesiones a las demandas femeninas, y no buenas en sí mismas, como parte de la conducta de un hombre cabal" (pp.56, 57).

La huida de la femineidad es enojada y temerosa porque la madre puede castrar tan fácilmente al muchacho debido a su poder para volverlo dependiente, o por lo menos de recordarle la dependencia. Esto ocurre inexorablemente; la hombría llega a ser una búsqueda de toda la vida para demostrar su logro, como si probáramos lo improbable a los demás, porque nos sentimos tan inseguros de nosotros mismos. Las mujeres no se sienten frecuentemente forzadas a *probar su condición de mujer*, la propia frase suena ridícula. Ellas tienen otro tipo de crisis de identidad de género; su enojo y frustración, y sus propios síntomas de depresión, se deben más al hecho de ser excluidas que al cuestionamiento de si son lo suficientemente femeninas.²

El impulso de repudiar a la madre como indicador de la adquisición de identidad de género masculina tiene tres consecuencias para el muchacho. Primero, empuja lejos a su madre real, y con ella a los rasgos de acogida, compasión y ternura que pudiera haber encarnado. Segundo, suprime esos rasgos en sí mismo, porque revelarán su incompleta separación de la madre. Su vida deviene un proyecto permanente: demostrar que no posee ninguno de los rasgos de su madre. La identidad masculina nace de la renuncia a lo femenino, no de la afirmación directa de lo masculino, lo cual deja a la identidad de género masculino tenue y frágil. Tercero, con el propósito de demostrar el cumplimiento de estas primeras dos tareas, el muchacho también aprende a devaluar a todas las mujeres en su sociedad, como encarnaciones vivientes de aquellos rasgos de sí mismo que ha aprendido a despreciar. Estuviere o no informado

2. Esto no significa argumentar que las mujeres no tienen ansiedades sobre si son lo suficientemente femeninas. Pregúntele a cualquiera cómo se siente si es calificada como agresiva; eso le provocará frío en el alma, porque su femineidad está bajo sospecha. (Creo que la razón de la actual popularidad de la ropa interior sexy entre las mujeres es que les permite recordar que son femeninas aún bajo el severo traje empresarial, una vestimenta que imita el estilo masculino). Pero también creo que los escollos no son tan grandes para las mujeres, y que tienen una mayor amplitud para definir sus identidades en torno a esas interrogantes, que la que poseen los hombres. Tales son las ironías del sexismo: el poderoso tiene una gama más reducida de opciones que el que carece de poder, porque éste puede también imitar al poderoso y pasar de largo. Se puede aún mejorar el estatus o condición social, si se hace con encanto y gracia, y no se convierte en una amenaza. Para el poderoso, cualquiera insinuación de comportarse como el marginal es perder la gracia.

de ello, Freud también describió los orígenes del sexismo –la desvalorización sistemática de las mujeres– en los esfuerzos desesperados del muchacho para separarse de su madre. Nosotros podemos *querer* “a una muchacha igual a la que se casó con mi querido papá”, como lo expresa la canción popular, pero ciertamente no queremos *ser como ella*.

Esta incertidumbre crónica sobre la identidad de género ayuda a entender varias conductas obsesivas. Tomemos, por ejemplo, el recurrente problema del matón del patio de la escuela. Los padres nos recuerdan que el matón es el *menos* seguro acerca de su virilidad, y que por ello está constantemente tratando de probarlo. Pero él lo prueba escogiendo antagonistas que está seguro de derrotar; por lo tanto, la burla a un matón es “golpea a alguien de tu mismo tamaño”. No obstante, él no puede, y después de derrotar a un oponente más pequeño y débil, con el cual estaba seguro que probaría su virilidad, se queda con la sensación de vacío que lo carcome, de que después de todo, no lo ha probado, y que debe encontrar a otro contrincante, de nuevo uno más pequeño y más débil, que pueda derrotar, para probarse a sí mismo.³

Una de las ilustraciones más gráficas de esta eterna prueba de la propia hombría ocurrió en la ceremonia de entrega de Premios de la Academia (*Oscar*), en 1992. Jack Palance, envejecido actor, que otrora desempeñara roles duros, al aceptar el premio como mejor actor secundario por su papel en la comedia de vaqueros *City Slickers*, comentó que las personas, sobre todo los productores de cine, pensaban que debido a sus 71 años, todo estaba acabado, que él ya no era competente. “¿Podemos arriesgarnos con este tipo?” señaló, adjudicándoles la pregunta, y acto seguido se dejó caer al suelo para realizar numerosas flexiones apoyado en un brazo. Fue patético ver a ese actor de larga trayectoria teniendo que probar que todavía era lo suficientemente varonil para trabajar y, como también lo comentó en el escenario, para tener sexo.

¿Cuándo acaba esto? Nunca. Admitir debilidad, flaqueza o fragilidad, es ser visto como un enclenque, afeminado, no como un verdadero hombre. Pero, ¿visto por quién?

LA MASCULINIDAD COMO VALIDACIÓN HOMOSOCIAL

Otros hombres: estamos bajo el cuidadoso y persistente escrutinio de otros hombres. Ellos nos miran, nos clasifican, nos conceden la aceptación en el reino de la virilidad. Se demuestra hombría para la aprobación de otros hombres. Son ellos quienes evalúan el desempeño. El crítico literario David Leverenz (1991) argumenta que “las ideologías de la virilidad han funcionado principalmente respecto a la mirada de los pares del varón y a la autoridad masculina” (p.769). Piensen en cómo los hombres alardean entre sí de sus logros –desde su última conquista sexual al tamaño del pez

3. Tales observaciones también llevaron al periodista Heywood Brown a argumentar que la mayoría de los ataques contra el feminismo vino de hombres cuya estatura era menor a 1.70 m. “El hombre, cualquiera sea su tamaño físico, que se siente seguro de su masculinidad y de su relación con la vida, raramente está resentido con el sexo opuesto” (citado en Symes, 1930, p. 139).

que pescaron– y cómo constantemente pasamos revista a los indicadores de la virilidad –riqueza, poder, posición social, mujeres atractivas– frente a otros hombres, desesperados por obtener su aprobación.

El hecho que esos hombres prueben su virilidad a los ojos de otros hombres es a la vez consecuencia del sexismo y uno de sus puntales principales. “Las mujeres tienen, en la mente de los hombres, un lugar tan bajo en la escala social de este país, que resulta inútil que tú te definas a ti mismo, en los términos de una mujer”, expresó el dramaturgo David Mamet. “Lo que los hombres necesitan es la aprobación de los propios hombres”. Las mujeres llegan a ser un tipo de divisa que los hombres usan para mejorar su ubicación en la escala social masculina. (Hasta esos momentos de heroicas conquistas de mujeres, conllevan yo creo, una corriente de evaluación homosocial). La masculinidad es una aprobación “homosocial”. Nos probamos, ejecutamos actos heroicos, tomamos riesgos enormes, todo porque queremos que otros hombres admitan nuestra virilidad.

La masculinidad como legitimación homosocial está llena de peligros, con riesgos de fracaso y con una competencia intensa e implacable. “Cada hombre que encuentras, tiene una valoración o una estimación de sí mismo que nunca pierde u olvida”, escribió Kenneth Wayne (1912) en su popular libro de consejos de comienzos de siglo. “El hombre tiene su medición propia, e instantáneamente la ubica al costado del otro hombre” (p.18). Casi un siglo más tarde, otro hombre comentó al psicólogo Sam Osherson (1992) que “cuando ya eres un adulto, es fácil pensar que siempre estás en competencia con los hombres, por la atención de las mujeres, en los deportes, en el trabajo” (p.291).

LA MASCULINIDAD COMO HOMOFOBIA

Si la masculinidad es una aprobación homosocial, su emoción más destacada es el miedo. En el modelo de Freud, el miedo del poder del padre aterra al muchacho joven llevándolo a renunciar al deseo por su madre y a identificarse con él. Este modelo une la identidad de género con la orientación sexual: la identificación del niño pequeño con su padre (que lo lleva a ser masculino) le permite ahora comprometerse en relaciones sexuales con mujeres (se vuelve heterosexual). Este es el origen de cómo podemos leer la orientación sexual de alguien a través del exitoso desempeño de la identidad de género. Segundo, el miedo que siente el pequeño no lo hace salir corriendo a los brazos de su madre para que lo proteja de su padre. Más bien, él cree que superará su miedo al identificarse con la fuente que origina dicho temor. Llegamos a ser masculinos al identificarnos con nuestro opresor.

Pero hay una pieza que falta de este enigma, una pieza que el mismo Freud incluyó pero que no desarrolló.⁴ Si el muchacho en la etapa preedípica se identifica con su madre, *ve el mundo a través de los ojos de su madre*. Así, cuando se confronta

4. Algunos de los seguidores de Freud, tales como Ana Freud y Alfred Adler, sí desarrollaron esos tópicos (ver especialmente a Adler, 1980). Estoy muy agradecido de Terry Kupers por su ayuda en la profundización de las ideas de Adler.

con su padre durante su gran crisis de la etapa edípica, experimenta una visión dividida: ve a su padre como su madre ve a su padre, con una combinación de temor, maravilla, terror, y *deseo*. Simultáneamente ve al padre como a él —el muchacho— le gustaría verlo —como el objeto no de deseo pero sí de emulación. Al repudiar a su madre y al identificarse con su padre, sólo da respuesta en forma parcial a su dilema. ¿Qué puede hacer con ese deseo homoerótico, el deseo que sentía porque veía a su padre de la manera que su madre lo veía?

Debe suprimir tal deseo. El deseo homoerótico es desechado como deseo femenino, en cuanto es el deseo por otros hombres. La homofobia es el esfuerzo por suprimir ese deseo, para purificar todas las relaciones con otros hombres, con las mujeres, con los niños, y para asegurar que nadie pueda alguna vez confundirlo con un homosexual. La huida homofóbica de la intimidad con otros hombres es el repudio al homosexual que está dentro de sí, tarea que nunca es totalmente exitosa y que por esto es constantemente revalidada en cada relación homosocial. “Las vidas de la mayoría de los hombres estadounidenses están limitadas y sus intereses son diariamente mutilados por la necesidad constante de probar a sus compañeros, y a sí mismos, que no son afeminados ni homosexuales”, escribe el historiador psicoanalítico Geoffrey Gorer (1964). “Cualquier interés o búsqueda identificada como femenina deviene profundamente sospechosa para los hombres” (p.129).

Aun cuando no suscribimos las ideas psicoanalíticas de Freud, podemos observar todavía cómo, en términos menos sexualizados, el padre es el primer hombre que evalúa el desempeño masculino del muchacho, el primer par de ojos de varón frente a los cuales él se trata de probar a sí mismo. Esos ojos lo seguirán por el resto de su vida. Otros ojos de hombres se unirán a aquellos —los ojos de los modelos, tales como los maestros, los entrenadores, los jefes, o de héroes de los medios de comunicación; los ojos de sus pares, de sus amigos, de sus compañeros de trabajo; y los ojos de millones de otros hombres, vivos y muertos, de cuyo constante escrutinio su desempeño no se encontrará jamás libre. “La tradición de todas las generaciones pasadas pesa como una pesadilla en el cerebro del viviente”, fue como Karl Marx lo sintetizó hace más de un siglo (1848/1964, p.11). “La primogenitura de cada varón estadounidense es una sensación crónica de inadecuación personal”, es la forma en que dos psicólogos lo describen actualmente (Woolfolk & Richardson, 1978, p.57).

Esa pesadilla, de la cual nunca parecemos despertar, es que esos otros hombres verán esa sensación de inadecuación, verán que ante nuestros propios ojos no somos lo que fingimos ser. Lo que llamamos masculinidad es a menudo una valla que nos protege de ser descubiertos como un fraude, un conjunto exagerado de actividades que impide a los demás ver dentro de nosotros, y un esfuerzo frenético para mantener a raya aquellos miedos que están dentro de nosotros. Nuestro verdadero temor “no es miedo de las mujeres sino de ser avergonzados o humillados delante de otros hombres, o de ser dominados por hombres más fuertes” (Leverenz, 1986, p.451).

Este es entonces el gran secreto de la virilidad estadounidense: *estamos asustados de otros hombres*. La homofobia es un principio organizador de nuestra defini-

ción cultural de virilidad. La homofobia es más que el miedo irracional por los hombres *gay*, es más que el miedo de lo que podemos percibir como *gay*. “La palabra *amanerado* no tiene nada que ver con la experiencia homosexual o incluso con los miedos por los homosexuales”, escribe David Leverenz (1986). “Sale de las profundidades de la virilidad: una etiqueta de enorme desprecio por alguien que parece afeminado, blando, sensible” (p.455). La homofobia es el miedo a que otros hombres nos desenmascaren, nos castren, nos revelen a nosotros mismos y al mundo que no alcanzamos los *standards*, que no somos verdaderos hombres. Tenemos temor de permitir que otros hombres vean ese miedo. Este nos hace avergonzarnos, porque su reconocimiento en nosotros mismos es una prueba de que no somos tan varoniles como pretendemos, tal como lo expresa un joven en un poema de Yeats, “uno que se eriza en una pose varonil con todo su tímido corazón”. Nuestro miedo es el miedo de la humillación. Tenemos vergüenza de estar asustados.

La vergüenza conduce al silencio —los silencios que permiten creer a otras personas que realmente aprobamos las cosas que se hacen en nuestra cultura a las mujeres, a las minorías, a los homosexuales y a las lesbianas. El silencio aterrador cuando echamos a correr presurosos, dejando atrás a una mujer que está siendo acosada por hombres en la calle. Ese furtivo silencio cuando los hombres hacen chistes sexistas o racistas en el bar. Ese pegajoso silencio cuando los tipos en la oficina hacen chistes sobre ataques a los *gay*. Nuestros miedos son la fuente de nuestros silencios, y los silencios de los hombres es lo que mantiene el sistema. Esto puede ayudar a explicar por qué a menudo las mujeres se lamentan que sus amigos o compañeros varones son tan comprensivos cuando están solos, pero que cuando salen en grupo celebran los chistes sexistas o más aún, son ellos mismos los que los cuentan.

El miedo de verse como un afeminado domina las definiciones culturales de virilidad. Ello se inicia muy temprano. “Los muchachos entre ellos mismos se avergüenzan de ser no varoniles”, escribió un educador en 1871 (citado en Rotundo, 1993, p.264). Tengo una apuesta pendiente con un amigo de que puedo entrar a cualquier patio de recreo en los Estados Unidos donde jueguen niños de 6 años y por el solo hecho de formular una pregunta, puedo provocar una pelea. Esta es simple: “¿Quién es un afeminado por estos lados?” Una vez formulada, se ha hecho el desaffo. Es probable que ocurra una de dos cosas. Un muchacho acusará a otro de serlo, a lo que ese muchacho responderá que él no es el afeminado, pero que el primero sí lo es. Ellos tendrán que pelear para ver quien está mintiendo. O un grupo entero de muchachos rodeará a uno de ellos y gritarán todos “¡El es! ¡El es!”. Ese muchacho o se deshace en lágrimas y corre a su casa llorando, sintiéndose un desgraciado, o tendrá que enfrentarse a varios niños al mismo tiempo para probar que él no es un afeminado (¿Y qué le dirán su padre o hermanos mayores, si prefiere irse corriendo a su casa llorando?). Pasará algún tiempo antes de que recobre algún sentido de autoestima.

La violencia es, a menudo, el indicador más evidente de la virilidad. Más bien es la disposición, el deseo de luchar. El origen de la expresión *tener una astilla en el hombro*, viene de la práctica de un adolescente en el campo o pueblo pequeño a

inicios de este siglo, quien literalmente caminaba por todas partes con una astilla de madera balanceándose en su hombro, como signo de su disposición para luchar de inmediato con cualquiera que tomara la iniciativa de quitársela. (ver Gorer, 1964, p.38; Mead, 1965).

Como adolescentes, aprendemos que nuestros pares son un tipo de policía de género, constantemente amenazando con desenmascarnos como afeminados, como poco hombres. Uno de los trucos favoritos que teníamos cuando yo era adolescente, era pedirle a un muchacho que mirara sus uñas. Si él acercaba su palma hacia su cara y doblaba sus dedos para verlas, pasaba la prueba. Se miraba sus uñas "como un hombre". Pero si ponía su palma hacia abajo y lejos de su cara, y luego se miraba las uñas de las manos con el brazo estirado, era ridiculizado inmediatamente como afeminado.

Cuando somos jóvenes observamos constantemente esas barreras de género, verificando los cercos que hemos construido en el perímetro, asegurando que nada remotamente femenino se cuele a través de ellos. Las posibilidades de ser desenmascarados están por todas partes. Incluso la cosa aparentemente más insignificante puede significar una amenaza o activar ese terror tan persistente. El día en que los estudiantes de mi curso "Sociología de los hombres y sus masculinidades" debían discutir la homofobia y las amistades entre varones, un estudiante entregó una ilustración conmovedora. Observando que era un hermoso día, el primero de primavera después del invierno brutal del nordeste, decidió ponerse pantalones cortos para asistir a clases. "Tengo un par de pantalones cortos, muy buenos del tipo Madras", comentó. "Pero —entonces pensé— estos pantalones cortos tienen algo de color lavanda y rosa. Hoy el típico de la clase será la homofobia. Quizá hoy no es el mejor día para usar esos pantalones".

Nuestros esfuerzos por mantener una fachada varonil cubren todo lo que hacemos. Lo que usamos. Cómo caminamos. Qué comemos. Cada amaneramiento, cada movimiento contiene un lenguaje codificado de género. Piensen, por ejemplo, cómo contestar la pregunta: ¿Cómo *sabe* usted si un hombre es homosexual? Cuando hago esta pregunta en clases o talleres, las respuestas invariablemente proveen una lista bastante típica de conductas afeminadas. Camina de una cierta manera, habla de cierta forma, actúa de cierto modo; es muy emocional; muestra sus sentimientos. Una mujer comentó que ella *sabe* si un hombre es *gay* si él se preocupa realmente de ella; otra dijo que ella sabe si él es *gay* si no muestra interés en ella, si la deja sola.

Ahora cambien la pregunta e imaginen lo que los hombres heterosexuales hacen para asegurarse que nadie podría tener la posibilidad de una idea errada sobre ellos. Las respuestas típicamente se refieren a los estereotipos originales, esta vez como un conjunto de reglas negativas acerca de la conducta. Nunca se vista de esa manera. Nunca hable o camine de esa forma. Nunca muestre sus sentimientos o nunca se ponga emocional. Siempre esté preparado para demostrar interés sexual por las mujeres que encuentre, así resulta imposible para cualquier mujer hacerse una idea errada sobre usted. En este sentido, la homofobia, el miedo de ser percibido como

gay, no como un verdadero hombre, mantiene a todos exagerando las reglas tradicionales de la masculinidad, incluyendo la explotación sexual de mujeres. La homofobia y el sexismo van de la mano.

Las consecuencias de ser percibidos como afeminados son enormes, a veces asunto de vida y muerte. Nos exponemos a grandes riesgos para probar nuestra condición de hombre, con la salud, en los lugares de trabajo, y con enfermedades tensionales. Los hombres se suicidan con una frecuencia tres veces mayor que las mujeres. El psiquiatra Willard Gaylin (1992) explica que eso se debe "invariablemente a la percepción de una humillación social", con frecuencia ligada al fracaso en los negocios:

Los hombres se deprimen por la pérdida de posición social y de poder en el mundo de los hombres. No es la pérdida de dinero, o de las ventajas materiales que el dinero puede comprar lo que produce la desesperación que conduce a la autodestrucción. Es la "vergüenza", la "humillación", el sentimiento de "fracaso" personal... Un hombre se desespera cuando ha dejado de ser un hombre entre los hombres. (p.32)

En un estudio se preguntó a mujeres y hombres qué era lo que más temían. Mientras las mujeres respondieron que a ser violadas y asesinadas, los hombres contestaron que lo que más les asustaba era ser motivo de risa (Noble, 1992, p. 105-106).

LA HOMOFOBIA COMO CAUSA DEL SEXISMO, HETEROSEXISMO Y RACISMO

La homofobia está íntimamente entrelazada tanto con el sexismo como con el racismo. El miedo —a veces consciente, otras no— de que otros puedan percibirnos como homosexuales nos presiona a ejecutar todo tipo de conductas y actitudes exageradamente masculinas, para asegurarnos de que nadie pueda formarse una idea errada sobre nosotros. Una de las piezas centrales de esa exagerada masculinidad es rebajar a las mujeres, tanto excluyéndolas de la esfera pública como con descalificaciones cotidianas en lenguaje y conductas que organizan la vida diaria del hombre estadounidense. Las mujeres y los hombres *gay* se convierten en el *otro* contra los cuales los hombres heterosexuales proyectan sus identidades, contra quienes ellos barajan el naípe de modo de competir en condiciones que les asegure ganar, y de este modo al suprimirlos, proclamar su propia virilidad. Las mujeres amenazan con castración por representar el hogar, el lugar de trabajo y las responsabilidades familiares, la negación de la diversión. Los hombres *gay* históricamente han desempeñado el rol del afeminado consumado en la mentalidad popular estadounidense porque la homosexualidad es vista como una perturbación del normal desarrollo de género. Ha habido también otros *otros*. A través de la historia estadounidense, varios grupos han representado al afeminado, el no-hombre contra quienes los hombres llevaron a cabo sus definiciones de virilidad, a menudo con viciados resultados. De hecho, estos grupos cambiantes entregan una lección interesante en el desarrollo histórico estadounidense.

En los inicios del siglo diecinueve, fueron los europeos y los niños los que proveyeron el contraste para los hombres estadounidenses. El "verdadero americano era vigoroso, varonil, y directo, no débil ni corrupto como los supuestos europeos" escribe Rupert Wilkinson (1986). "Era sencillo en lugar de adornado, rudo en vez de un procurador de lujos, un hombre común amante de la libertad o un caballero natural en vez de un opresor aristocrático o un esbirro servil" (p.96). El *verdadero hombre* de los inicios del siglo diecinueve no era ni noble ni siervo. A mediados de ese siglo, los esclavos negros habían reemplazado al enclenque hombre noble. Los esclavos eran vistos como hombres dependientes, desvalidos, incapaces de defender a sus mujeres y niños, y por lo tanto menos que varoniles. Los indígenas nativos fueron representados como muchachos tontos e ingenuos, por eso podían ser infantilizados como los Niños Rojos del Gran Padre Blanco, y por ello excluidos de la plena hombría.

A fines del siglo diecinueve, nuevos inmigrantes europeos se sumaron a la lista de los poco-hombres, sobre todo los irlandeses e italianos, quienes eran vistos como demasiado apasionados y emocionalmente volátiles para permanecer como robles, y los judíos, demasiado estudiosos y poco prácticos, y demasiado endebles físicamente para realmente cumplir los *standards*. A mediados del siglo veinte fueron también los asiáticos –primero los japoneses durante la Segunda Guerra Mundial, y más recientemente los vietnamitas durante la Guerra de Vietnam– quienes han servido como modelos de poco-hombres contra los cuales los estadounidenses han lanzado su rabia genérica. Los asiáticos fueron vistos como pequeños, blandos, y afeminados, difícilmente como verdaderos hombres.

Tal lista de estadounidenses *averiados* –italianos, judíos, irlandeses, africanos, indígenas nativos, asiáticos, homosexuales– reúne la mayoría de los hombres estadounidenses. Así, la virilidad es sólo posible para una minoría particular, y la definición ha sido construida para prevenir que los otros la logren. La castración de los propios enemigos tiene un lado sorprendente, que está igualmente provisto de género. Estos mismos grupos que han sido representados como menos varoniles fueron frecuentemente también, y en forma simultánea, representados como hipermasculinos, como sexualmente agresivos, como insaciables bestias rapaces, contra quienes los hombres *civilizados* deben tomar una posición firme y en consecuencia, rescatar a la civilización. En efecto, se describió a los negros como desenfrenadas bestias sexuales, a las mujeres como carnívoramente carnales, a los hombres *gay* como sexualmente insaciables, a los europeos del sur como sexualmente depredadores y voraces, y a los asiáticos como verdugos viciosos y crueles sin moral y sin interés en la vida, dispuestos a sacrificar a todo su pueblo por sus caprichos. No obstante, si uno viera a esos grupos como enclenques o como salvajes brutales e incivilizados, los términos en que fueron percibidos son de género. Estos grupos se convierten en los *otros*, las pantallas contra las cuales se proyectan las concepciones tradicionales sobre la hombría.

Ser visto como poco-hombre es un miedo que impulsa a los estadounidenses a negar la hombría a los otros, como una manera de probar lo improbable, que se es

totalmente varonil. La masculinidad deviene una defensa contra la percibida amenaza de humillación a los ojos de otros hombres, actualizada por una "secuencia de posturas" –las cosas que podríamos decir, hacer o incluso pensar, que, si pensamos cuidadosamente, podrían llevarnos a avergonzarnos de nosotros mismos (Savran, 1992, p.16). Después de todo, ¿cuántos de nosotros hemos hecho comentarios homofóbicos o sexistas, o hemos contado chistes racistas, o hemos lanzado comentarios lujuriosos a mujeres en la calle? ¿Cuántos de nosotros hemos traducido esas ideas y esas palabras en acciones, atacando a los hombres *gay*, o forzando o engatusando a una mujer para tener sexo aunque ella verdaderamente no quería, porque era importante para ganar puntos?

REFERENCIAS

- Adler, A. 1980. *Cooperation Between the Sexes: Writing on Women, Love and Marriage, Sexuality and its Disorders* (H. Ansbacher & Ansbacher, ed. & traducción). New York: Jason Aronson.
- Arendt, H. 1970. *On Revolution*. New York: Viking.
- Bly, R. 1990. *Iron John: A Book About Men*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Brannon, R. 1976. The Male Sex Role - and What it's Done for us Lately. En: R. Brannon & D. David (eds.), *The Forty-nine Percent Majority* (pp.1-40). Reading, MA: Addison-Wesley.
- Connell, R. W. 1987. *Gender and Power*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Farrell, W. 1986. *Why Men are the Way they are*. New York: McGraw-Hill.
- _____. 1993. *The Myth of Male Power: Why Men are the Disposable Sex*. New York: Simon & Schuster.
- Freud, S. 1933/1966. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (L. Strachey, ed.). New York: Norton.
- Gaylin, W. 1992. *The Male Ego*. New York: Viking.
- Goffman, E. 1963. *Stigma*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Gorer, G. 1964. *The American People: A Study in National Character*. New York: Norton.
- Kaufman, M. 1993. *Cracking the Armour: Power and Pain in the Lives of Men*. Toronto: Viking Canada.
- Kcen, S. 1991. *Fire in the Belly*. New York: Bantam.
- Kimmel, M. S. (en prensa). *Manhood: The American Quest*. New York: HarperCollins.
- Leverenz, D. 1986. Manhood, Humiliation and Public Life: Some Stories. *Southwest Review*, 71, Fall.
- _____. 1991. The Last Real Man in America: From Natty Bumppo to Batman. *American Literary Review*, 3.
- Marx, K., & F. Engels. 1848/1964. The Communist Manifesto. En: R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton.
- Mead, M. 1965. *And Keep your Powder Dry*. New York: William Morrow.
- Moore, R., & Gillette, D. 1991. *King, Warrior, Magician Lover*. New York: HarperCollins.
- _____. 1992. *The King Within: Accessing the King in the Male Psyche*. New York: William Morrow.
- _____. 1993a. *The Warrior Within: Accessing the Warrior in the Male Psyche*. New York: William Morrow.
- _____. 1993b. *The Magician Within: Accessing the Magician in the Male Psyche*. New York: William Morrow.
- Noble, V. 1992. A Helping Hand From the Guys. En: K. L. Hagan (ed), *Women Respond to the Men's Movement*. San Francisco: HarperCollins.
- Osherson, S. 1992. *Wrestling with Love: How Men Struggle with Intimacy, with Women, Children, Parents, and Each Other*. New York: Fawcett.

- Rotundo, E. A. 1993. *American Manhood: Transformations in Masculinity from the Revolution to the Modern Era*. New York: Basic Books.
- Savran, D. 1992. *Communist, Cowboys and Queers: The Politics of Masculinity in the Work of Arthur Miller and Tennessee Williams*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Seidler, V.J. 1994. *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*. New York: Routledge.
- Symes, L. 1930. The New Masculinism. *Harper's Monthly*, 161. January.
- Tocqueville, A. de. 1835/1967. *Democracy in America*. New York: Anchor.
- Wayne, K. 1912. *Building the Young Man*. Chicago: A. C. McClurg.
- Weber, M. 1905/1966. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's.
- What Men Need is Men's Approval. 1993, January 3. *The New York Times*, p.C-11.
- Wilkinson, R. 1986. *American Tough: The Tough-guy Tradition and American Character*. New York: Harper & Row.
- Woolfolk, R.L., & Richardson, F. 1978. *Sanity, Stress and Survival*. New York: Signet.

LAS EXPERIENCIAS CONTRADICTORIAS DEL PODER ENTRE LOS HOMBRES*

MICHAEL KAUFMAN

En un mundo dominado por los hombres, el de éstos es, por definición, un mundo de poder. Ese poder es una parte estructurada de nuestras economías y sistemas de organización política y social; hace parte del núcleo de la religión, la familia, las expresiones lúdicas y la vida intelectual. Individualmente mucho de lo que nosotros asociamos con la masculinidad gira sobre la capacidad del hombre para ejercer poder y control.

Sin embargo, la vida de los hombres habla de una realidad diferente. Aunque ellos tienen el poder y cosechan los privilegios que nuestro sexo otorga, este poder está viciado.¹

Existe en la vida de los hombres una extraña combinación de poder y privilegios, dolor y carencia de poder. Por el hecho de ser hombres, gozan de poder social y de muchos privilegios, pero la manera como hemos armado ese mundo de poder causa dolor, aislamiento y alienación tanto a las mujeres como a los hombres. Esto no significa equiparar el dolor de los hombres con las formas sistemáticas de opresión sobre las mujeres, solamente quiere decir que el poder de los hombres en el mundo —cuando estamos descansando en la casa o caminando por las calles, dedicados al

* Extractos de la versión revisada del artículo Men, Feminism, and Men's Contradictory Experiences of Power, publicado en Harry Brod y Michael Kaufman, editores, *Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1994, pp. 142-165. (La primera versión en castellano fue publicada en Luz G. Arango, Magdalena León, Mara Viveros, comp., *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá, Tercer Mundo, 1995, pp. 123-146) Los mayores cambios están en la parte II: Los hombres y el feminismo. Agradecemos la autorización del autor. Traducción (parcial) de Oriana Jiménez.

1. Aunque pueda ser incómodo para las mujeres que lean esto, a menudo me refiero a los hombres en primera persona plural —nosotros, nos, nuestro— para reconocer mi posición dentro del objeto de análisis.

trabajo o marchando a través de la historia— tiene su costo para nosotros. Esta combinación de poder y dolor es la historia secreta de la vida de los hombres, la experiencia contradictoria del poder entre ellos.

La idea de estas experiencias contradictorias no simplemente sugiere que en la vida de los hombres se encuentran el dolor y el poder. Tal afirmación ocultaría el carácter central de su poder y las causas del dolor dentro de ese poder. La clave, en realidad, es la relación entre los dos. Como sabemos, el poder social de los hombres es la fuente de su poder y privilegios individuales, pero como veremos, también es la fuente de su experiencia individual de dolor y alienación. Este dolor puede convertirse en un impulso para la reproducción individual —la aceptación, afirmación, celebración y propagación— del poder individual y colectivo de los hombres, pero además puede servir de impulso para el cambio.²

La existencia del dolor de los varones no puede servir de excusa para actos de violencia u opresión a manos de éstos. Después de todo, el marco global para este análisis es el punto básico del feminismo, y aquí afirmo lo obvio, que casi todos los seres humanos viven actualmente dentro de sistemas de poder patriarcal que privilegian a los hombres y estigmatizan, penalizan y oprimen a las mujeres.³ Más bien, el reconocimiento de tal dolor es un medio para poder entender mejor a los hombres y el carácter complejo de las formas dominantes de la masculinidad.

La toma de conciencia de las expresiones contradictorias del poder entre los varones nos permite comprender mejor las interacciones entre clase, orientación sexual, etnia, edad y otros factores en la vida de los hombres; por esto hablo de experiencias contradictorias de poder en forma plural. Nos permite entender mejor el proceso de adquisición del género para los varones. Nos permite captar mejor lo que podríamos clasificar como el *gender work*⁴ de una sociedad.

La comprensión de las experiencias contradictorias del poder entre los hombres nos permite, cuando sea posible, acercarnos a ellos con compasión, aun cuando sea-

mos críticos severos de acciones y creencias particulares y desafíemos las formas dominantes de la masculinidad. Tal comprensión puede ser vehículo para entender cómo algunos buenos seres humanos pueden hacer cosas horribles y cómo algunos tiernos niños pueden convertirse en horribles adultos. Nos puede ayudar a entender la forma de llegar a la mayoría de los hombres con un mensaje de cambio. Es, en pocas palabras, la base para que los hombres acepten el feminismo.

Este artículo desarrolla el concepto de las experiencias contradictorias del poder entre los hombres dentro de un análisis del poder de género, del proceso psicosocial de desarrollo del género y de la relación entre poder, alienación y opresión. Aborda el surgimiento de una posición profeminista entre los hombres.

I. EXPERIENCIAS CONTRADICTORIAS DEL PODER ENTRE LOS HOMBRES

GÉNERO Y PODER

La teorización en torno a las experiencias contradictorias del poder entre los hombres comienza con dos distinciones. La primera es la bien conocida, pero demasiadas veces ignorada distinción entre sexo biológico y género socialmente construido. La segunda, que se deriva de la primera, es el hecho de que no existe una sola masculinidad, aunque haya formas hegemónicas y subordinadas de ésta. Tales formas se basan en el poder social de los hombres, pero son asumidas de manera compleja por hombres individuales que también desarrollan relaciones armoniosas y no armoniosas con otras masculinidades.

La importancia de la distinción entre sexo y género en este contexto es una herramienta conceptual básica que sugiere cómo partes integrales de nuestra identidad, comportamiento, actividades y creencias individuales pueden ser un producto social que varía de un grupo a otro, a menudo en contradicción con otras necesidades y posibilidades humanas. Nuestro sexo biológico —ese pequeño conjunto de diferencias absolutas entre todos los machos y hembras— no prescribe una personalidad fija y estática.⁵ La distinción sexo/género sugiere que existen características, necesidades y posibilidades dentro del potencial humano que están consciente e inconscientemente suprimidas, reprimidas y canalizadas en el proceso de producir hombres y

2. Agradezco a Harry Brod, quien me advirtió hace unos años sobre el riesgo de hablar del poder y del dolor de los hombres como dos caras de una misma moneda, un comentario que me condujo a enfocar la relación entre las dos. Gracias a Linda Briskin, quien, hace algunos años, me comprometió en una discusión que me llevó a clarificar el concepto de las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. Mis agradecimientos también a Harry y a Bob Connell por sus comentarios sobre una versión inicial de este artículo. Gracias a Varda Burstyn por sus reflexiones y contribuciones en la sección de las conclusiones. Quiero expresar particularmente mi aprecio a Michael Kimmel tanto por sus comentarios sobre la versión original como por nuestro rico y permanente intercambio intelectual y de amistad.

3. Aunque ha habido controversia sobre la aplicabilidad de la palabra patriarcado —ver, por ejemplo, las reservas en cuanto al uso del término expresadas por Michele Barrett y Mary McIntosh en *The Anti-Social Family*, London: Verso, 1982—, al igual que otros autores, la utilizo como un término descriptivo amplio para sistemas sociales dominados por hombres.

4. *Gender work* se refiere a los procesos y prácticas mediante los cuales la sociedad crea y recrea en forma permanente los géneros y las relaciones entre éstos. Hemos mantenido la expresión en inglés puesto que las traducciones al castellano (trabajo de género, conformación de género, o la construcción de género), no dan cuenta exacta de su significado e implicancia.

5. Incluso la frontera aparentemente fija entre hombres y mujeres —fija en función de diferencias genitales y reproductivas— está sujeta a variación, como se ve en el número relativamente significativo de machos y hembras con las llamadas *anormalidades* genitales, hormonales y cromosómicas que distorsionan la clara distinción entre los sexos —dejando hombres o mujeres infértiles, mujeres u hombres con características sexuales secundarias generalmente asociadas con el sexo opuesto, y mujeres u hombres con diferentes combinaciones genitales. No obstante, la noción de sexo biológico es útil para distinguir el sexo del género construido socialmente. Para otra discusión accesible, especialmente sobre la endocrinología de la diferenciación sexual, ver John Money y Anke A. Ehrhardt, *Man & Woman. Boy & Girl*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

mujeres. Es de estos productos, lo masculino y lo femenino, el hombre y la mujer, de lo que trata el género.⁶

El género es la categoría organizadora central de nuestra psique, el eje alrededor del cual organizamos nuestra personalidad; además, a partir de él se desarrolla un ego distintivo. Es tan imposible separar a *Michael Kaufman-ser humano* de *Michael Kaufman-hombre*, como hablar de las actividades de la ballena sin referirse al hecho de que ésta pasa toda la vida en el agua.

Los discursos sobre el género han tenido dificultades para liberarse de la noción, fácil pero limitada, de roles sexuales.⁷ Sin duda los roles, expectativas e ideas acerca del comportamiento apropiado sí existen, pero la esencia del concepto de género no está en la prescripción de algunos roles y la proscripción de otros; después de todo, la gama de posibilidades es amplia y cambiante y, además, rara vez son adoptados sin conflicto. Al contrario, lo clave del concepto de género radica en que éste describe las verdaderas relaciones de poder entre hombres y mujeres y la interiorización de tales relaciones.

Las experiencias contradictorias de poder entre los hombres se dan en el campo del género, lo que sugiere que en cierto sentido la experiencia de género es conflictiva. Sólo una parte del conflicto se da entre las definiciones sociales de masculinidad y las posibilidades abiertas a nosotros dentro de nuestro sexo biológico. También hay conflicto debido a la imposición cultural de lo que Bob Connell llama formas hegemónicas de masculinidad.⁸ Mientras que para la mayoría de los hombres es simplemente imposible cumplir los requisitos de los ideales dominantes de la masculinidad, éstos mantienen una poderosa y a menudo inconsciente presencia en nuestras vidas. Tienen poder porque describen y encarnan verdaderas relaciones de poder entre hombres y mujeres, y de los hombres entre sí: el patriarcado existe no sólo como un sistema de poder de los hombres sobre las mujeres, sino

6. La distinción sexo/género es ignorada o borrada no sólo por ideólogos o biólogos reaccionarios (de mentalidad tanto liberal como conservadora), quienes quieren afirmar que las vidas, roles y relaciones actuales entre los sexos son hechos biológicos dados, eternos. Existe una corriente de pensamiento feminista—llamada feminismo cultural o feminismo de las diferencias por sus críticos—que celebra hasta diferentes puntos una gama de supuestamente eternas cualidades femeninas naturales. Asimismo, los que están influidos por el pensamiento junguiano, como Robert Bly y los pensadores mito-poéticos, también plantean cualidades esenciales del ser del hombre y de la mujer. Incluso aquellas feministas que aceptan la distinción sexo/género a menudo utilizan el término *género* cuando están refiriéndose a *sexo*—como en “los dos géneros y el otro género”—cuando en realidad existe una multiplicidad de géneros, como se ha sugerido en los conceptos de femineidades y masculinidades. De manera similar, muchas mujeres feministas y hombres partidarios de estas ideas se refieren erróneamente a “la violencia masculina”—en lugar de “la violencia de los hombres”—aunque la categoría biológica *macho* (en oposición a la categoría genérica *hombres*) implica que una propensión a cometer actos de violencia es parte del mandato genérico de la mitad de la especie, una suposición que ni la antropología ni la observación contemporánea justifican.

7. Para una crítica de los límites de la teoría de roles sexuales, ver, por ejemplo Tim Carrigan, Bob Connell y John Lee, *Hard and Heavy: Toward a New Sociology of Masculinity*, en Michael Kaufman (ed.), *Beyond Patriarchy: Essays by Men on Pressure, Power and Change*. Toronto, Oxford University Press, 1987.

8. R. W. Connell, *Gender and Power*. Stanford, Stanford University Press, 1987.

de jerarquías de poder entre distintos grupos de hombres y también entre diferentes masculinidades.

Los ideales dominantes varían marcadamente de una sociedad a otra, de una época a otra y, hoy en día, de década en década. Cada subgrupo, con base en la raza, la clase, la orientación sexual, entre otros, define el ser hombre acorde con las posibilidades económicas y sociales del grupo en cuestión. Por ejemplo, parte del ideal de masculinidad entre blancos norteamericanos de clase obrera enfatiza la destreza y habilidad físicas para manipular el medio ambiente, mientras parte del ideal de sus homólogos de clase media alta enfatiza las capacidades verbales y la pericia para manipular el ambiente por medios económicos, sociales y políticos. Cada imagen dominante lleva una relación con las posibilidades reales en la vida de estos hombres y las herramientas que tienen a su disposición para el ejercicio de alguna forma de poder.⁹

PODER Y MASCULINIDAD

Poder, en efecto, es el término clave a la hora de referirse a masculinidad hegemónica. Como he argumentado detenidamente en otra parte,¹⁰ el rasgo común de las formas dominantes de la masculinidad contemporánea es que se equipara el hecho de ser hombre con tener algún tipo de poder.

Existen, por supuesto, distintas maneras de conceptualizar y describir el poder. El filósofo político C.B. Macpherson señala las tradiciones liberales y radicales de los últimos dos siglos, y nos dice que una de las maneras como hemos llegado a concebir el poder humano, es en función del potencial para usar y desarrollar nuestras capacidades humanas. Este punto de vista se basa en la idea de que somos hacedores y creadores, capaces de utilizar el entendimiento racional, el juicio moral, la creatividad y las relaciones emocionales.¹¹ Tenemos el poder de satisfacer nuestras necesidades, de luchar contra las injusticias y la opresión, el poder de los músculos y el cerebro, y de amar. Todos los hombres, en mayor o menor grado, experimentan estos significados del poder.

El poder, obviamente, tiene otra manifestación, más negativa. Los hombres hemos llegado a verlo como una posibilidad de imponer el control sobre otros y sobre nuestras indómitas emociones. Significa controlar los recursos materiales a nuestro alrededor. Esta forma de entender el poder se funde con el que describe Macpherson, porque parece que en sociedades basadas en jerarquías y desigualdades, no todo el pueblo cuenta con la posibilidad de desarrollar sus capacidades en igual medida. Uno tiene poder si puede tomar ventaja de las diferencias existentes entre la gente. Siento

9. El tema de las diferentes masculinidades es analizado en varios artículos en Harry Brod y Michael Kaufman, editores, *Theorizing Masculinities*, Newbury Park, Sage Publications, 1994.

10. *Cracking the Armour: Power, Pain and the Lives of Men*. Toronto, Viking Canada, 1993.

11. C. B. Macpherson, *Democratic Theory*. London, Oxford University Press, 1973.

que puedo tener poder sólo si puedo acceder a mayores recursos que usted. El poder es visto como poder sobre algo o sobre alguien más.

Pese a que todos experimentamos el poder de diversas formas, algunas que celebran la vida y la diversidad, y otras que giran sobre el control y la dominación, los dos tipos de experiencias no son iguales a los ojos de los hombres, siendo la última la concepción dominante del poder en nuestro mundo. La equiparación de poder con dominación y control es una definición que ha surgido a través del tiempo, en sociedades en las cuales algunas divisiones son fundamentales para organizar nuestras vidas: una clase tiene el control sobre los recursos económicos y políticos, los adultos tienen el control sobre los niños, los hombres tratan de controlar la naturaleza, los hombres dominan a las mujeres, y en muchos países un grupo étnico, racial, religioso o de determinada orientación sexual tiene el control sobre los demás. Existe sin embargo un factor común a estas sociedades: todas son dominadas por hombres. La equiparación de la masculinidad con el poder es un concepto que ha evolucionado a través de los siglos, y ha conformado y ha justificado a su vez la dominación de los hombres sobre las mujeres en la vida real y su mayor valoración sobre éstas.

Los hombres como individuos interiorizan estas concepciones en el proceso de desarrollo de sus personalidades ya que, nacidos en este contexto, aprendemos a experimentar nuestro poder como la capacidad de ejercer el control. Los hombres aprenden a aceptar y a ejercer el poder de esta manera porque les otorga privilegios y ventajas que ni los niños ni las mujeres disfrutaban en general. La fuente de tal poder está en la sociedad que nos rodea, pero aprendemos a ejercerlo como propio. Este es un discurso de poder social, pero el poder colectivo de los hombres no sólo radica en instituciones y estructuras abstractas sino también en las formas de interiorizar, individualizar, encarnar y reproducir estas instituciones, estructuras y conceptualizaciones del poder masculino.

GENDER WORK

La forma cómo se interioriza el poder es la base para una relación contradictoria con éste.¹² El *corpus* de trabajo más importante que estudia este proceso es, paradójicamente, el de uno de los patriarcas intelectuales más famosos del siglo veinte, Sigmund Freud. No importa cuán insuficientes hayan sido sus creencias sexistas y confusas ideas acerca de la sexualidad femenina, este autor identificó los procesos psicológicos y las estructuras por medio de las cuales se construye el concepto de género. Los trabajos de Nancy Chodorow, Dorothy Dinnerstein y Jessica Benjamin y, en un sentido diferente, los escritos psicoanalíticos de Gad Horowitz, hacen un

12. Aunque me refiero aquí a las relaciones contradictorias de los hombres con el poder masculino, una discusión paralela, aunque muy diferente, también se podría llevar a cabo sobre la relación de las mujeres con el poder de los hombres y sus propias posiciones de poder y carencia de poder a nivel social, familiar e individual.

aporte importante a la comprensión de los procesos por medio de los cuales el género se adquiere individualmente.¹³

El desarrollo individual de una personalidad masculina normal es un proceso social dentro de las relaciones familiares patriarcales.¹⁴ La posibilidad de construir el género radica en dos realidades biológicas: la maleabilidad de los impulsos humanos y el largo período de dependencia infantil. Sobre esta estructura biológica puede operar un proceso social por cuanto este período de dependencia es vivido en sociedad. Dentro de diversas formas de familia, cada sociedad provee un escenario en el cual el amor y el anhelo, el apoyo y la desilusión permiten el desarrollo de una psique genérica. La familia da un sello personalizado a las categorías, valores, ideales y creencias de una sociedad en donde el sexo es un aspecto fundamental de autodefinición y vida: La familia toma los ideales abstractos y los convierte en la sustancia del amor y el odio. En la medida en que la feminidad es representada por la madre (o por figuras maternas) y la masculinidad por el padre (o figuras paternas), tanto en la familia nuclear como en la familia extensa, los conceptos se encarnan. Ya no hablamos de patriarcado y sexismo o de masculinidad y feminidad, como categorías abstractas. Me estoy refiriendo a su madre y su padre, a sus hermanas y hermanos, a su hogar, sus parientes y su familia.¹⁵

A la edad de cinco o seis años, antes de que tengamos muchos conocimientos conscientes acerca del mundo, los elementos para la construcción de nuestra personalidad genérica están firmemente anclados. Sobre esta estructura construimos al adulto mientras aprendemos a sobrevivir y, con suerte, a prosperar dentro de un conjunto de realidades patriarcales que incluye la escuela, los establecimientos religiosos, los medios de comunicación masivos y el mundo laboral.

La interiorización de las relaciones de género es un elemento en la construcción de nuestras personalidades, es decir, la elaboración individual del género, y nuestros propios comportamientos contribuyen a fortalecer y a adaptar las instituciones y estructuras sociales de tal manera que, consciente o inconscientemente, ayudamos a preservar los sistemas patriarcales. Este proceso, considerado en su totalidad, constituye lo que yo llamo *gender work* de una sociedad. En virtud de las múltiples identidades de los individuos y de las formas complejas en que todos encarnamos tanto el poder como su carencia —como resultado de la interacción entre nuestro sexo, raza, clase, orientación sexual, etnia, religión, capacidades intelectuales y físicas, y la simple suerte—, el *gender work* no es un proceso lineal. Pese a que los ideales de género

13. Ver Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, Universidad de California, 1978; Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*, Nueva York, Harper Colophon, 1977; Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, Nueva York, Random House, 1988, y Gad Horowitz, *Repression, Basic and Surplus Repression in Psychoanalytic Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1977.

14. Este párrafo se basa en un texto de Kaufman, *Cracking the Armour*, *op. cit.*, y Kaufman, *The Construction of Masculinity and the Triad of Men's Violence*, en *Beyond Patriarchy*, *op. cit.*

15. No estoy insinuando que la naturaleza de las relaciones o de los conflictos sea la misma de un tipo de familia u otro, ni siquiera que la familia como tal exista en todas las sociedades. (Ver M. Barrett y M. McIntosh, *op. cit.*)

existen como masculinidades y feminidades hegemónicas, y a que el poder del género es una realidad social, cuando vivimos en sociedades heterogéneas luchamos con presiones, exigencias y posibilidades que están frecuentemente en conflicto.

La noción de *gender work* sugiere que existe un proceso activo que crea y recrea el género, que este proceso puede ser permanente, con tareas particulares en momentos particulares de nuestras vidas y que nos permite responder a relaciones cambiantes del poder de género. Igualmente, sugiere que el género no es algo estático en lo cual nos convertimos, sino una forma de interacción permanente con las estructuras del mundo que nos rodea.

Mi masculinidad es un nexo, un pegamento que me une al mundo patriarcal, hace que ese mundo sea el mío y que sea más o menos cómodo para habitarlo. Mediante la incorporación de una forma dominante de masculinidad específica de mi clase, raza, nacionalidad, época, orientación sexual y religión, he logrado beneficios reales y un sentido individual de mi propio valor. Desde el momento en que aprendí, inconscientemente, que no sólo había dos sexos, sino también un significado social atribuido a ellos, el sentido de mi propio valor empezó a medirse con la vara del género. Como varón joven pude disfrutar de una dosis de fantasía que amortiguara la falta de poder que existe en la temprana niñez, porque inconscientemente comprendí que yo pertenecía a esa mitad de la humanidad con poder social. Mi capacidad, no sólo de asumir los roles sino también de aferrarme a este poder —aun si, al principio, existía únicamente en mi imaginación— fue parte del desarrollo de mi individualidad.

EL PRECIO

En términos más concretos, la adquisición de la masculinidad hegemónica (y la mayor parte de las subordinadas) es un proceso a través del cual los hombres llegan a suprimir toda una gama de emociones, necesidades y posibilidades, tales como el placer de cuidar de otros, la receptividad, la empatía y la compasión, experimentadas como inconsistentes con el poder masculino. Tales emociones y necesidades no desaparecen; simplemente se frenan o no se les permite desempeñar un papel pleno en nuestras vidas, lo cual sería saludable tanto para nosotros como para los que nos rodean. Eliminamos estas emociones porque podrían restringir nuestra capacidad y deseo de autocontrol o de dominio sobre los seres que nos rodean y de quienes dependemos en el amor y la amistad. Las suprimimos porque llegan a estar asociadas con la femineidad que hemos rechazado en nuestra búsqueda de masculinidad.

Los hombres hacemos muchas cosas para tener el tipo de poder que asociamos con la masculinidad: tenemos que lograr un buen desempeño y conservar el control. Tenemos que vencer, estar encima de las cosas y dar las órdenes. Tenemos que mantener una coraza dura, proveer y lograr objetivos. Mientras tanto, aprendemos a eliminar nuestros sentimientos, a esconder nuestras emociones y a suprimir nuestras necesidades.

Sea como fuere, el poder que puede asociarse con la masculinidad dominante también puede convertirse en fuente de enorme dolor. Puesto que sus símbolos cons-

tituyen, por último, ilusiones infantiles de omnipotencia, son imposibles de lograr. Dejando las apariencias a un lado, ningún hombre es capaz de alcanzar tales ideales y símbolos. Por una parte, todos seguimos experimentando una gama de necesidades y sentimientos considerados inconsistentes con el concepto de masculinidad, los cuales se convierten en fuente de inmenso temor. En nuestra sociedad, este temor se experimenta como homofobia o, para expresarlo de otra manera, la homofobia es el vehículo que simultáneamente transmite y apacigua ese temor. Este temor y este dolor tienen dimensiones intelectuales, emocionales, viscerales —aunque ninguna es necesariamente consciente—, y cuánto más nos sentimos presos del temor, más necesitamos ejercer el poder que nos otorgamos como hombres. En otras palabras, los hombres también ejercemos poder patriarcal, no sólo porque cosechamos beneficios tangibles de él sino porque hacerlo es una respuesta frente al temor y a las heridas que hemos experimentado en la búsqueda del poder. Paradójicamente, sufrimos heridas debido a la manera como hemos aprendido a encarnar y ejercer nuestro poder.

El dolor de un hombre puede estar profundamente enterrado, ser apenas un susurro en su corazón o brotar por todos sus poros. Así mismo, puede ser evanescente rastro de algo que ocurrió o de actitudes y necesidades adquiridas hace 20, 30 ó 60 años. Como quiera que sea, el dolor inspira temor porque significa no ser hombre, lo cual quiere decir, en una sociedad que confunde el sexo con el género, no ser macho. Esto significa perder el poder y ver desmoronarse los elementos básicos de nuestra personalidad. Este temor tiene que ser reprimido porque es, en sí mismo, inconsistente con la masculinidad dominante.

Cualquier mujer que conozca a los hombres puede decirnos que lo extraño del intento de éstos por suprimir sus emociones es que conduce a una mayor dependencia. Al perder el hilo de una amplia gama de necesidades y capacidades humanas, y al reprimir nuestra necesidad de cuidar y nutrir, los hombres perdemos el sentido común emotivo y la capacidad de cuidarnos. Las emociones y necesidades no confrontadas, no conocidas y no esperadas no desaparecen sino que se manifiestan en nuestras vidas, en el trabajo, en la carretera, en un bar o en el hogar. Los mismos sentimientos y emociones que hemos tratado de suprimir ganan un extraño poder sobre nosotros. No importa cuán serenos y controlados parezcamos, ellos nos dominan. Pienso en el hombre que sufre la sensación de carencia de poder y golpea a su mujer en un ataque de rabia incontrolable. Entro a un bar y veo a dos hombres abrazándose en una borrachera, incapaces de expresar su mutuo afecto excepto cuando están ebrios. Leo acerca de adolescentes que salen a golpear a los homosexuales y de hombres que convierten su sentido de impotencia en una furia contra los negros, los judíos o cualquier otro grupo que les sirva de cómodo chivo expiatorio.

Por otra parte, los hombres podrían dirigir su dolor escondido contra sí mismos en forma de autoodio, autodesprecio, enfermedad física, inseguridad o adicción. A veces este fenómeno está relacionado con el primero. Las entrevistas con violadores y con hombres que han golpeado a mujeres muestran no sólo desprecio hacia ellas, sino frecuentemente un odio y un desprecio mucho más profundos hacia sí mismos.

Es como si, incapaces de soportarse, atacaran a otros, posiblemente para infligir sentimientos similares a quienes han sido definidos como un blanco socialmente aceptable, para experimentar una sensación momentánea de poder y control.¹⁶ Podemos pensar que el dolor de los hombres tiene un aspecto más dinámico. Podemos desplazarlo o volverlo invisible, pero con ello lo hacemos aún más intenso. Esta forma de opacar el sentido del dolor es otra manera de decirle a los hombres que deben aprender a llevar puesta una armadura, es decir, que debemos mantener una barrera emocional frente a los que nos rodean para poder seguir luchando y ganando. Las barreras impenetrables del ego discutidas en el psicoanálisis feminista simultáneamente protegen a los hombres y los mantiene presos de su propia creación.

PODER, ALIENACIÓN Y OPRESIÓN

El dolor de los hombres y la manera como ejercemos el poder no sólo son síntomas de nuestro orden de género actual. Juntos forman nuestro sentido de ser hombres, porque la masculinidad se ha convertido en una especie de alienación. La alienación de los hombres es la ignorancia de nuestras emociones, sentimientos, necesidades y de nuestro potencial para relacionarnos con el ser humano y cuidarlo. Esta alienación también resulta de nuestra distancia con las mujeres y de nuestra distancia y aislamiento con otros hombres. En su libro *The Gender of Oppression*, Jeff Hearn sugiere que lo que concebimos como masculinidad es el resultado de la forma como se combinan nuestro poder y nuestra alienación: "Nuestra alienación aumenta la solitaria búsqueda del poder y enfatiza nuestra convicción de que el poder requiere la capacidad de ser distante".¹⁷

La alienación de los hombres y su distancia frente a las mujeres y a otros hombres asume formas extrañas y bastante conflictivas. Robert Bly y los que hacen parte del movimiento mítico-poético de los hombres han utilizado muchas veces el tema de la pérdida del padre y de la distancia de muchos hombres con respecto a sus propios padres, al menos en las culturas dominantes norteamericanas. En parte tienen razón, porque su punto de vista simplemente reafirma los resultados de importantes trabajos realizados durante las últimas décadas sobre los padres y la actividad de ser padre.¹⁸ La discusión de estos puntos, sin embargo, carece de la riqueza y profundi-

16. Ver, por ejemplo, los casos de Sylvia Levine y Joseph Koenig (eds.), *Why Men Rape*, Toronto, Macmillan of Canada, 1980, y Timothy Beneke, *Men on Rape*, Nueva York, St Martin's Press, 1982.

17. Jeff Hearn, *The Gender of Oppression*. Brighton, Wheatsheaf Books, 1987.

18. Entre las numerosas fuentes sobre la actividad de ser padre, ver Michael E. Lamb (ed.), *The Role of the Father in Child Development*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1981; Stanley H. Cath, Alan R. Gurwitt, John Munder Ross, *Father and Child*, Boston, Little Brown, 1982. Ver también Michael W. Yogman, James Cooley, Daniel Kindlon, *Fathers, Infants, Toddlers, Developing Relationship* y otros en Phyllis Bronstein y Carolyn Pape Cowan, *Fatherhood Today*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1988; Kile D. Pmett, *Infants of Primary Nurturing Fathers*, en *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 38, 1983 y para un enfoque diferente, ver Samuel Osherson, *Finding our Fathers*, Nueva York, Free Press, 1986.

dad del psicoanálisis feminista, el cual sostiene, como punto central, que la ausencia de los hombres en la mayor parte de las tareas de alimentación y crianza de los hijos significa que el concepto de masculinidad interiorizado por los niños se basa en la distancia, la separación y en una imagen de fantasía sobre el hecho de ser hombre, opuesta al sentido de unidad y fusión, típico de las primeras relaciones entre madre e hijo. La distancia con respecto a otros hombres se acentúa, al menos en muchas culturas heterosexuales, masculinas, por la distancia emocional establecida por otros machos que empieza a desartollarse durante la adolescencia. Los hombres pueden tener pandillas, compinches, compañeros y amigos, pero rara vez alcanzan la confianza total y la intimidad disfrutadas por muchas mujeres. Nuestras experiencias de amistad son limitadas debido a la reducida empatía que se convierte en norma masculina.¹⁹ Como resultado, tenemos la siguiente paradoja: los hombres más heterosexuales (e incluso muchos gays) en la cultura dominante norteamericana están aislados de los otros hombres. En efecto, muchos de los sitios de reunión —clubes, eventos deportivos, juego de cartas, *locker rooms*, sitios de trabajo, gremios laborales, jerarquías profesionales y religiosas— son un medio para proporcionar un sentido de seguridad a los hombres aislados que necesitan encontrarse a sí mismos, hallar un terreno común con otros hombres y ejercer colectivamente su poder.²⁰ Tal aislamiento significa que cada hombre puede permanecer sordo a su propio diálogo de dudas acerca del problema de obtener las credenciales de masculinidad: dudas sobre sí mismo, conscientemente experimentadas por casi todos los machos en la adolescencia y luego, consciente o inconscientemente, por los adultos. En un sentido paradójico, este aislamiento es la clave para conservar el patriarcado: en mayor o menor grado incrementa la posibilidad de que todos los hombres terminen en colusión con éste —en todos sus diversos mitos y realidades—, puesto que sus propias dudas y sentido de confusión quedan enterrados.

Los hombres, incluso la mayoría de los más machos, no solamente mantienen su distancia frente a los otros hombres sino también ante las mujeres. Una vez más, una importante percepción del psicoanálisis feminista nos da la clave: la separación del niño de la madre o figura materna significa levantar barreras más o menos infranqueables del ego y afirmar la distinción, diferencia y oposición ante aquellas cosas identificadas con las mujeres y la feminidad. Los varones jóvenes reprimen características y posibilidades consciente o inconscientemente asociadas con la madre/la mujer/lo femenino. Así que Bly y los teóricos mítico-poéticos están totalmente equivocados cuando sugieren que el problema central del hombre contemporáneo (y con esto parecen querer referirse al típico hombre norteamericano blanco, de clase media urbana, de joven a mediana edad) es que se ha feminizado. El problema es que los

19. Lillian Rubin, *Intimate Strangers*, Nueva York, Harper Colophon, 1984. Ver también Peter Nardi (ed.), *Men's Friendships*, Newbury Park, Sage, 1992.

20. Kaufman, *Cracking the Armour*, op cit. Ver también Varda Burstyn, *The Rites of Men*, Toronto, University of Toronto Press, de próxima publicación.

rasgos y las potencialidades asociados con las mujeres han sido reprimidos y suprimidos totalmente.²¹

Estos factores sugieren la complejidad de la identidad, la formación y las relaciones de género. Parece que necesitamos métodos de análisis que den cabida a las relaciones contradictorias entre los individuos y las estructuras de poder de las cuales se benefician. Resulta extraña la situación cuando el poder y el privilegio reales de los hombres en el mundo dependen no sólo de este poder, sino también de la alienación y la impotencia, originadas en las experiencias de la infancia, pero reforzadas de distinta manera durante la adolescencia y la adultez. Estas experiencias (sumadas a los beneficios obvios y tangibles) se convierten en el impulso, a nivel individual, para recrear y celebrar las formas y estructuras por medio de las cuales los hombres ejercen el poder.

Sin embargo, no existe una masculinidad única, ni una experiencia única de ser hombre. La experiencia de distintos hombres, su poder y privilegio real en el mundo, se basa en una variedad de posiciones y relaciones sociales. El poder social de un blanco pobre es diferente del de uno rico, el de un negro de clase obrera del de un blanco de la misma clase, el de un homosexual del de un bisexual o un heterosexual, el de un judío en Etiopía del de un judío en Israel, el de un adolescente del de un adulto. Los hombres generalmente tienen privilegios y poder relativo sobre las mujeres en el mismo grupo, pero en la sociedad en conjunto las cosas no siempre son tan claras.

Los nuevos discursos sobre la relación entre la opresión basada en el género, la raza, la clase social y la orientación sexual son tan sólo un reflejo de la complejidad del problema. Estas discusiones son cruciales para el desarrollo de una nueva generación de análisis y *praxis* feministas. Lamentablemente, hoy en día se tiende a sumar categorías de opresión como si fueran unidades separadas y, en ocasiones, estas sumas son utilizadas incluso para decidir quién, supuestamente, es el más oprimido. El problema puede volverse absurdo por dos razones: una es la imposibilidad de cuantificar las experiencias de la opresión; la otra, que las fuentes de ésta no llegan en unidades aisladas. Después de todo, pensemos en un hombre de clase obrera, homosexual, negro y desempleado. Podríamos afirmar que es explotado económicamente por el empleador y controlado por supervisores como miembro de la clase obrera, aunque disfruta de ciertos privilegios en comparación con las mujeres; que es oprimido y estigmatizado como homosexual, oprimido y víctima del racismo porque es negro, terriblemente sufrido porque está sin trabajo (y con mayores probabilidades de estar cesante que una mujer negra); que se siente disminuido y que se fortalece con imágenes dominantes de una masculinidad hipersexual, pero no vamos a decir: "¡Ah, está oprimido como hombre!". Por supuesto que no está oprimido como hombre,

pero temo que la distinción es bastante académica porque ninguna de las cualidades utilizadas para describirlo puede separarse por completo de las demás. Al fin y al cabo, su sentido particular de ser hombre, es decir, su masculinidad, es en parte el producto de los otros factores mencionados. La palabra *hombre* sirve tanto para calificar a *negro, de clase obrera, desempleado y gay*, como éstas para calificar a la palabra *hombre*. Nuestras vidas, nuestras mentes, nuestros cuerpos simplemente no están divididos de manera que podamos aislar las distintas categorías de nuestra existencia. Las experiencias y la autodefinition de este hombre, así como su ubicación dentro de las jerarquías del poder, están codeterminadas por una multitud de factores.

Además, puesto que las distintas masculinidades denotan relaciones de poder entre los hombres, y no sólo desde el punto de vista de hombres contra mujeres, un hombre que tiene poco poder social, en la sociedad dominante, cuya masculinidad no es de la variedad hegemónica, que es víctima de una tremenda opresión social, podría también manejar enorme poder en su propio medio y vecindario frente a las mujeres de su misma clase o grupo social, o frente a otros hombres, como en el caso del pendejito en el colegio o el miembro de una pandilla urbana, quien seguramente no tiene poder estructural en la sociedad.

Todo nuestro lenguaje para hablar de la opresión requiere una reforma porque está basado en oposiciones binarias simplistas, en ecuaciones reduccionistas entre identidad y ubicación sexual, y en nociones unidimensionales del yo. Lo que importa aquí no es negar que los hombres, como grupo, tengan el poder social, sino más bien afirmar que existen distintas formas de poder estructural y de carencia de poder entre los hombres. De igual manera, es importante reconocer, como hemos visto anteriormente, que no existe una relación lineal entre un sistema estructurado de desigualdades de poder, los beneficios supuestos y reales de éste, y la propia experiencia en cuanto a estas relaciones.

II. LOS HOMBRES Y EL FEMINISMO

El análisis de las experiencias contradictorias del poder entre los hombres nos brinda una percepción muy útil de la relación potencial de éstos con el feminismo. El lado del poder en la ecuación no es nada nuevo y, en efecto, el poder y los privilegios de los hombres constituyen una buena razón para que, individual y colectivamente, se opongan al feminismo.

Sin embargo, sabemos que un creciente número de hombres se han convertido en simpatizantes del feminismo (en cuanto al contenido, aunque no siempre en cuanto al nombre), y se han acogido a la teoría y a la acción feminista (aunque, de nuevo, más en función de teoría que de acción). Hay diferentes razones para esta aceptación del feminismo. Podría ser por indignación ante la desigualdad; podría resultar de la influencia de un colega, un familiar o una amistad; podría deberse a su sentido de la injusticia sufrida a manos de otros hombres; podría ser por un sentido de opresión compartida, por ejemplo a causa de su orientación sexual; podría ser por su sentido

21. El marco mítico-poético es discutido detenidamente por Michael Kimmel y Michael Kaufman en *Weekend Warriors: The New Men's Movement*, en Brod y Kaufman, *op. cit.*, y en un artículo más breve, *The New Men's Movement: Retreat and Aggression with America's Weekend Warriors*, en *Feminist Issues*, de próxima publicación.

de culpabilidad por los privilegios que disfruta como hombre; podría ser por horror ante la violencia de los hombres, o bien por simple decencia.

Mientras que la mayoría de los hombres en Norteamérica aún no se declaran abiertamente partidarios del feminismo, un número considerable de ellos en el Canadá y un porcentaje razonable en los Estados Unidos simpatizarían con muchos de los problemas planteados por este movimiento. Como sabemos, esto no siempre se traduce en cambios del comportamiento, pero las ideas están cambiando cada vez más y, en algunos casos, el comportamiento se pone a la altura de las ideas.

¿Cómo puede explicarse el creciente número de hombres que apoyan el feminismo y la liberación de las mujeres (para usar un término que se abandonó demasiado rápido antes de finalizar la década de los años sesenta)? Con la excepción del caso del marginado o el iconoclasta, la historia ofrece pocos ejemplos en los que miembros de un grupo dominante hayan apoyado la liberación de sus dominados, y de cuya subordinación se han beneficiado.

Una posible explicación es que la ola feminista actual —con todas sus debilidades y la reacción que pueda existir en su contra— ha tenido un impacto masivo durante las últimas dos décadas y media. Gran número de hombres, al igual que muchas mujeres que han apoyado el *statu quo*, se han dado cuenta de que la marea ha cambiado y que, gústeles o no, el mundo está cambiando. La rebelión de las mujeres contra el patriarcado lleva implícita la promesa de acabar con él; aunque éste, en sus diversas formas sociales y económicas, todavía tiene mucha capacidad de resistir, muchas de sus estructuras sociales, políticas, económicas y emocionales se están volviendo inoperantes. Algunos hombres reaccionan con acciones de retaguardia, mientras que otros pisan, temerosa o decididamente, en dirección al cambio.

Esta explicación del apoyo al cambio es sólo una parte del escenario. Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres sugieren que hay una base para la aceptación del feminismo por parte de éstos que va más allá de una simple disposición a dejarse llevar por la marea.

El auge del feminismo ha alterado el balance entre el poder y el dolor de los hombres. En sociedades y épocas en que el poder social masculino fue muy poco cuestionado, éste superaba tanto al dolor, que prácticamente lo disimulaba en su totalidad. Cuando uno manda en el gallinero, da todas las órdenes y se encuentra más cerca de Dios, no queda mucho campo para el dolor, al menos para el tipo de dolor que parece estar ligado a las prácticas de la masculinidad. Pero con el surgimiento del feminismo moderno, la balanza entre el poder de los hombres y el de las mujeres ha estado experimentando un rápido cambio. Esto es particularmente cierto en las culturas en donde la definición del poder de los hombres ya dejó de hacerse partiendo de un control rígido sobre el hogar y de un fuerte monopolio en el dominio laboral.²²

En la medida en que se desafía el poder de los hombres, aquellas cosas que llegan como compensación, como premio o como distracción de por vida frente a

22. Un recuento fascinante del control patriarcal total del hogar es el libro de 1956 de Naguib Mahfouz, *Palace Walk*, Nueva York, Anchor Books, 1990.

cualquier dolor potencial quedan progresivamente reducidas o, al menos, puestas en tela de juicio. Al mismo tiempo que la opresión de las mujeres se problematiza, muchas formas de esta opresión se convierten en problemas para los hombres. Las experiencias individuales de dolor e inquietud generadas entre los hombres y relacionadas con el problema de género se manifiestan cada vez más y han comenzado a lograr una audiencia y una expresión sociales en formas sumamente diversas, incluyendo distintas vertientes del movimiento de los hombres, desde grupos reaccionarios, antifeministas, hasta movimientos mítico-poéticos del tipo Bly u organizaciones masculinas partidarias del feminismo.

En otras palabras, si la categoría del género trata del poder, entonces, en la medida en que las relaciones reales de poder entre hombres y mujeres, y entre distintos grupos de hombres (como, por ejemplo, entre heterosexuales y homosexuales, entre blancos y negros) comienzan a cambiar, nuestras experiencias y nuestras definiciones de género también deben hacerlo. El proceso de *gender work* es constante y necesariamente incluye reformulaciones y transformaciones.

APOYO CRECIENTE Y PELIGROS EN EL CAMINO

La acogida del feminismo por parte de los hombres no es, sorprendentemente, algo nuevo. Tal como argumenta Michael Kimmel en su reveladora introducción a *Against the Tide: Pro-Feminist Men in the United States, 1776-1990. A Documentary History*, los hombres partidarios del feminismo han representado una corriente minoritaria pero constante en el escenario sociopolítico de Estados Unidos durante dos siglos.²³

Lo que diferencia a la situación actual es que el apoyo masculino a este movimiento (o por lo menos la aceptación de ciertas críticas y de la acción política feminista) está alcanzando grandes dimensiones. Algunas ideas descartadas casi unánimemente por los hombres (y, de hecho, por muchas mujeres) hace tan sólo 25 años, tienen hoy una amplia legitimidad. Cuando dirijo talleres en escuelas de enseñanza media, planteles de educación superior y lugares de trabajo, los hombres —aun aquellos que se manifiestan molestos por el cambio en las relaciones de género o porque se sienten despreciados o rebajados— entregan una lista de las formas de poder y privilegios con los cuales ellos todavía están de acuerdo y que las mujeres ya rechazan, insinuando sin presiones que ellas tienen razón en preocuparse de tales desigualdades. Por supuesto que todavía hay individuos que mantienen una posición fuertemente propatriarcal y que la mayor parte de las entidades siguen siendo dominadas por los hombres. Pero los cambios se ven. Los programas de acción afirmativa tienen una gran difusión, y muchas instituciones sociales controladas por hombres —en la educación, las artes, las profesiones, la política y la religión— están experimentando un proceso de integración sexual, aun cuando esto generalmente requiere no sólo

23. Michael Kimmel y Tom Mosmiller (eds.), *Against the Tide: Pro-Feminist Men in the United States, 1776-1990. A Documentary History*, Boston, Beacon, 1992.

presión constante, sino que las mujeres se adapten a culturas masculinas de trabajo. En varios países el porcentaje de hombres que está a favor del derecho al aborto es igual o mayor que el número de mujeres que lo apoyan. Gobiernos dominados por hombres han aceptado la necesidad de adoptar leyes que han sido parte de la agenda feminista. Todos estos cambios fueron el resultado del arduo trabajo y del impacto del movimiento de mujeres; este impacto sobre instituciones controladas por los hombres demuestra la creciente aceptación por parte de ellos, de por lo menos algunos de los términos del feminismo, no importa si tal aceptación es o no reconocida.

Para los hombres y las mujeres interesados en el cambio social y en acelerar el tipo de cambio descrito anteriormente, subsisten algunos problemas serios: mientras existe una creciente simpatía masculina por la causa de la igualdad de derechos para las mujeres, y en tanto que algunas instituciones han sido obligadas a adoptar medidas que promueven esta igualdad, persiste una brecha entre las ideas aceptadas por los hombres y su comportamiento. Y mientras muchos pueden, de manera reacia o entusiasta, apoyar esfuerzos para el cambio, el profeminismo entre ellos aún no ha logrado formas organizacionales masivas en la mayor parte de los casos. Esto nos lleva a considerar las implicaciones del análisis de este artículo con respecto al problema de la organización profeminista de los hombres.

Gracias al creciente impacto del feminismo moderno durante las últimas décadas ha surgido lo que, a falta de un término mejor, se ha conocido como el movimiento de los hombres. En este movimiento han existido dos corrientes principales.²⁴ Una es el movimiento mítico-poético de los hombres, el cual, pese a que llegó a ser importante en la última parte de los años ochenta (en particular con el éxito del libro *Iron John*, de Robert Bly), es en realidad la última expresión de una tendencia surgida antes de la década de los setenta, que hace énfasis en el dolor y en el costo de ser hombre, o una política que tiene más de cien años y que intentó crear espacios masculinos como antídoto contra la supuesta feminización de los hombres.²⁵

24. Un tercer movimiento es el antifeminista y, desvergonzadamente, misógino, el movimiento de los derechos del hombre, que no nos concierne en este artículo.

25. En los años setenta y principios de los ochenta, los libros y artículos escritos por hombres como Herb Goldberg y Warren Farrell hablaban de las características nefastas del sentido de hombría —en particular del sentido que era letal para los hombres. Cuando el libro *Iron John*, de Robert Bly, alcanzó la lista de los best-sellers a finales de 1990, los vagos análisis de esos años se cristalizaron en un amplio movimiento norteamericano con un nuevo periódico: *Wingspan*, grupos de retiros de hombres, círculos de tamboreo, boletines regionales y una serie de libros que continúa apareciendo. Hay algunos aspectos positivos potencialmente progresistas en este enfoque, además del trabajo de miles de individuos que participan en grupos de hombres dentro de este marco. Uno, el más simple pero significativo, es el reconocimiento del dolor de los hombres; otro, su participación en los grupos de hombres y la toma de decisión por parte de éstos (generalmente hombres prototípicos) de romper su aislamiento frente a los otros hombres y de buscar caminos colectivos de cambio. Por otra parte, como Michael Kimmel y yo argumentamos detenidamente en otro documento (Kimmel y Kaufman, *op cit.*), el marco teórico de este movimiento ignora virtualmente el poder social e individual de los hombres (y su relación con el dolor), ignora lo que hemos llamado la herida madre (de acuerdo con los aportes del psicoanálisis feminista) y, de la forma más cruda, intenta apropiarse de una mezcla de culturas indígenas, al tiempo que distrae a los hombres de las prácticas sociales (y posiblemente las individuales) que desafiarán el patriarcado. Mis agradecimientos a Michael Kimmel por la formulación de las políticas masculinistas, creando un nuevo espacio homosocial.

La otra tendencia, menos numerosa, es el movimiento de hombres a favor de la causa feminista (dentro del cual cuento mis propias actividades), que ha enfocado en las expresiones sociales e individuales del poder y de los privilegios de los hombres, incluyendo los problemas de la violencia masculina.

Desafortunadamente, las formas dominantes de expresión de estas dos corrientes se han desarrollado con sus propias deformidades, idiosincrasias y errores en el análisis y en la acción. En particular cada una ha tratado de considerar, principalmente, un aspecto de la vida de los hombres: su poder, en el caso del movimiento profeminista, y su dolor, en el caso del mítico-poético. Al hacerlo así, ignoran no sólo el significado de toda la experiencia masculina en una sociedad dominada por los hombres, sino también la relación crucial entre el poder y el dolor de los hombres.²⁶

El movimiento profeminista se origina en el reconocimiento por parte de los hombres del poder y los privilegios que disfrutaban en una sociedad dominada por ellos. Aunque pienso que éste debe ser nuestro punto de partida, en realidad no es sino un comienzo, ya que existen muchas preguntas desafiantes: ¿Cómo podemos animar a los hombres a entender que apoyar el feminismo significa algo más que apoyar cambios institucionales y legales; que también significa cambios en sus vidas personales? ¿Cómo podemos lograr un apoyo masivo y activo a favor del feminismo entre los hombres? ¿Cómo podemos unir las luchas contra la homofobia y contra el sexismo y cómo hacer entender en la práctica que la homofobia es uno de los factores principales que promueven la misoginia y el sexismo entre los hombres?

Dentro de estos parámetros se presenta una serie de problemas teóricos, estratégicos y tácticos. Si nuestra meta no es sólo acumular puntos de debate académico o político, ni sentirnos bien junto a las mujeres con nuestras credenciales profeministas, sino afectar realmente el curso de la historia, entonces sería crucial tomar muy en serio algunos de ellos.

Para mí, surgen varios puntos de este análisis.

Ya sea que un hombre asuma que su mayor área de interés sea trabajar en favor de la igualdad de las mujeres y desafiar el patriarcado, o retar la homofobia y desarrollar una cultura positiva con respecto a los homosexuales y las lesbianas, o mejorar la calidad de vida de todos los hombres, nuestro punto de partida tiene que ser el reconocimiento de la centralidad del poder y el privilegio masculino y entender la necesidad de desafiar este poder. Esto constituye no sólo un apoyo para el feminismo, sino el reconocimiento de que la construcción social y personal de ese poder es la causa del malestar, la confusión y la alienación sentida por los hombres de nuestra era, así como una fuente importante de homofobia.

26. Aunque la categorización de estas dos corrientes del movimiento de los hombres sirve de herramienta útil para la discusión, no existen límites bien marcados entre las dos. Un buen número de hombres (más en el Canadá que en los Estados Unidos), atraídos por el movimiento mítico-poético, simpatizan con el feminismo y con las luchas actuales de las mujeres. Mientras tanto, la mayoría de los hombres, atraídos por el marco teórico profeminista, también se preocupan por mejorar las vidas de los hombres. Y los hombres, especialmente los que se encuentran en la última categoría, están preocupados por el impacto de la homofobia en todas las categorías de hombres.

Cuanto más nos demos cuenta de que en la mayor parte de las sociedades patriarcales alguna forma de homofobia es importante en la experiencia de los hombres, que la homofobia y el heterosexismo moldean las experiencias diarias de todos los hombres, y que tal homofobia desempeña un papel central en la construcción del sexismo, más capaces seremos de desarrollar la comprensión y las herramientas prácticas necesarias para lograr la igualdad. El movimiento profeminista masculino en América del Norte, en Europa y en Australia ha ofrecido una oportunidad única para que los homosexuales, los hombres comunes y corrientes y los bisexuales se reúnan, trabajen y bailen juntos. Sin embargo, no creo que la mayoría de los hombres prototípicos, pero profeministas, consideren como una prioridad la necesidad de confrontar la homofobia ni que la vean como algo que tiene una importancia central en sus vidas, suponiendo que figure en su lista de prioridades.²⁷

La noción de experiencias contradictorias del poder, en plural, proporciona una herramienta analítica para integrar problemas de raza, clase y etnia al núcleo de la organización de los hombres profeministas. Nos permite relacionarnos, con sentimientos de empatía, con toda la gama de problemas en las experiencias masculinas, y comprender que el poder de los hombres no es lineal y que está sujeto a una variedad de fuerzas sociales y psicológicas. Además, deja entrever formas de análisis y de acción que entienden que el comportamiento de cualquier grupo de hombres es el resultado de una inserción, a menudo contradictoria, dentro de varias jerarquías del poder. Desmiente cualquier idea de que nuestras identidades y experiencias como hombres pueden separarse de las que se basan en el color de la piel o en los orígenes sociales; por tanto, sugiere que la lucha contra el racismo, el antisemitismo y los privilegios de clase, por ejemplo, es parte integral de la lucha para transformar las relaciones contemporáneas de género.

Quizás, sea un problema la misma terminología que utilizo. Al igual que otros, continuamente me he referido al *profeminismo*. Este término pone la problemática de principio a fin, como hombres apoyando las luchas de las mujeres y cuestionando el poder de ellos sobre las mujeres. Pero esta forma de análisis sugiere que aunque este apoyo y cuestionamiento sean indudablemente fundamentales, ellos no constituyen asuntos singulares o problemas para los hombres. Además, tampoco es el único camino para destruir el patriarcado y crear una sociedad de igualdad humana y libera-

27. Mi anécdota favorita acerca de la resistencia de muchos de los "comunes y corrientes" al identificarse con la necesidad de desafiar la homofobia públicamente fue contada por un colega, quien en Toronto, en los primeros años de la década de los ochenta, enseñaba un curso sobre el cambio social. En la taberna de los estudiantes, una noche después de clase, uno de ellos lamentaba no haber vivido en otra época. "Habría sido maravilloso vivir en la última parte de los años treinta —decía—, para poder haberme enlistado y luchado en la guerra civil española". Mi colega le dijo: "¿Sabes que docenas de casas de baños para homosexuales fueron allanadas por la policía esta semana y ha habido grandes manifestaciones casi todas las noches? Podrías unirte a ellos". El estudiante lo miró y le dijo: "Pero yo no soy gay", ante lo cual mi colega le respondió "Tampoco sabía que fueras español". Sobre la relación entre homofobia y la construcción de una masculinidad *normal*, véase Michael Kimmel, *Masculinity as Homophobia*, en Harry Brod y Michael Kaufman, *Cracking the Armour*, op. cit. Véase también Suzanne Pharr, *Homophobia: A Weapon of Sexism*, Little Rock, Chardon Press, 1988.

ción. Pero, si incluimos un análisis del impacto de una sociedad dominada por los hombres en los propios hombres, entonces el proyecto se transforma no sólo en *profeminista* sino en algo que es *antisexista* (en el sentido que las ideas y prácticas sexistas afectan a hombres y mujeres, aunque en forma muy diferenciada), *antipatriarcal* y *antimasculinista* (pero siendo claramente masculino-afirmativo, así como femenino-afirmativo).

Actualmente las recompensas de la masculinidad hegemónica son insuficientes para compensar el dolor que provoca en las vidas de muchos hombres. La mayoría de ellos en la cultura norteamericana experimenta, en diferente medida, dolor por tratar de seguir y asumir los imposibles patrones de virilidad, lo cual sobrepasa las recompensas que normalmente reciben. En otras palabras, el patriarcado no es sólo un problema para las mujeres. La gran paradoja de nuestra cultura patriarcal (especialmente desde que el feminismo ha levantado demandas significativas) es que las formas dañinas de masculinidad dentro de la sociedad dominada por los hombres son perjudiciales no sólo para las mujeres, sino también para ellos mismos.

CUENCA MEDITERRÁNEA: LA EXCELENCIA EN LA ACTUACIÓN*

DAVID D. GILMORE

En el idioma de Glendiot no se insiste tanto en "ser un buen hombre" como en "ser bueno como hombre", postura que subraya la excelencia en la actuación, la capacidad para destacar la virilidad mediante hazañas que, llamativamente, "hablan por sí solas".

Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood*.

Los países de la cuenca mediterránea han mantenido durante siglos un estrecho contacto mediante el comercio, el intercambio intelectual y cultural, la colonización mutua y la persecución de intereses regionales comunes (Braudel, 1972; Peristiany, 1965; Davis, 1977). El uso de expresiones como *mediterráneo* o *cuenca mediterránea* (Pitt-Rivers, 1963; Giovannini, 1987) para designar a estos países no pretende aludir a un área cultural como hace la antropología ecológica estadounidense, ya que las sociedades mediterráneas son tan diversas y variadas como en cualquier parte del mundo; en vez de ello, sirve de concepto heurísticamente conveniente para la comparación y el análisis etnográficos (Pitt-Rivers, 1977:VIII). Aunque no presenten unidad en el sentido de homogeneidad cultural (Herzfeld, 1980), muchas sociedades mediterráneas destacan ciertas instituciones (Pitt-Rivers, 1977:IX), lo que invita a la comparación. Aparte de los parecidos evidentes en la ecología, patrones de asentamientos y adaptación económica, lo que de hecho parece proporcionar una base para la comparación es una imagen compartida de la masculinidad. En su estudio magistral, *People of the Mediterranean*, John Davis (1977:22) escribe:

Muchos observadores afirman la unidad de los mediterráneos en varios aspectos, algunos más plausibles que otros. En un nivel elemental y no causal, los antropólogos, los turistas e incluso los mediterráneos mismos se dan cuenta de que existen rasgos culturales comunes: actitudes y elementos culturales notablemente parecidos en una gran proporción de sociedades mediterráneas y que los otros pueblos mediterráneos pueden com-

* Capítulo 2, pp. 41-64, D.D. Gilmore, *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1994. Agradecemos al autor y a las Ediciones Paidós la autorización para reproducirlo.

prender enseguida. "Yo también llevo bigote" es la frase felizmente registrada por J.G. Peristiany... De forma emblemática, sirve para indicar no sólo la virilidad, preocupación muy común a orillas del Mediterráneo, sino también un estilo de afirmación antropológica.

Esta invocación del bigote, por supuesto, es la abreviatura de: "Yo también soy un hombre como cualquier otro, así que muéstrenme el respeto debido al sexo hirsuto". Recurriendo a este denominador común, la afirmación es a la vez una advertencia y una evocación de los valores acérrimamente igualitarios (y competitivos) compartidos por muchos pueblos de la región, diferentes en todo lo demás.

En el área mediterránea, la mayor parte de los hombres se identifica por completo con una imagen de masculinidad que forma parte de su honor y reputación personales. Esta imagen no sólo brinda respeto a su portador, sino que también proporciona seguridad a su familia, linaje o pueblo, ya que estos grupos, al compartir una identidad colectiva, reflejan la reputación del hombre y ésta, a su vez, les protege. En algunos países latinos, se ha percibido la imagería masculina mediterránea como egoísta, perturbadora y aisladora, una cuestión de *vicio personal* y un *mal social* (Pitt-Rivers, 1961:118) a causa de sus combinaciones agresivas, competitivas y sexuales. Esta percepción forma parte de un estereotipo distanciadador común a muchos visitantes nortños que, por motivos propios, asumen que el sur es *diferente* (Herzfeld, 1987); pero pasa por alto las implicaciones, importantes y a menudo constructivas para el grupo, de la imagen masculina tal y como existe en muchas sociedades mediterráneas y que, como veremos luego, no resulta tan diferente de la imagería masculina de cualquier otro lugar. Me propongo dar el primer paso de nuestra búsqueda del significado de la virilidad explorando las implicaciones de estos ideales masculinos.

Empezaremos nuestro examen de la imagería masculina en el Mediterráneo con un ejemplo negativo, el caso del hombre que "no es bueno como hombre", según reza la afortunada expresión de Michael Herzfeld. ¿De qué carece? Permítaseme empezar describiendo un caso de mis propios trabajos de campo en el pueblo andaluz de Fuenmayor (un seudónimo). Aunque la discusión siguiente tiene por marco el sur de España y otras regiones de la ribera norte del Mediterráneo, gran parte de lo que voy a decir también puede aplicarse al Oriente Medio musulmán.

LORENZO

Los andaluces del profundo sur español, como muchos otros hombres del área mediterránea con quienes comparten las sensibilidades comunes a las que aludía Davis, se dedican a demostrar públicamente su virilidad. Incluso más que los demás iberos, son fervientes seguidores de lo que Enrique Tierno Galván (1961:74-76) ha llamado una casi religiosa "fe hispánica en la virilidad". Si das la talla en este aspecto, eres *muy hombre, muy macho, mucho hombre*. Si no, eres *flojo*, eres un débil y patético

impostor. *Flojo* es una palabra polisémica; se emplea para describir una batería descargada, una rueda desinflada o cualquier herramienta que no funciona. También implica blandura, insuficiencia, inutilidad o ineficacia.

Nuestro ejemplo, Lorenzo, era un individuo inmaduro, de veintitantos años, soltero y eterno estudiante. Dotado de un carácter amable y de una gran inteligencia, era la única persona de Fuenmayor que había seguido una carrera universitaria, en este caso de literatura clásica castellana. Pero, por algunas vagas razones, no conseguía terminar su tesis, por lo cual permanecía en una especie de limbo profesional, indeciso, irresponsable e incapaz de encontrar un trabajo conveniente. A causa de su erudición, algo muy poco corriente en esos pueblos apartados, se le tenía por una especie de genio local y mucha gente le veía un brillante futuro. Pero la gente del pueblo de mentalidad más tradicional no se contaba entre sus admiradores. Se sentían molestos y tenían sus razones para encontrarlo censurable, ya que en el importante terreno de la conducta apropiada para su sexo, se le consideraba altamente excéntrico y hasta divertido. "Un caso grave", dijo alguien del pueblo.

Lo primero que comentaba la gente era su forma de vida. Curiosa y hasta perversamente, solía quedarse en casa con su madre viuda, estudiando, leyendo y pensando; casi no salía nunca de su exiguo claustro de erudito. No se veía que tuviera trabajo alguno y, al no ganar dinero, no aportaba nada concreto a la empobrecida despensa familiar, por lo cual muchos le consideraban un parásito. Vivía a expensas de su anciana madre, una mujer muy trabajadora aunque pobre y que nunca se quejaba de ello. Introverso y reservado, Lorenzo no hacía ningún esfuerzo apreciable para remediar la situación; tampoco solía entrar en el mundo masculino de los bares a tomar unas copas con los amigos y participar en las tertulias o los intercambios corrientes de la convivencia, como acostumbraban a hacer los demás hombres. Cuando bebía, bebía poco. Casi nunca se unía a las agresivas y competitivas partidas de cartas ni al alboroto achispado que los hombres aprecian y exigen de los compañeros.

Pero lo más extraño de todo era que Lorenzo solía evitar a las mujeres alegando no tener tiempo para el amor. Aparte de sus otros defectos, Lorenzo era extremadamente tímido con las chicas. Esta era una negligencia muy corriente, desde luego, y que en España tanto los hombres como las mujeres siempre acogen con gran consternación. Para un joven andaluz, la timidez sexual es algo más que un simple defecto fortuito; es una carencia grave e incluso trágica. El pueblo entero lamenta la timidez, que le parece una calamidad personal y una desgracia colectiva. La gente decía que Lorenzo tenía miedo a las chicas, miedo a arriesgarse, miedo a apostar en el juego del amor. Todos creen que un hombre que se precie tiene que derribar el muro de la resistencia femenina que separa los dos sexos; de otro modo, Dios no lo permita, nunca podrá casarse ni engendrar herederos. Cuando esto sucede, todo el mundo sufre, ya que los niños son un regalo de Dios a la familia, al pueblo y a la nación.

Al ser un alma sensible, Lorenzo era muy consciente de las exigencias de sus familiares y vecinos. Sentía el impulso de salir y perseguir a las mujeres. Sabía que tenía que dar con una esposa, encontrar un trabajo remunerado y fundar una familia.

Rebelde cultural, por defecto o falta de inclinación, se sentía un hombre con inquietudes modernas, europeas. Y sobre todo, quería permanecer por encima de esos "estúpidos disparates", como él decía, de las expectativas tradicionales del sur. En cuanto a la fe española en la virilidad que mencionaba Tierno Galván, era claramente un agnóstico.

Una tarde, después de haber pasado un rato agradable hablando de cosas como el papel de Cervantes en la literatura mundial, me miró con sus grandes ojos castaños y me confesó sus transgresiones culturales. Empezó contándome su ansiedad respecto al agresivo cortejo que se supone es la función del hombre. "Sé que hay que insinuarse con descaro a las mujeres, pero prefiero no hacerlo", me dijo, y añadió: "No soy así". Recogiendo su libro, sacudió la cabeza y, con un estremecimiento, dirigió hacia el suelo su mirada triste, esperando una palabra de consuelo de un simpático y, según se imaginaba él, ilustrado extranjero. Era evidente que tenía un miedo patológico al rechazo.

Como era un hombre honrado y decente, Lorenzo tenía su pequeño círculo de amistades en el pueblo. También eran personas con formación, y Lorenzo les preocupaba mucho a causa de su afición a la ensoñación introspectiva. Temían que no pudiese casarse, ya que para ellos la soltería es la condición más lamentable, con excepción de la homosexualidad obvia, que les resulta francamente despreciable. Con las mejores intenciones del mundo, a menudo hablaban conmigo en privado y me preguntaban si no me parecía triste que Lorenzo fuera tan introvertido y qué se podía hacer con él. Una vez, en el curso de una de nuestras largas charlas acerca de Lorenzo, un amigo más perspicaz resumió el problema en una frase inolvidable que me hizo reflexionar. Expresó su admiración por la inteligencia de Lorenzo, pero subrayó su desdicha, su marginación social; me dijo, muy seriamente y con aire de haberlo meditado mucho, que el problema de Lorenzo era su fracaso "como hombre". Le pregunté lo que quería decir y él me explicó que, aunque Lorenzo hubiera logrado cierta formación, se había "olvidado" de cómo ser un hombre y que este olvido era la causa de sus problemas. Echaba toda la culpa de la alienación social de Lorenzo a un defecto de carácter en relación con la representación de su papel, una especie de miedo del actor antes de salir a escena. Moviendo la cabeza con tristeza, emitió un diagnóstico aforístico: "Como hombre, no sirve". Y añadió: "Pobrecito, no sirve *pa na*".

Expresada por un amigo preocupado y en un tono de compasión más que de reproche, esta frase, "No sirve", tiene mucho peso. Interpretada libremente, se refiere a que Lorenzo fracasaba en la práctica, ya que el verbo *servir* significa lograr que las cosas se hagan, que funcionen; tiene un matiz de eficacia y utilidad. Incluye una noción de cantidad medible, de resultados visibles. Pero, ¿cuáles son los logros prácticos de la virilidad andaluza? Permítaseme que me aparte brevemente del tema presentando algunas comparaciones con el otro lado del mar para situar a Lorenzo, y su apostasía de la *fe* de Tierno Galván, en el ámbito más amplio de la cuenca mediterránea.

Los amigos de Lorenzo establecían una relación entre la hombría y un código de conducta eficiente o de utilidad. Esto recuerda la descripción de Chandos (1984:346) de la elite de los internados ingleses, ya que la palabra inglesa que expresa utilidad presenta paralelismos, tanto etimológicos como conceptuales, con la española *servir*. Pero, en la comunidad de Lorenzo, esta conducta, además de servir de algo, tiene que ser pública, tiene que verse en el escenario comunal. La eficacia de un hombre se mide cuando los demás le ven en acción y pueden evaluar su actuación. Esta combinación de masculinidad y eficacia en una imagen teatral de actuación tiene fuertes resonancias en otros países mediterráneos. Tomemos, por ejemplo, a Grecia. Por suerte, disponemos de datos excelentes sobre este país gracias a los incansables esfuerzos de Michael Herzfeld. Allí también, dice Herzfeld, el hombre viril es aquel que actúa en el centro del escenario. Su representación se desarrolla en primeros planos que todos pueden ver y, por lo tanto, con un potencial para que la colectividad pueda juzgarla. Como dice Herzfeld de los griegos a los que estudió, el hombre excelente, el hombre admirado no es necesariamente un buen hombre en algún sentido abstracto, sino más bien aquel que es *bueno como hombre*. Esto implica no solamente una actuación adecuada dentro de patrones establecidos (el papel de varón), sino también el dominio público, el estar a la vista y tener el valor de exponerse al riesgo. Comprende, además, la acción decisiva que funciona o que sirve para algo, la actuación que supera las pruebas y soluciona problemas reales que el grupo percibe como importantes.

Trabajador de campo sutil y perspicaz, Herzfeld (1985a) describe el arquetipo de aceptación social que resulta más relevante para nuestro caso, el del pueblo de Glendi, en Creta, isla de síntesis cultural mediterránea. En Creta, como en Andalucía, ser un hombre es una modalidad pragmática y activa, una participación en el escenario público de acciones y actos y de logros concretos y visibles. Esta modalidad ostentosa no tiene nada que ver con la seguridad, los placeres del hogar ni la introspección. Estas cosas se asocian con la duda, la vacilación, el refugiarse bajo las alas, es decir, con la pasividad. Aquí es donde Lorenzo se ha mostrado deficiente. Él es, sobre todas las cosas, un hombre huidizo, que se queda demasiado tiempo en casa y evita los retos y oportunidades de la vida. En ambos extremos del mar, virilidad parece implicar un nexo de participación gregaria, una práctica masculina que se desarrolla en el escenario de la vida comunal.

Remontándonos en el tiempo, encontramos resonancias fascinantes. Los griegos de la antigüedad también admiraban una masculinidad desenvuelta, arriesgada, de actuación efectiva. No juzgaban a un hombre por ser bueno, sino por su eficacia en el papel que desempeñaba en el escenario comunal, "una pieza eficiente o defectuosa del mecanismo comunal" (Dover, 1978:108). Su visión agonística de la vida es la característica específica que impregna el heroísmo incansable de las sagas homéricas, con llamadas a las gestas dramáticas e incluso grandiosas (Gouldner, 1965). Esta imagen también está asociada a los ideales de virtud varonil que los antiguos griegos

apreciaban, y que aprecian algunos de sus descendientes modernos, en su manifestación vulgar de *filotimo*: orgullo masculino o amor propio (Herzfeld, 1980:342-345). Los españoles o italianos expresarían este derecho al orgullo con alguna palabra que denotase honor: *honra* u *onore*, o tal vez *respeto*. Transmite una imagen del yo profundamente involucrada en una búsqueda sin fin del éxito y la fama mundana, de la aprobación y admiración a los ojos de los demás. Este énfasis en los gestos dramáticos aparece pronto en la cultura griega. Donde más se nota es en la *Ilíada* de Homero: en la predisposición de Aquiles a cambiar una vida larga y monótona por otra más corta pero llena de honor y gloria; y en la impaciencia de Agamenón por cambiar varios meses de su vida por una muerte honorable en el campo de batalla ante Troya (Slater, 1968:35).

Esta búsqueda de la fama y de los actos gloriosos como medida de la virtud masculina tomó una vida propia en el antiguo mundo mediterráneo oriental. Según parece, en la floreciente Atenas del siglo V a.C., la vida de los varones era una lucha continua por el crecimiento personal, por la fama y el honor, o cualquier meta que pudiera conducir a ello (riqueza, poder, etc.) (ibíd.:38). A pesar del énfasis griego en la moderación que apreciamos hoy en día, esta obsesiva búsqueda de la gloria participó cada vez más de los ideales masculinos griegos, hasta el punto de que el cronista Tucídides se sintió motivado incluso para castigar a sus paisanos: "Se ha llegado a considerar la temeridad como el coraje del aliado leal; la duda prudente, como cobardía especiosa; la moderación se ha convertido en el amparo de la falta de virilidad" (ibíd., III, 82). Un modelo mitológico de este hombre viril cubierto de gloria, encarnación del ideal griego, es el intrépido y astuto viajero Ulises.

La *Odisea* es una parábola de este tipo de masculinidad dramatizada que combina efectos prácticos y visión moral. Su protagonista participa en un sinnúmero de luchas, sobrevive gracias a su fuerza física y a sus ardidés ingeniosos, tanto honrados como tramposos. Después de innumerables encuentros con los peligros y monstruos del mundo, el héroe supremo griego regresa triunfalmente para salvar a su esposa y a su familia en el último acto. Ulises no es ningún santo: se le describe como un tramposo y un manipulador. Pero sus trucos *funcionan*. Producen el efecto deseado: salvar del peligro a Penélope, la esposa que se ha quedado en casa, y restablecer el honor de la familia, amenazado por pretendientes oportunistas. La épica de Homero capta en sus leyendas el empuje de esta masculinidad mediterránea, viajera, pragmática y eficiente.

Desde un punto de vista psicológico, está claro que esta antigua moralidad de la actuación tiene algo que ver con la clave cultural de sublimación del impulso. Modelo inspirador de acción correcta, desvía las energías del ensimismamiento y de la introspección y las dirige hacia una estrategia de resolución de problemas y de preocupaciones mundanas. La imagen masculina de la Grecia antigua, igual que la de la Andalucía moderna, es una inducción a la empresa continua juzgada por sus fines medibles. Es mucho más que simplemente una sublimación de la libido y de la agresión hacia unos cauces de logros prácticos culturalmente aprobados; también es una incitación a resistirse a sus oponentes: la indolencia, la duda de sí, los remilgos, la

irresolución, el impulso hacia el retraimiento o la rendición, el *sueño* de la quietud (simbolizado en las leyendas griegas por el hecho de ahogarse, metáfora universal del retorno al útero). Además de un compromiso de actuación dominante en un contexto agonístico, es una postura agresiva al servicio de propósitos inmediatos: lo que Gouldner llamó el sistema griego de pruebas. En gran parte del mundo mediterráneo, la virilidad aparece como una especie de agorafilia social, un amor por los lugares públicos y soleados, por las multitudes, por el proscenio de la vida. Estos contextos abiertos se asocian no sólo con la exposición y la sociabilidad, sino también con el riesgo y la oportunidad, con la posibilidad de una gran hazaña y del acto público. De este modo, podemos describir el primer fracaso como hombre de Lorenzo como una negación a entrar en la refriega.

UN PARALELISMO SEPTENTRIONAL

Este gesto fototrópico del varón por la aventura no se limita de ningún modo a las culturas mediterráneas. En la Europa del norte también abundan los cuentos didácticos que contraponen el riesgo al retraimiento, lo que da fe de un arquetipo europeo muy difundido. Hay un paralelismo muy revelador en la historia del caballero Tannhäuser, tal y como la tomó Wagner de la obra del siglo XVI de Jobst Gutknecht *Volkslied von Tannhäuser*. En la vieja leyenda alemana, el protagonista, en un momento de debilidad, acepta que su anhelo más querido se haga realidad: vivir con Venus en su fabulosa morada, la Venusberg. Voluptuosas diosas y sus doncellas, náyades y sirenas cumplen en el acto todos sus deseos. Pero él se siente solo y perdido y se ha cansado de su árido paraíso subterráneo. La versión de Wagner empieza en una cueva lúgubre, cuando Tannhäuser está preso de una violenta lucha interior. ¿Debe seguir siendo un prisionero feliz pero pasivo, cuyos deseos se ven colmados en el acto por la diosa y sus doncellas, o renunciar a todo y volver al soleado mundo con sus peligros y conflictos? Después de muchos titubeos, el protagonista renuncia a los decadentes placeres de la absorbente Venus, que le quitan la oportunidad de luchar en el mundo. Canta: "Debo volver al mundo de los hombres. Estoy dispuesto a luchar, incluso por la muerte y la nada" (1, 1). El logro de Tannhäuser al renunciar a la diosa, como el triunfo de Ulises sobre las sirenas, es un medio de regeneración moral a través de la aceptación de la lucha existencial. El caballero ha vencido la exigencia más primitiva del principio del placer: refugiarse en los brazos de una mujer omnipotente, esconderse en un pueril capullo de placer y seguridad. Igual que en la *Odisea*, en la escena de la gran decisión abundan los simbolismos acuáticos: cuevas húmedas, estanques turbios y cascadas neblinosas.

La cultura alemana, al menos en sus manifestaciones de antes de la guerra, también tiene sus tradiciones del *hombre de verdad*, ideales de coraje masculino derivados de los prototipos marciales prusianos. De hecho, la masculinidad está profundamente arraigada en el ideal teutónico, y no sólo en sus manifestaciones militaristas o wagnerianas, como lo demostró Klaus Theweleit en su libro sobre la cultura en la República de Weimar *Male Fantasies* (1987:55).

SEXO Y MATRIMONIO

Por supuesto, era en una versión común de este tipo de intensa lucha interior contra el retraimiento donde nuestro Lorenzo español se había enfrascado y tenía todas las de perder. Pero en todo esto no sólo está en juego una demostración de maestría y aptitud competitiva. También está el sexo; o mejor dicho, un papel agresivo en el cortejo. Los amigos de Lorenzo lamentaban su fracaso a la hora de salir y hacerse con una esposa. "Como hombre, no sirve" se refiere específicamente a la captura de la esposa y a la predación fálica.

En algunas regiones musulmanas, por ejemplo la Turquía rural (Bates, 1974) o el sur de los Balcanes (Lockwood, 1974), esta predación, a menudo, toma la forma de un auténtico rapto de la novia o violación antes del matrimonio, a menudo con violencia y secuestro. Cosas así también solían pasar en ciertas zonas del sur de Italia, donde los hombres primero violaban y luego desposaban a las novias reacias. Las bodas por rapto todavía son frecuentes en la Grecia rural (Herzfeld, 1985b). En España también este cortejo perentorio, aunque sin violencia, es un requisito importante e incluso esencial de la virilidad. Es un aspecto de la imagen masculina que se repite en muchas zonas de la Europa meridional, mientras que parece mucho menos importante en la del norte.

En realidad, la mayor parte de lo que sabemos acerca de las nociones mediterráneas de virilidad atañe a sus componentes más expresivos y, más concretamente, a la perentoriedad sexual (Pitt-Rivers, 1977): son ejemplos de ello el *machismo* español, el *maschio* siciliano (Giovannini, 1987) y el complejo marroquí de *rajula* (virilidad) (Geertz, 1979:364), que una antropóloga equiparó específicamente con el machismo hispánico (Mermisi, 1975:4-5). En los Balcanes se dan paralelismos que el antropólogo Simic (1969, 1983) y la antropóloga Denich (1974) han identificado de forma independiente con el machismo de la cultura hispánica. En estos países, un hombre de verdad es contundente en el cortejo e intrépido en las obras. Tanto el sexo como la actividad económica son competitivos y arriesgados, porque colocan a un hombre en contra de sus vecinos en la búsqueda del recurso máspreciado: las mujeres. La derrota y la humillación siempre son posibles.

En Sicilia, por ejemplo, el honor masculino siempre va unido a la agresión y a la potencia. En Sicilia un hombre de verdad es aquel que tiene "grandes testículos" (Blok, 1981:432-443); su potencia queda firmemente establecida. Para los sarakatsanés griegos también un varón adulto tiene que "estar dotado de buenos testículos" (J.K. Campbell, 1964:269), excitarse fácilmente y ser insaciable en el acto. Tales creencias también se consideran ciertas en gran parte de España, y especialmente en el sur (Pitt-Rivers, 1965, 1977; Brandes, 1980, 1981; Mitchell, 1988), donde se dice de un hombre de verdad que tiene *cojones*. Por supuesto, estos hombres cojonudos se elevan por encima de sus paisanos menos dotados y más flemáticos y los dominan.

Sin embargo, hay algo más en esta lujuria competitiva —que no se valora tanto en los países musulmanes, ya que en el Islam la lujuria desenfrenada se considera

socialmente perturbadora e inmoral para ambos sexos (Bates y Rassam, 1983:215)—. Esta dimensión extra es importante para una comprensión más profunda de la matriz social de las ideas acerca de la virilidad en la cuenca mediterránea que he mencionado anteriormente. Incluso en aquellas partes de la Europa meridional donde se aprecia mucho el modelo de perentoriedad sexual a lo Don Juan, el deber asignado al hombre no es solamente dedicarse a hacer innumerables conquistas, sino esparcir su semilla. Más allá de la simple libertad sexual, la prueba última es la aptitud para la reproducción, es decir, preñar a la esposa. En Italia, por ejemplo, sólo el embarazo de la mujer puede validar la masculinidad del marido (Bell, 1979:105). Por lo tanto, vemos que el énfasis mediterráneo en la virilidad significa resultados; significa procrear (varones preferentemente). En cuanto al respaldo por parte de la comunidad, lo que cuenta es el éxito en la reproducción legítima y no simplemente la acrobacia erótica, hecho crítico que a menudo pasan por alto los expertos en honor mediterráneo que subrayan sus elementos competitivos o perturbadores (Pitt-Rivers, 1977:11). En palabras claras, alude a criar una familia fuerte y numerosa. Las aventuras frívolas suponen un primer campo de pruebas (la juventud) para un propósito más serio (la edad adulta). La sexualidad y la autosuficiencia económica obran de modo paralelo.

En la España meridional, la gente desprecia al hombre casado que no tiene hijos, sin que importe lo sexualmente activo que haya sido antes de casarse. Lo que cuenta es el resultado, no los preliminares. Aunque tanto el marido como la mujer sufren en su prestigio, la culpa de la esterilidad recae directamente en él y no en ella, ya que se supone que es el hombre quien debe iniciar (y realizar) todas las cosas. La gente murmura: “¿Es un hombre?”. Circulan rumores difamatorios sobre sus defectos fisiológicos. Dicen de él que es un incompetente, un chapucero sexual, un payaso. Su suegra se ofende y dice que sus órganos son inútiles, que no funcionan: “No sirven”. Se buscan soluciones, tanto médicas como mágicas. La gente comenta que ha fallado en su deber de marido. Se le considera un fracasado como hombre por ser sexualmente ineficaz.

MÁS ALLÁ DEL SEXO: EL APROVISIONAMIENTO

Aparte de la potencia, los hombres tienen que mantener a los que dependen de él y contribuir generosamente al patrimonio familiar. Esto también puede medirse con el cociente de la eficiencia y por los resultados (Davis, 1977:77). Una vez más, lo que cuenta es la actuación en el papel laboral, medido en sacrificios o servicios que necesite la familia. Lo que debe subrayarse aquí es el sentido de sacrificio social que conlleva el deber laboral del varón. Los trabajadores del campo suelen despreciar cualquier tipo de trabajo manual porque rara vez les beneficia directamente. Por ejemplo, los andaluces del campo dicen que el trabajo es una *maldición* (D. Gilmore, 1980:55) porque nadie podrá enriquecerse con él. Para el pobre, trabajar significa que le contraten por días en condiciones humillantes, pelearse con los compañeros por las efímeras oportunidades laborales y afanarse de sol a sol en los campos, reco-

giendo algodón o semillas de girasol. Sinónimo de sufrimiento, el trabajo es algo que la mayoría de los hombres reconoce odiar y que evitaría si pudiesen.

Sin embargo, para el trabajador, el campesino, o cualquiera que tiene que ganarse la vida, el trabajo es también la responsabilidad—nunca cuestionada—de dar de comer a los que dependen de él. Y aquí también, como en las cuestiones de los deberes sexual y reproductor, la reputación de un trabajador, como ciudadano y hombre, está estrechamente unida al bien definido servicio a la familia. Aquel que se escabulle de estas obligaciones renuncia a su derecho a la respetabilidad y a la virilidad; se convierte en un ser despreciable, un golfo, un *gamberro*. Si bien es cierto que en Andalucía las mujeres también suelen trabajar, es el marido, si presume de ser un hombre, quien debe aportar la mayor parte de los ingresos para sostener, como un pilar, a su esposa y su familia, y hacer que la máquina femenina de la producción doméstica funcione como la seda. Un hombre trabaja duro, a veces desesperadamente, porque *se obliga*, como dicen ellos; no trabaja porque le gusta, sino porque está unido a su familia. Como señala Brandes (1980:210), los varones españoles son, en este sentido, iguales a los de cualquier sitio que se dediquen activamente al papel de sostén de la familia como medida de su virilidad. La única diferencia es que rara vez pueden extraer placer o satisfacción personal de los míseros trabajos que se les ofrecen.

En el sur de Italia se encuentra una actitud muy parecida. John Davis (1973:94-95) escribe acerca de la ciudad de Pisticci: “El trabajo se justifica en función de la familia del hombre que trabaja: ‘Si no fuera por mi familia, no me estaría sacrificando (*non mi sacrifico*)’. Su capacidad como marido para mantener a su mujer e hijos es un componente tan importante de su honor como el control de la sexualidad de su mujer. En este contexto, e independientemente de otros aspectos, se refiere tanto al honor sexual como al económico... Así, el trabajo nunca tiene un valor intrínseco propio. Los hombres trabajan para proporcionar comida y dinero a sus familias”.

El sacrificio en el servicio a la familia, la contribución a la casa y al clan: en esto precisamente consisten las nociones mediterráneas del honor. El honor es cuestión de ser bueno como hombre, lo que significa fundar y apoyar a la familia o clan—los pilares básicos de la sociedad—sin que importe el coste personal: el honor (mediterráneo) como ideología ayuda a apuntalar la identidad de un grupo (familia o linaje) y a granjearle la siempre dudosa lealtad de sus miembros. El honor define las fronteras sociales del grupo y contribuye a su defensa ante las reivindicaciones de grupos competidores equivalentes (Schneider, 1971:17).

El énfasis en el honor masculino como deber doméstico está muy difundido en el Mediterráneo. Como Jane Schneider en la cita anterior, John Davis encontró en su estudio la confirmación de esta noción de honor masculino derivado tanto del trabajo y la empresa económica como del éxito sexual: “Conviene aclarar, desde un principio que el honor no tiene que ver en primer lugar con las relaciones sexuales... sino con la interpretación de un papel, y que está relacionado con los recursos económicos, ya que criar a una familia, cuidar a las mujeres y mantener un séquito resulta más fácil cuando la familia no es pobre” (1977:77).

A veces, esta clase de servicio económico puede cuantificarse en términos de dinero u otros objetos de valor, o bien puede expresarse en acumulaciones materiales que se transmiten a las mujeres, como las dotes. Hablando de un pueblo de campesinos griegos en la moderna Beocia, Ernestine Friedl (1962) escribe que el honor del padre se basa en su capacidad para dar cuantiosas dotes, en joyas y dinero, a sus hijas. Este éxito les asegura los mejores parientes políticos, contribuye al prestigio familiar y, en consecuencia, realza su imagen de proveedor. La virilidad se mide, en parte, en dinero: la única forma directa que tiene un hombre de alimentar a los hijos. La virilidad, pues, puede interpretarse como una especie de obligación moral de mantener a la familia, una llamada a la acción.

EL HOMBRE PROTECTOR

Después de preñar y proveer, viene la valentía. En Andalucía, por ejemplo, ser un hombre también se basa en lo que la gente llama *hombria*. Verbalmente significa masculinidad, pero difiere de los logros específicamente viriles o económicos descritos más arriba. *Hombria* se refiere, más bien, al coraje físico y moral. Sin correlativo concreto en la conducta, constituye un componente intransitivo: significa valerse por sí mismo como un actor independiente y orgulloso, y plantar cara cuando hay una provocación. Los españoles también lo llaman *dignidad*. No se basa en la violencia ni en amenazar a los demás, ya que los andaluces desprecian a los pendencieros y deploran la violencia física, que consideran mera bufonada. Ampliando el contexto, *hombria* se refiere a una actitud valiente y estoica frente a cualquier amenaza; y más importante aún, significa defender su honor y el de la familia. No supone agresividad en sentido físico, sino una lealtad inquebrantable al grupo social que señala la última disuasión ante una provocación. El control de la violencia siempre se basa en la capacidad para la misma, por lo cual la reputación es vital.

Como autodomínio masculino y coraje, la *hombria* aparece en cualquier parte. En Fuenmayor, por ejemplo, un grupo de jóvenes puede ir a darse una vuelta por el cementerio municipal, de noche y después de haberse tomado unas cuantas copas, sólo para demostrar su desprecio hacia los fantasmas. Se llevan un martillo y un clavo o una estaca. Luego clavan el clavo en el estuco de la pared del cementerio. Desafiando a toda clase de espíritus y fantasmas, recitan, en coro y al ritmo del martillo, la siguiente estrofa:

Aquí hincó el clavo
del tío monero
venga quien venga
aquí lo espero.

El último en salir corriendo se lleva la palma del más valiente, del más viril. A veces, algunos adolescentes se retan mutuamente a pasar la noche en el cementerio a modo de prueba competitiva, aunque por otro lado la *hombria* no supone confronta-

ción alguna, ya que el desafío va dirigido a un adversario sobrenatural (no social). No obstante, y como lo demuestra el ejemplo anterior, la *hombria* es competitiva y, como la virilidad y el comportamiento económico, necesita una prueba en forma de logros y símbolos visibles. La *hombria* juzga la aptitud de un hombre para defender a su familia. Pitt-Rivers (1961:89) lo ha descrito mejor: "La quintaesencia de la *hombria* es la ausencia de miedo, la prontitud en defender su orgullo y el de su familia". Además de todo lo anterior, la *hombria* en España también tiene una connotación específicamente política que amplía su papel.

Durante este último siglo España, y Andalucía en particular, ha sido tierra de lucha política. La conciencia de clase es fuerte, debido al profundo antagonismo entre terratenientes y trabajadores (Martínez-Alier, 1971). Para los trabajadores y campesinos en pie de guerra, la opresión de clase añadió un fuerte matiz político al concepto de *hombria*: la lealtad a la clase social. Para los campesinos y trabajadores, la *hombria* se expresa no sólo como lealtad a la familia, sino también como salvaguarda de los trabajadores, que se niegan a ceder en los conflictos laborales. Bajo la dictadura de Franco era un gesto muy valiente, y sigue siendo admirado por las personas comprometidas de hoy en día. Los líderes sindicales con carisma se tienen por muy viriles, sobre todo si fueron encarcelados o maltratados por la policía de Franco, como le ocurrió a Marcelino Camacho, dirigente del sindicato clandestino Comisiones Obreras. A este grupo pertenecen hombres *cojonudos*, envidiados por los demás y deseados por las mujeres. Sus enemigos políticos les odian, pero también les respetan y admiran.

Un ejemplo concreto: en Fuenmayor ocurrió el famoso caso del activista militante apodado *Robustiano* por su constitución atlética y coraje excepcional. En las persecuciones de la posguerra, los fascistas asesinaron a su familia, que era de izquierda, pero él desafió abiertamente a la policía de Franco continuando con sus actividades revolucionarias. Las palizas, amenazas y chantajes no sirvieron de nada. Cada vez que salía de la cárcel reemprendía la lucha, ganándose la admiración general, incluso la de sus carceleros. A pesar de las torturas, nunca traicionó a sus compañeros y soportó estoicamente los abusos de la policía como algo natural. Robustiano reunió a muchos seguidores leales; hoy se le recuerda como uno de los mártires que mantuvieron en alto el espíritu de los trabajadores en los oscuros años de la dictadura. Más allá de esto, la gente recuerda a Robustiano como un hombre de verdad, la culminación del ideal andaluz de la *hombria*.

Política aparte, esta llamada a la acción dramática en defensa de los compañeros tiene resonancias en toda la región mediterránea, donde la clase social es menos importante que otros vínculos primordiales, como por ejemplo en los patriarcados de la costa africana. Para los kabyles de Argelia, según Bourdieu (1965, 1979a), el atributo principal del hombre de verdad es que se enfrenta a los demás y protege con fiereza a sus parientes consanguíneos. Bourdieu comenta (1979a:128): "Todos los informadores citan como característica esencial del hombre de honor el hecho de que se enfrenta a los demás". Un verdadero hombre no tolera que se le ofenda, y menos a su familia o linaje. Cerca de ahí, en el este de Marruecos, los verdaderos hombres son

aquellos que están siempre dispuestos a defender a su familia contra amenazas externas; "se unen en defensa de su forma de vida y de su identidad colectiva" (Marcus, 1987:50).

Asimismo, los pastores sarakatsaníes de la Grecia moderna (J.K. Campbell, 1964, 269-270) describen al hombre de verdad como *varvatos*, palabra claramente equivalente a la italiana *barbato*, barbudo o velludo. Aparte de denotar fuerza y virilidad, esta palabra (el vello facial, otra vez) "hace referencia a cierta capacidad implacable para cualquier tipo de empresa" en defensa de los familiares. Los sarakatsaníes viriles son aquellos que satisfacen las exigencias de la vida pastoral, en la cual "no se concibe la reputación sin fuerza" (ibíd:317). De este modo, el sarakatsaní se gana el respeto de sus competidores, repele cualquier amenaza a sus dominios y mantiene la delicada posición de la familia en unas condiciones difíciles. "La reputación de virilidad de los varones de una familia resulta disuasiva contra cualquier ultraje externo" (ibíd:271). Campbell conceptúa este acento puesto en la masculinidad en términos sobre todo funcionales. Escribe (ibíd:270): "Una vez más, vemos el lado *eficiente* de la virilidad" (la cursiva es mía).

El hombre protector resulta omnipresente en la región mediterránea donde, generalmente, las protecciones burocráticas están poco desarrolladas, los Estados son inestables, las luchas internas, endémicas, y las lealtades políticas, al igual que los apoyos, cambiantes y poco seguros. Debido a los caprichos de la fortuna y a la escasez de recursos, un hombre se gana la vida y la de su familia con artimañas y dureza. En Sicilia, por ejemplo, *un vero uomo* (un verdadero hombre) se define por la "fuerza, poder y astucia necesarios para proteger a las mujeres" (Giovannini, 1987:68). Al mismo tiempo, en Sicilia o Andalucía, el hombre protector que tiene éxito acumula alabanzas por sus actos valientes y adquiere renombre como individuo. Este vínculo funcional e inquebrantable entre los beneficios individuales y los del grupo es una de las nociones morales más antiguas de las civilizaciones mediterráneas. Ya aparece en la antigua Grecia marinera con el viajero Ulises. Su nombre, Odiseo, deriva de *odyne*, la capacidad de causar dolor y la voluntad de hacerlo, e implica un deseo de exponerse a los conflictos, riesgos y problemas y de suponer las mayores dificultades en la realización de grandes hazañas: "Ser Odiseo, pues, es adoptar la actitud del cazador de animales peligrosos: exponerse deliberadamente para luego aprovechar todas las ventajas que esta exposición supone; el efecto inmediato es un daño, pero el propósito último es el reconocimiento y el sentido de una gran hazaña" (Dimrock, 1967:57).

Mas la meta última de Ulises no es la de acumular hazañas gloriosas. Su heroísmo nómada apunta hacia un propósito más elevado: rescatar a su esposa e hijos y ahuyentar a los siniestros pretendientes que los amenazan. El hombre de verdad adquiere renombre interponiéndose entre su familia y la destrucción, y encajando con ecuanimidad los golpes del destino. La virilidad mediterránea es la recompensa del eficiente defensor de la trama de los lazos primordiales, el guardián de los soportes morales y materiales de su sociedad.

VIAJEROS AUTÓNOMOS

Según hemos visto, los ideales de virilidad en el Mediterráneo tienen tres imperativos morales: primero, preñar a la esposa; segundo, mantener a los que dependen de uno; y tercero, proteger a la familia. Estos criterios requieren dinamismo y determinación. Deben cumplirse en todo momento en el servicio leal a las *identidades colectivas del yo*.

Pero hay otro elemento que debe mencionarse. Los puntos anteriores dependen a su vez de algo más profundo: la movilidad de acción, la autonomía personal. Un hombre no puede hacer nada si tiene las manos atadas. Si se pretende cazar una presa peligrosa o, como Ulises, salvar a la familia, se necesita una absoluta libertad de movimientos. Como punto de partida para la identidad masculina, la subyacente atracción por la acción independiente resulta tan importante como la sexualidad y la habilidad económica. Para recorrer el camino de la virilidad, hay que viajar ligero y tener libertad de improvisación y respuesta, sin impedimentos, frente a los retos. Hay que tener autoridad moral. Como observó Brandes (1980:210), en la España meridional la dependencia no sólo es vergonzosa para el campesino andaluz, sino que también es una negación de su imagen varonil. La autonomía personal es la meta de todos y cada uno de los hombres; sin ella se derrumba su postura defensiva y pierde movilidad estratégica, lo que expone a la familia a la ruina. En España este punto también tiene implicaciones políticas.

Un ejemplo de ello proviene de la crónica de George Collier de la guerra civil en un pueblo andaluz (1987:90) en la que subraya el papel que desempeñó el orgullo masculino en el movimiento sindical de trabajadores y campesinos de la Andalucía occidental. Describe las virtudes unidas a la afirmación de la masculinidad y las críticas connotaciones políticas de lo que llama "los términos culturales con que los andaluces relacionan la autonomía con el honor masculino" (ibíd:96). Su descripción de los violentos conflictos entre terratenientes y trabajadores en el pueblo de Los Olivos (Huelva), durante la Segunda República (1931-1936), muestra que una de las fuerzas motrices que había detrás de las confrontaciones era el tema de la autonomía personal. Los campesinos y trabajadores pretendían proteger de las tácticas prepotentes de los ricos y poderosos no sólo sus derechos políticos, sino también su imagen como hombres. La autonomía les permitía defender el honor de la familia. Limitados o dependientes, no podían realizar su heroísmo viril. Como Collier demuestra de forma brillante, estas tendencias revolucionarias eran el producto tanto de una imagen de la virilidad como de sus demandas políticas y económicas. Esto era particularmente cierto en el caso del sur de España, aunque Collier ve en esta mezcla de ideología política e imagen masculina algo más ampliamente mediterráneo:

Los habitantes de Los Olivos se mantenían fieles al ideal de autonomía masculina característico de las relaciones de propiedad y del sistema de honor en las sociedades agrarias del Mediterráneo... El varón prepotente se enfrenta a los desafíos reafirmando sin cesar su masculinidad y capacidad de agresión física, contiene los asaltos contra la

virtud de las mujeres y planta cara a los demás en defensa del honor familiar... El ideal de autonomía masculina cargaba las relaciones patrono-asalariados de una tensión especial. Al tener que obedecer a las órdenes de un tercero, los empleados reconocían implícitamente su falta de autonomía total y su vulnerabilidad ante un eventual deshonra (ibíd:96-97).

Depender de otro hombre ya es malo, pero reconocer que se depende de una mujer es peor todavía. La razón, por supuesto, es que ello invierte el orden normal de los lazos familiares, con la consiguiente destrucción de la base formal de la virilidad. En Marruecos por ejemplo, como informó Hildred Geertz (1979:369), los valores principales de *rajula*, el orgullo varonil, son "la fuerza y la autonomía personal", que implican dominar y mantener a las mujeres en vez de ser dominado y mantenido por ellas. Para los marroquíes, no hay mayor miedo que el de perder su autonomía personal ante una mujer dominante.

De hecho, en Marruecos existe el miedo recurrente de que un hombre pueda caer bajo la influencia mágica de una mujer fuerte, seductora demoníaca que le aprese para siempre, como Venus a Tannhäuser o Circe intentando esclavizar a Ulises, haciendo que se olvide de su papel masculino (Dwyer:1978). El antropólogo Vincent Crapanzano escribió un libro acerca de un marroquí que vivía aterrorizado por una de esas mujeres demoníacas o *jinn*. Cuenta que esta ansiedad está muy difundida: "El tema de que uno pueda convertirse en esclavo de una mujer, invirtiendo los criterios establecidos de las relaciones hombre-mujer, de la sexualidad y del matrimonio, impregna todo el folclore marroquí" (1980:102). Allí, como en España, un requisito necesario de la virilidad es que el hombre se independice por completo de las mujeres; si no, ¿cómo podrá mantener a los que dependen de él y protegerlos si él, a su vez, es dependiente como un niño? Esta inversión de los papeles sexuales, al convertir en madre a la esposa, perturba tanto al hombre como a la unidad familiar y les conduce a ambos a la corrupción y a la derrota.

SEGREGACIÓN SEXUAL

Muchos de estos temas, actividad frente a pasividad, extraversion frente a introversión, autonomía frente a dependencia, se expresan en el contexto físico de la vida de las comunidades rurales del Mediterráneo. Este requisito de que los varones se mantengan apartados de las mujeres no podría expresarse más claramente que en las prohibiciones de hacer vida en casa que aparecen una y otra vez en la literatura etnográfica. En muchas sociedades mediterráneas (D. Gilmore, 1982:194-196), los mundos de los hombres y de las mujeres están claramente delimitados. Los dominios del hombre y de la mujer son, como dice Duvignaud hablando de Túnez, "dos mundos separados que avanzan sin tocarse" (1977:16). Esta convención moral de segregación espacial obliga a los hombres a salir de casa durante el día y a aventurarse en el arriesgado mundo exterior. El hombre que, como Lorenzo, se esconde en las sombras de la casa durante el día resulta inmediatamente sospechoso. Su masculinidad

está fuera de lugar y, por lo tanto, resulta cuestionable. Un hombre de verdad tiene que salir fuera, estar entre hombres, dando la cara y forzando a los demás a bajar la mirada. En Chipre, por ejemplo, se cuestionará la virilidad de aquel que se queda en casa con su mujer e hijos: ¿qué clase de hombre es? Prefiere quedarse en casa con las mujeres (Loizos, 1975:92). Entre los kabyles de Argelia, descritos por Bourdieu (1979b:141), los demás suelen burlarse de los muy caseros: "Aquel que pasa demasiado tiempo en casa durante el día es sospechoso o ridículo: es un 'casero' que 'se cuece en casa como un pollo en el horno'. Un hombre que se precie debe dejarse ver, permanecer constantemente a la vista de los demás, dar la cara y enfrentarse a ellos (*qabel*). Es un hombre entre los hombres". Como se ve, la imagen varonil empuja a los hombres hacia el campo de batalla de la iniciativa y lejos del refugio del hogar.

OTRO EXCÉNTRICO

Finalmente, para ilustrar este último punto mencionaré otro caso negativo de Andalucía. En Fuenmayor había un hombre notoriamente casero cuya familia también sufría por este hecho. Alfredo era un pequeño comerciante rubicundo, con el apellido no castellano de Tissot (sus antepasados habían emigrado de Cataluña muchas generaciones antes). Hombre de mediana edad y carácter sedentario, regentaba una pequeña tienda de ultramarinos ubicada en su misma casa, algo muy común en los pequeños negocios. Pero Alfredo tenía la particularidad de que apenas salía de casa, donde vivía con su mujer y dos preciosas hijas ya crecidas.

En Andalucía, como en Chipre o en Argelia, se espera de un hombre que se pase el tiempo libre fuera de casa, charlando y bromeando con los amigos. Su mundo es la calle, los bares, los campos, todos ellos lugares públicos donde se le puede ver. No debe dar la impresión de estar bajo la influencia de la casa, de agarrarse como una lapa a la esposa o a la madre. Además, mientras está fuera, se espera de él que participe en las típicas actividades masculinas: partidas de cartas o de dominó, competiciones relacionadas con el alcohol o las apuestas y concursos de chistes y canciones. Aunque era consciente de estas exigencias, Alfredo se resistía a ellas, porque, como me confesó una vez, tanta vida social era una pérdida de tiempo y dinero: "Tienes que gastar dinero en los bares, invitar a beber a todo el mundo, empinar el codo y contar chistes". Hay que alardear y hacerse el importante ante los demás. Tanta convivencia salía cara, así que el rechoncho tendero se quedaba en casa con su familia. Por la noche, solía leer, ver la televisión o reparar la contabilidad.

Como todos los demás habitantes del pueblo, Alfredo estaba expuesto a la atenta mirada de la opinión pública y, como hombre, tenía que rendir cuentas. Si bien los vecinos reconocían a regañadientes el éxito de su pequeño negocio (montado con dinero de su mujer, según decían), no aceptaban sus débiles excusas por su comportamiento impropio. Por ser descendiente de extranjeros, en quienes no se puede confiar (los catalanes tienen la reputación de ser tacaños y adictos al trabajo), no era sorprendente que tuviera actitudes extrañas, pero su negativa a entrar en el mundo

público de los varones para quedarse en casa suscitaba recelo e indignación. Lo que se le reprochaba sobre todo era su tacañería, tanto de tiempo como de dinero, que los demás hombres del pueblo se tomaban como un insulto, y su calculado abandono del papel de varón, que exige no sólo la manutención de la familia, sino también cierto grado de generosidad con la sociedad en general. Se espera de un hombre adinerado que gaste por todo lo alto, contribuyendo de este modo a mantener a la comunidad. La gente dice que un hombre así le debe algo al pueblo. El retraimiento de Alfredo perjudicaba tanto su prestigio personal como el de su familia, que también sufría, expuesta a la atención pública.

Una tarde calurosa, al pasar por delante de la casa de los Tissot con un grupo de amigos, mis compañeros hicieron comentarios acerca de lo extraño que era Alfredo: "¿Qué tipo de hombre es ése que se pasa el tiempo sin salir de casa?", murmuraban, señalando la casa completamente cerrada. Lanzando miradas furiosas, le tildaban de "faldero". Ofrecían singulares explicaciones de su despreciable reserva, referidas a ciertos vergonzosos rasgos de carácter, como la mezquindad y la tacañería. Pero más allá de estos sórdidos defectos morales, mis informadores encontraban algo realmente repulsivo en su naturaleza reservada y sedentaria y en su afición a quedarse en casa, que sugerían un fallo esencial y profundo en lo más importante: actuar como un hombre. Como para rematar este despiadado análisis del carácter del tendero, mis informadores dejaban los dominios de los hechos observables y se aventuraban en los chismorreos especulativos, algo muy común en los casos de desviación tan graves. Al parecer, hacen falta explicaciones inequívocas cuando se infringen costumbres tan arraigadas.

Los hombres empezaron a contarme sus sospechas acerca de Alfredo. En el acto percibí una relajación palpable de su ansiedad, ya que habían reducido dicha desviación a causas esenciales que podían estigmatizar y rechazar, reafirmando a la vez la propia imagen de sí mismos. Todo se reducía al fracaso de Alfredo como hombre. Su oscura introversión, como en el caso de Lorenzo, no dejaba lugar a dudas. A consecuencia de semejante retraimiento, los Tissot, despojados de la respetabilidad sexual por sus conciudadanos, eran tenidos por anormales en cuanto a su comportamiento sexual. Según los criterios locales, la existencia misma de la familia se atribuía a prácticas aberrantes. Puesto que Alfredo no era un hombre de verdad, tal y como lo había decidido su comunidad, sus hijas, por lógica, no podían ser el fruto de su semilla. La explicación que lo ligaba todo (ya que el excéntrico catalán era medianamente rico), era que se dedicaba a prostituir a su esposa e hijas y que su dinero provenía del ejercicio secreto de la prostitución. Con esta desagradable y ridícula calumnia, los vecinos invertían, conceptual aunque equivocadamente, los papeles de proveedor y dependencia. Un acto hostil de la marginación le despojaba del éxito de la inseminación. El pobre Alfredo era del todo incapaz de combatir estos ataques malintencionados, ya que se había apartado de la comunicación masculina y, en consecuencia, tanto él como su familia tenían que soportar estoicamente los agravios y el desprecio reservados a los desviados.

Hipotéticamente clasificados como antinaturales, los inexplicables rasgos de carácter de Alfredo encajaban en la categoría predestinada del hombre que no es hombre. Por ejemplo, el hecho de que cocinara. Se sabía que ayudaba a su esposa e hijas en las tareas de la cocina, algo totalmente contrario a la fisiología y musculatura masculinas. Los andaluces reconocen que hay cocineros profesionales, pero son hombres que han aprendido un oficio para ganarse la vida y por ello conservan su derecho a la virilidad. En casa, los cocineros no cocinan, lo hacen sus esposas. Pero se sabía que Alfredo las ayudaba por su propia y perversa voluntad. La gente se burlaba de él: "Vaya hombre, todo el día metido en la cocina". Los andaluces están convencidos de que la anatomía del hombre y la de la mujer conlleva aptitudes diferentes y complementarias. Era cierto que Alfredo ayudaba en la cocina. Lo vi una vez que me invitó a su casa (en sí, una muestra de hospitalidad poco común y hasta extraña). Nunca me escondió este hecho reprehensible. Llegué a conocerle muy bien en estas ocasiones. Hombre lleno de recursos, minucioso y de talante didáctico, nos enseñó, a mi mujer y a mí, la preparación correcta de ciertas especialidades de la cocina española; nos iba prodigando indicaciones precisas, y a menudo compulsivas, acerca de cómo triturar los ingredientes de un delicioso gazpacho. En la resplandeciente cocina de los Tissot aprendí a batir una sabrosa, aunque maloliente, sopa de ajo. Alfredo siempre vigilaba que todo se hiciera en el orden debido. Por ejemplo, siempre había que añadir el pan después de echar el vinagre: nada de improvisación. Con una actitud maternal, Alfredo se enorgullecía de su conocimiento de los platos locales y de mi aprobación verbal de sus talentos culinarios.

Pero, en la calle, los vecinos se burlaban de él, denigraban sus apresuradas excusas, hacían muecas de repulsión cuando yo hablaba de él, y les despreciaban, tanto a él como a su esposa. El apacible placer que Alfredo sentía en su casa precipitó su retirada de las reuniones y actividades masculinas. Según los criterios locales, el introvertido tendero había fracasado como hombre. Este fracaso, a su vez despojaba de respetabilidad a su familia, hundiéndolos a todos en la ignominia, hasta el punto de que sus hijas tuvieron que buscarse novios en otras poblaciones. El fallo definitivo de Alfredo era que ni siquiera se había presentado a la prueba de la virilidad. Había fracasado al no segregarse: su identidad pública estaba manchada por la cercanía de las mujeres. Se había retirado al resguardado capullo del hogar, gozando de la buena comida y la comodidad, temiendo o mostrando poca inclinación a subir al azaroso cuadrilátero de la virilidad. Esta retirada hizo que los demás varones se sintieran incómodos y procedieran a emascular conceptualmente a Alfredo, a despojar a los Tissot de su honor familiar y a situarles al margen de la buena gente, consiguiendo, de este modo, eludir la amenaza que representaban.

Aun así, Alfredo era tema de discusiones y debates sin fin por parte de los demás hombres. A pesar de todas las protestas, tal vez tuviese algo que, aunque repulsivo, atrajera a aquellos hombres duros y varoniles. O quizá representase a sus ojos algún principio contumaz, como el vivir bien sin trabajar demasiado, causante de estas emociones ambivalentes que había que borrar con el rechazo y la proyección.

REFERENCIAS

- Bates, Daniel G. 1974. Normative and Alternative Systems of Marriage among the Yoruk of Southeastern Turkey. *Anthropological Quarterly* 47:270-287.
- Bates, Daniel G. y Amal Rassam. 1983. *Peoples and Cultures of the Middle East*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Bell, Rudolf M. 1979. *Fate and Honor, Family and Village: Demographic and Cultural Change in Rural Italy Since 1800*. Chicago: University of Chicago Press.
- Blok, Anton. 1981. Rams and Billy-goats: a Key to the Mediterranean Code of Honour. *Man* 16:427-440.
- Bourdieu, Pierre. 1969. The Sentiment of Honour in Kabyle Society. En: *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*, comp. de J.G. Peristiany, pp. 191-241. Chicago: University of Chicago Press, 1965 (trad. cast.: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor).
- _____. 1979a. The Sense of Honour. En: *Algeria 1960: Essays by Pierre Bourdieu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1979b. The Kabyle House, or the World Reversed. En: *Algeria 1960: Essays by Pierre Bourdieu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandes, Stanley H. 1980. *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press (trad. cast.: *Metáforas de la masculinidad*, Madrid, Taurus, 1991).
- _____. 1981. Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town. En: *Sexual Meanings*, comp. de Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, pp. 216-239. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braudel, Fernand. 1972. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. 2 vols. Trad. de Sian Reynolds. Nueva York: Harper and Row (trad. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo...*, Madrid, FCE, 1976).
- Campbell, J. K. 1964. *Honour, Family, and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.
- Chandos, John. 1984. *Boys Together: English Public Schools, 1800- 1864*. New Haven: Yale University Press.
- Collier, George A. 1987. *The Socialist of Rural Andalusia: Unacknowledged Revolutionaries*. Stanford: Stanford University Press.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, John. 1973. *Land and Family in Pistocci*. Londres: Athalone Press.
- _____. 1977. *People of the Mediterranean*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Denich, Bette. 1974. Sex and Power in the Balkans. En: *Women, Culture, and Society*, comp. de Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, pp. 243-262. Stanford: Stanford University Press.
- Dimrock, George E. Jr. 1967. The Name of Odysseus. En: *Essays on the Odyssey. Selected Modern Criticism*, comp. de Charles H. Taylor, Jr., pp. 54-72. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Dover, Kenneth J. 1978. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Duvignaud, Jean. 1977. *Change at Shebika: Report from a North African Village*, trad. de F. Frenaye. Nueva York: Pantheon.
- Dwyer, Daisy. 1978. *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco*. Nueva York: Columbia University Press.
- Friedl, Ernestine. 1962. *Vasilika: Village in Modern Greece*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Geertz, Hildred. 1979. The Meanings of Family Ties. En: *Meaning and Order in Moroccan Society*, comp. de Clifford Geertz, H. Geertz y L. Rosen, pp. 315-386. Nueva York: Cambridge University Press.
- Gilmore, David D. 1980. *The People of the Plain*. Nueva York: Columbia University Press.
- _____. 1982. Anthropology of the Mediterranean Area. *Annual Review of Anthropology* 11:175-205.
- Giovannini, Maureen. 1987. Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives. En: *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, comp. de David D. Gilmore, pp. 61-74, Washington, D.C.: American Anthropological Association, publicación especial N° 22.
- Gouldner, Alvin W. 1965. *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*. Nueva York: Basic Books.
- Hersfeld, Michael. 1980. Honour and Shame: Some Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man* 15:339-351.
- _____. 1985a. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1985b. Gender Pragmatics: Agency, Speech and Bride-theft in a Cretan Mountain Village. *Anthropology* 9:25-44.
- _____. 1987. *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lockwood, William G. 1974. Bride Theft and Social Maneuverability in Western Bosnia. *Anthropological Quarterly* 47:253-269.
- Loizos, Peter. 1975. *The Greek Gift*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Marcus, Michael. 1987. "Horsemen are the Fence of the Land": Honor and History among the Ghiyata of Eastern Morocco. En: *Honor and Shame and the Unity of Mediterranean*, comp. de David D. Gilmore, pp. 49-60. Washington, D.C.: American Anthropological Association, publicación especial N° 22.
- Martínez-Alier, Juan. 1971. *Labourers and Landowners in Southern Spain*. Londres: St. Martin's Press.
- Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil*. Nueva York: Schenckman.
- Michell, Timothy J. 1988. *Violence and Piety in Spanish Folklore*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Peristiany, J.-G., comp. 1965. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Londres: Weidenfeld and Nicolson (trad. cast.: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1969).
- Pitt-Rivers, Julian. 1961. *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press (trad. cast.: *Un pueblo de la sierra*, Madrid, Alianza, 1989).
- _____. 1965. Honour and Social Status. En: *Honour and Shame*, comp. J.G. Peristiany, pp. 19-77. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- _____. 1977. *The Fate of Shechem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1963. *Comp. Mediterranean Countrymen*. Paris: Mouton.
- Schneider, Jane. 1971. Of Vigilance and Virgins. *Ethnology* 9:1-24.
- Simic, Andrei. 1969. Management of the Male Image in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly* 42:89-101.
- _____. 1983. Machismo and Cryptomatriarchy: Power, Affect, and Authority in the Contemporary Yugoslav Family. *Ethos* 11:66-86.
- Slater, Philip E. 1968. *The Glory of Hera*. Boston: Beacon Press.
- Theweleit, Klaus. 1987. *Male Fantasies*, trad. de S. Conway, Erica Carter y Chris Turner. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tierno Galván, Enrique. 1961. Los toros, acontecimiento nacional. En: *Desde el espectáculo a la trivialización*, pp. 53-77. Madrid: Taurus.

NOSOTROS LOS BORICUAS*

RAFAEL LUIS RAMÍREZ

Tema principal de este ensayo es la masculinidad en Puerto Rico. Estamos hablando de una sociedad compleja, de alrededor de seis millones de habitantes; de una sociedad de clases, esencialmente urbana, con una parte de la población que reside en comunidades de Estados Unidos con vivencias un tanto diferentes a las de los que nos criamos en las islas; de emigrantes que regresan con otras experiencias. Estamos hablando de mujeres incorporadas a la fuerza de trabajo desde hace varias décadas; de mujeres en lucha por sus derechos, que retan a la autoridad y el dominio tradicional de los hombres; de movimientos feministas que cuestionan y combaten los poderes y privilegios de la masculinidad, tanto en las esferas públicas como en el ámbito de lo doméstico. Es evidente que cualquier acercamiento al análisis de la masculinidad en Puerto Rico tiene que considerar estos aspectos, variables y condiciones.

La tentación de no escribir sobre el tema hasta hacer investigaciones de campo fue grande. No obstante, consideré que los nuevos estudios deben responder a conceptualizaciones innovadoras; es hora de hacer planteamientos que rebasen la denuncia y eviten la repetición de enfoques y paradigmas obsoletos que poco aportan a la comprensión de cómo se construye la masculinidad. Mi intención es reflexionar sobre la construcción de la masculinidad en Puerto Rico: cómo nos hacemos hombres, partiendo de elementos compartidos por nosotros los puertorriqueños como la sexualidad, su materialización en la genitalidad y el poder, así como en los privilegios y penurias asociados con nuestra masculinidad (Rivera Medina, 1991).

* Extractos del capítulo del mismo nombre del libro *Dime Capitán. Reflexiones sobre la masculinidad*, del mismo autor. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1993. Agradecemos la autorización del autor y la de las Ediciones Huracán de Puerto Rico.

SEXUALIDAD

En Puerto Rico, al igual que en otras sociedades, la ideología masculina destaca la sexualidad. El macho es un ser esencialmente sexual o debe parecerlo, presentarse como tal. Debe disfrutar de su sexualidad, manifestarla, alardear de ella, sentirse orgulloso de la misma y, particularmente, evidenciarla. El macho se regocija en la mujer y reproduce cotidianamente, y en ocasiones en forma vulgarizada, lo que poéticamente expresa nuestro gran bardo Palés Matos:

Culipandeando la Reina avanza
y de su inmensa grupa resbalan
meneos cachondos que el gonjo cuaja
en ríos de azúcar y de melaza.
Prieto trapiche de sensual zafra,
el caderamen, masa con masa,
exprime ritmos, suda que sangra,
y la molienda culmina en danza. (1964:233)

La mujer es objeto de placer, observando la prohibición del incesto¹ y el respeto esperado hacia las que pertenecen al grupo familiar. Esto se aplica especialmente a la mujer ajena² o la que todavía no se ha conquistado. La mujer es para disfrutarla, penetrarla, poseerla, comérsela. El macho seduce, conquista, toma y despliega su potencia sexual acorde con lo que reza un antiguo refrán: *yo suelto mi gallo, los demás que recojan sus gallinas*. El macho complace y satisface a sus hembras. Persigue, castiga, repudia o devalúa a aquellas que lo rechazan o no prestan atención a sus reclamos. A estas últimas algunos las golpean y a veces las matan. El hostigamiento sexual y la violencia contra la mujer son evidencias de esta orientación a la conquista y el despliegue de la sexualidad en su articulación agresiva con el poder y el placer.³

La conquista no se hace indiscriminadamente. Cada uno tiene sus estándares de lo que es una mujer atractiva. Algunas o muchas no le interesan, pero al encontrarse con lo que cada cual considera "una buena hembra" o "un tronco de mami" —como dicen los jóvenes— un macho entiende que debe intentar la conquista. En el proceso intervienen también las diferencias de clase y color y el relativo poder o ascendencia que un hombre pueda o crea tener sobre una mujer, o una situación de relativa igualdad que posibilite el acercamiento inicial. Al igual que en toda sociedad de clases,

1. No estoy afirmando que el incesto no existe en Puerto Rico. Al igual que en otras sociedades, la prohibición se viola. Para el análisis del mismo, véase a Knudson (1981).
2. En el municipio de Cayey y en otros lugares de Puerto Rico al vegetal conocido como chayote (*Sechium edule*) los hombres lo llaman mujer propia *porque no sabe a ná*. Comunicación personal: Dr. Juan José Baldrich y Sra. Nereida Rodríguez.
3. En el análisis del hostigamiento sexual y de la violencia contra la mujer se destacan los trabajos del Centro de Estudios, Recursos y Servicios a la Mujer (CERES), adscrito al Centro de Investigaciones Sociales del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico y, en particular, las publicaciones de Martínez y Silva Bonilla (1988) y Silva Bonilla (1985) y Silva Bonilla et al. (1990).

donde las mujeres de las capas dominantes están reservadas para los hombres de su clase, un puertorriqueño no intentará seducir o conquistar a una mujer que esté en posición de poder o superioridad social y económica sobre él, a menos que el encuentro se dé en un ambiente neutro en el que las diferencias de clase, poder o privilegio no intervengan o se minimicen, o de que ella envíe señales de que está disponible. En este juego de la sexualidad, con excepción de las situaciones de hostigamiento sexual, las mujeres no son entes pasivos o desinteresados. Participan en él si consideran a los hombres atractivos, ya sea físicamente o por razones como la riqueza y el poder. Lo anterior no implica que las mujeres puertorriqueñas creen en aquello de que *el hombre, al igual que el oso, mientras más feo más hermoso*.

La sexualidad masculina está orientada a la penetración, y la actividad sexual culmina con el orgasmo y la eyaculación. De no ocurrir así, el puertorriqueño considera que el acto sexual no se completó. En Puerto Rico la penetración puede ser oral, anal o vaginal, pero esta última parece ser la preferida. La masturbación, aunque común, se considera como una actividad substituta de la verdadera actividad sexual, el coito, y se practica cuando no hay pareja disponible o la situación no permite la penetración. La masturbación no ofrece el mismo placer que la penetración y se le llama "un resuelve".

Satisfacer a la mujer o creer que tal fin se ha logrado es muy importante para el hombre. La necesidad de conducirla al orgasmo o a varios orgasmos, además de crearle placer a ella, responde a la presentación del hombre como sujeto potente. Además, está a tono con la creencia de que una mujer sexualmente insatisfecha es una adúltera potencial. Conozco casos de hombres que tienen compañeras sexuales ocasionales que ellos consideran particularmente fogosas, y que se masturban antes del encuentro para así alargar el tiempo que les toma alcanzar otro orgasmo. Por supuesto, jamás se lo dicen a las mujeres. Igualmente encontramos a otros tan seguros de su dominio sobre la mujer o tan insensibles a ellas que no les preocupa la satisfacción de su pareja y su único interés es su propio placer.

SEXUALIDAD Y PODER

En Puerto Rico, al igual que en toda Latinoamérica y en el Mediterráneo, la ideología masculina se materializa en los genitales y se articula con la sexualidad y el poder. En el caso de Andalucía, Brandes afirma:

un componente importante de la autoimagen masculina en toda Andalucía: el poder y la voluntad, las emociones y la fuerza, residen en los genitales masculinos. Los hombres se expresan como si los empujaran a actuar las opiniones y los deseos que se originan en sus testículos o pene. (1981:230-231) [Traducción de Y. Torres]

Aunque los cultos fálicos de la antigüedad fueron erradicados por el cristianismo (Vanggaard, 1972) el simbolismo fálico no ha desaparecido de las mentalidades masculinas. Lo encontramos todavía en muchas sociedades y en nuestra América

aparece en nuestros discursos: en los significados que los mexicanos asignan al *chingón* y al *chingado*, en la distinción que hacemos los puertorriqueños entre el que *clava* y el *clavado*, y en toda la construcción que establecen los estadounidenses entre *fuckers* y *fuckees*.

En su clásico y famoso ensayo sobre la esencia de lo mexicano, Octavio Paz (1959) discute todos los significados del verbo chingar y sus derivados. Dice que en la mayoría de las regiones de América la voz se asocia con bebidas alcohólicas y también con la idea de fracaso.

En casi todas partes chingarse es salir burlado, fracasado. Chingar, asimismo, se emplea en algunas partes de Sudamérica como sinónimo de molestar, zaherir, burlar. Es un verbo agresivo. (ibíd:69)

En México, el verbo y sus derivados tiene muchos significados, según he apuntado. Añade Paz: "Es una voz mágica. Basta un cambio de tono, una inflexión apenas, para que el sentido varíe" (ibíd:69). Cuando el mexicano quiere resaltar su mexicanidad, grita: "Viva México, hijos de la Chingada!" grito de afirmación "que es razón de gritar cada 15 de septiembre, aniversario de la independencia" (ibíd:68). El verbo denota violencia: "salir de sí mismo y penetrar por la fuerza a otro" (ibíd:69). Chingar es destruir, romper, abrir; por eso Paz concluye:

En suma, chingar es hacer violencia sobre otro. Es un verbo masculino, activo, cruel: pica, hiere, desgarrar, mancha. Y provoca una amarga, resentida satisfacción al que lo ejecuta. (ibíd:70)

En Puerto Rico chingar es sinónimo de fornicar. El verbo no tiene otros usos ni significados y un chingón es un individuo que tiene muchas relaciones sexuales. Nuestro equivalente del chingar de los mexicanos es el clavar. El macho puertorriqueño clava y se cuida, no siempre con éxito, de que lo claven. La voz viene del clavo, que se introduce en una pared o en un objeto mediante el uso de la fuerza. Clavar significa penetrar. Se usa también para denotar violencia, dominación, poder. Durante los paros y huelgas estudiantiles en los años setenta y ochenta en el Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico, grupos de huelguistas se movilizaban por el campus solicitando a los estudiantes y profesores que estaban en los salones de clases que se unieran a la protesta. Cuando éstos no accedían, los manifestantes cerraban las puertas y las clavaban para que los que no eran solidarios no pudieran salir de los salones. Luego se iba narrando y se difundía por el campus la noticia de que al profesor tal y a la profesora cual los habían clavado en el salón. El comentario era recibido con risas por parte de los manifestantes, quienes le atribuían a la expresión su doble significado, tanto el de demostrar fuerza como el de la penetración sexual.

Cuando el puertorriqueño pierde en una contienda, lo hieren o le hacen daño, dice, "me clavaron". Para describir al que está dominado, subyugado, sometido, se dice "lo tienen clava'o". Es mayormente habla de hombres usada entre gente de con-

fianza y, por supuesto, no es de la esfera pública. Como clavar significa también penetración sexual, nuestros machos, henchidos de orgullo y placer al referirse a una relación sexual dicen "le di una tremenda clavada". La entonación y el lenguaje corporal refuerza el sentido de poder que se quiere transmitir. El clavar se convierte en una reafirmación de la propia masculinidad, a la vez que se quita masculinidad al otro, lo rebaja, lo devalúa, lo denigra y lo ubica en la esfera de lo femenino, al hacerlo equivalente a la mujer penetrada.⁴

Los discursos de los boricuas están igualmente cargados de simbología en la que el pene y los testículos son altamente valorados, mientras que los genitales femeninos, el ano y las nalgas —objetos de placer— se devalúan. Los genitales se convierten en el centro del cual emana el poder del macho. Es común entre los puertorriqueños el tocarse, rascarse y acariciarse los genitales en público, aunque el acto está mediatizado por la extracción de clase y la posición que se ocupa en la sociedad. Los hombres de las capas dominantes y de los sectores medios son más circunspectos y se controlan mucho más para no tocarse sus genitales en público. Esto no significa, necesariamente, que estén menos influidos por los mecanismos del poder que emana de los genitales masculinos. Al respecto dice Rodríguez Juliá acerca de la fotografía de un niño:

Lo han vestido como se viste al pai, ya tiene que ir asumiendo la obsesión testicular del padre; la mamá, entre halagada y molesta, le golpea la mano para que no se trasteo tanto el pipi, pero el nene bien sabe que parte de su credencial varonil será esa incomodidad real o fingida en la horqueta de los pantalones, colocárselos en el sitio, que de tan grandes no le caben en los calzones. Quizás ya desaparece tan mala costumbre; pero levantarse de un asiento, poner el zapato contra la pared, disfrutar de un chiste los viernes en la esquina, colocarse en la caja del bateador, eran acciones que inevitablemente iban acompañadas por el gesto de llevarse la mano a los huevos. (1988:82)

La costumbre no ha desaparecido. Entre las clase trabajadoras y los sectores populares es común. Es usual encontrarse a estos hombres frente a un bar o cafetín con una cerveza o un trago en la mano mientras con la otra se agarran los genitales. Parece que a menor poder y control en otros aspectos de su existencia, mayor énfasis en destacar los genitales como centro de poder.

En sus discursos, el macho puertorriqueño manifiesta que quien tiene poder, valor y fuerza tiene *cojones*; el que no los tiene es menos macho, es un *pendejo*. A un acto explícito de poder se le llama *pasarse por los huevos* o *pasarse por los cojones*. Un hombre *encojonado* es un hombre ofendido, molesto, furioso que se reafirma en

4. En la cultura estadounidense *getting fucked* significa también ser abusado sexualmente y *to fuck* es tener ventaja, dominio, o poder sobre el otro (Pronger, 1990:137). Su uso es muy generalizado, tanto entre hombres como entre mujeres, incluso en eventos públicos. Su significado es prácticamente idéntico al de *clavar* entre nosotros. En Estados Unidos se utiliza otro verbo, *to screw*, que tiene una semejanza metonímica con *clavar*. También tiene una connotación violenta.

lo que él vale, en su hombría, materializando sus emociones en los testículos.⁵ Todos los hombres puertorriqueños, independientemente de la extracción de clase y de la posición que ocupamos en la sociedad, usamos este lenguaje en mayor o menor grado. Su uso aumenta en situaciones de conflicto, cuando existe gran tensión y cuando se nos reta nuestro poder, nuestra masculinidad. Es lenguaje de hombres, construido por y para hombres. Se usa en la confrontación entre hombres. Aunque a veces se dirige a las mujeres, es mayormente lenguaje dirigido a otros hombres. Los insultos más comunes que se escuchan entre hombres en las calles y carreteras de Puerto Rico son *pendejo*, *cabrón*, *maricón*, *mamabicho* y *huelebicho*, vocablos todos orientados a destacar la falta de masculinidad del otro. Este lenguaje se usa también en situaciones de confianza.

Como parte de ese proceso de construcción cultural de la subjetividad masculina que materializa la sexualidad y el poder en los genitales, el macho presta particular atención a su pene, el cual se valora de acuerdo con su tamaño. Desde la niñez los puertorriqueños competimos por el tamaño del pene y esta competencia continúa en la adultez. Su tamaño le crea gran ansiedad a muchos hombres y la ansiedad aumenta para aquellos que consideran que lo tienen pequeño. Lo grande o lo pequeño es relativo; depende de con quién o con quiénes se compara cada cual. No obstante, en el contexto de la relatividad existen unos mínimos y quienes no alcanzan esos mínimos caen definitivamente en la categoría de hombres de pene pequeño.

Otra manifestación de la articulación entre la genitalidad y el poder masculino lo constituye el orinar, "mear" en el habla popular. Es un acto cargado de simbolismos que trasciende su función fisiológica. A diferencia de la mayoría de las mujeres, quienes para orinar se sientan o se ponen en cuclillas,⁶ los hombres siempre lo hacemos de pie y con el pene en la mano. El orinar de pie y de frente o al lado del otro nos coloca en una situación de poder o por lo menos de igualdad ante otros hombres, aunque los que no se sienten muy seguros de sí mismos, que temen ser vistos o que temen a un acercamiento homosexual, se alejan o se ocultan del otro o de los otros. Es interesante, e ilustra esta articulación entre el orinar y el poder, la narración que hace García Passalacqua de su encuentro con el ex gobernador Muñoz Marín a fines de los años cincuenta, cuando a Muñoz se le consideraba el hombre más poderoso de Puerto Rico.

Terminados los postres y el café, sin advertencia mayor, Muñoz se puso de pie, se internó escondido entre las uvas playeras lejanas a la mesa, y se puso a orinar. A causa, estoy seguro, de todos los escoceses y el vino, su recién empleado lo siguió y lo acom-

5. Aunque no es lenguaje de mujeres, algunas lo usan, y cuando se encuentran molestas dicen que están *encojonadas*, reproduciendo el discurso masculino. Algunas feministas varían la expresión y dicen que están *ovariadas*.

6. Esta aseveración hay que matizarla porque algunas mujeres orinan de pie como lo hacían mujeres campesinas y de clase trabajadora en el Puerto Rico de hace varias décadas. El escritor cubano Reinaldo Arenas narra en su autobiografía (1992) que su abuela campesina orinaba de pie. La articulación entre el poder y el orinar de pie se ilustra en un *graffiti* que vi en julio de 1991 en una pared de Caracas, Venezuela, que decía: "Mujer, libérate, mea pará". Algunos homosexuales orinan sentados.

pañó con gran desparpajo en el proceso. Años después, bromeando mientras subíamos en el ascensor de La Fortaleza al mirador, me dijo con un guiño: "Desde que te paraste a mear al lado mío sin ningún respeto, sabía que me íbas a causar problemas". (1990:106)

Evidentemente, ambos participantes de este encuentro compartían un mismo código cultural donde se reconoce como "el que más mea" a quien tiene mayor poder. Por eso es que cuando el macho puertorriqueño humilla, vence o hiere al contrincante, dice con mucha satisfacción "me le meé encima".

Entre los dramáticos eventos que se suscitaron en las vistas del sonado caso del Cerro Maravilla, en el que dos jóvenes independentistas fueron asesinados por la policía en 1978, cabe recordar el impacto creado entre los presentes por un testigo al narrar que, después de matarlos, uno de los policías le orinó encima a uno de los cadáveres. Indiscutiblemente, una demostración de su poder y su intencionalidad de devaluar al vencido.

Nuestros niños compiten a "quien mea más lejos", y gana aquel cuyo chorro cubra la mayor distancia. Cuando se siente temor, ante una situación peligrosa o amenazante, uno "se mea encima". Por último, de algo fácil o de poca importancia se dice, "es cuestión de mear y sacudir". Para algunos el orinar o ser orinado es también erótico y en una época era práctica de relaciones entre homosexuales, aunque no necesariamente generalizada. La misma continúa, si damos crédito a una entrevista televisada a un prostituto (Esteves, 1992) en la que él afirma que es un servicio solicitado por algunos clientes. Cuando la actividad no es recíproca, el que orina al otro es el macho, el más poderoso, el que así se ubica en ese juego de poder y placer.

CAMPEONES Y PERDEDORES

Los encuentros entre hombres están marcados por el poder, la competencia y el conflicto potencial. Por supuesto, no se excluye la capacidad para establecer relaciones de compañerismo, cooperación, lealtad y afectividad, pero éstas ocurren en el marco de las relaciones de poder y significa sobreponerlas al juego del poder. Desde la niñez uno aprende a darse a respetar, a responder a las agresiones y a defenderse tanto física como verbalmente; a demostrar invulnerabilidad, autosuficiencia, valor y control. Creemos en un ambiente en el que se nos exige la afirmación constante de esos atributos definitorios de la masculinidad. Las exigencias de la masculinidad son muchas. Existen variaciones en la forma de demostrarlo, que dependen de la clase social, religión, grupo de edad, condición física y mental y de los grupos de referencia, como los centros de trabajo, instituciones educativas, vecindarios y grupos de pares. En el marco de esas variaciones, los hombres puertorriqueños todavía compartimos una formación y una subjetividad, que, aunque mediatizadas por las diferencias y referencias arriba señaladas, tienen una comunalidad.

Ser fuertes, valientes y estar en control de la situación son otros de los requisitos de la masculinidad. En nuestras presentaciones, además de exhibir los atributos antes señalados, nos acercamos a los demás destacando nuestro manejo como sujetos con

autoridad, invulnerables y respetables, manifestaciones del poder que nos confiere la masculinidad. Para que se nos acepte, de acuerdo a como nos presentamos, debemos demostrar constantemente que conservamos los atributos de la misma. Esa empresa es validación cotidiana y, aunque se presente ante mujeres, está mayormente dirigida a otros hombres, a los contrincantes reales o potenciales en la competencia por demostrar quién es el más macho. Hay que estar siempre en guardia para no perder o permitir que se nos cuestione nuestra masculinidad. Es necesario evitar ser ubicados en la esfera de los devaluados, de los perdedores o de los menos machos; especialmente, que se nos clasifique en las categorías de pendejo, mongo, cornudo o maricón. Antes de entrar en la discusión de estas categorías es necesario aclarar que me refiero a encuentros entre hombres. En las esferas que son del exclusivo dominio masculino, los hombres competimos entre nosotros para la validación de una masculinidad constantemente amenazada. En esas esferas o dominios de lo masculino, no existe la competencia entre hombres y mujeres porque ellas no son partícipes de las mismas. En el marco de nuestra subjetividad los hombres no competimos con las mujeres.⁷ Esta discusión presupone, además, que los encuentros se den entre iguales, entre los que están en posiciones relativamente equivalentes en términos de poder, prestigio o clase, o que los encuentros se produzcan en un medio en el que esas diferencias se borran temporalmente. Quedan excluidos de estos encuentros los hombres a quienes no se les reconoce paridad, ya sea porque no poseen los atributos físicos, intelectuales, poder o recursos económicos para competir, o por estar devaluados y por lo tanto en los márgenes de la masculinidad.

En dichos encuentros, en esa constante competencia y validación de la masculinidad, todo hombre puertorriqueño que no esté ubicado en la marginalidad tiene que demostrar que no es un "mamao" o un "pendejo". Este último es aquel "que está a merced de otros, que ha perdido su igualdad como varón" (Buitrago Ortiz, 1973:168). Lo que encontró el autor en el Barrio Esperanza de Arecibo a principios de los años sesenta es todavía criterio compartido por todos los puertorriqueños. En oposición al hombre fuerte y valiente, encontramos al tipo débil y temeroso,⁸ objeto de burla, a quien no se le respeta y se le llama "mongo". Este no tiene poder; se le considera incapacitado para hacer valer sus posiciones y sus ideas; algunos ni siquiera se atreven a tomar decisiones. La "monguera" se manifiesta en acciones que los demás perciben como timoratas, o en la inacción.

7. Como ejemplo podemos señalar la etapa en que las mujeres de nuestra sociedad estaban desterradas de participar en los procesos políticos, de votar y aspirar a ocupar cargos electivos. En esa época los hombres competían entre sí en un proceso ubicado en la esfera de lo masculino. Con la incorporación de las mujeres a la vida política esta actividad pierde su exclusividad masculina y se convierte en actividad compartida por ambos géneros. En esta situación, al igual que en otras en las cuales las mujeres ocupan posiciones que en el pasado eran del dominio masculino, es necesario problematizar qué ocurre con esa subjetividad masculina. ¿Se desexualiza a la mujer? ¿Se le considera como un contrincante más y se le trata como si fuera un hombre? ¿Se acepta que las mujeres pueden competir con los hombres? Estas y otras interrogantes solamente se podrán contestar con investigaciones orientadas a esclarecer este asunto.

8. Sólo se acepta el temor a la llegada de la muerte, particularmente en el lecho de enfermo, y el temor a Dios.

Además de poseer, conservar y demostrar los atributos de la masculinidad, todo hombre debe estar siempre en vela para evitar que su mujer le sea infiel, porque eso lo colocaría en la categoría de cornudo o cabrón, entendido como el que consiente en el adulterio de su mujer. El pegarle cuernos a un hombre es un mecanismo de devaluación, y en esos juegos de poder de los hombres puertorriqueños el acusar a otro de cabrón se convierte en lo que ha señalado Peristiany para la región mediterránea, en una "denigración agresiva o secreta de la reputación de los otros" (1968, 129). Lo mismo se aplica a la acusación de homosexual.

Ser hombre de respeto, respetar y ser respetado es otro de los requisitos básicos de nuestra masculinidad. Aunque el respeto no es exclusivo de los hombres, ya que las mujeres ofrecen y exigen respeto a su vez, para nosotros el requisito se manifiesta con cierta singularidad. Esto es así por el hecho de que al estar los encuentros entre hombres fundamentalmente mediados por los mecanismos del poder, en ocasiones poder y respeto se convierten en sinónimos. Nuestra etnología destaca la importancia del respeto en la *enculturation* de los puertorriqueños.⁹ Se entiende por respeto la conducta adecuada en los encuentros sociales, tanto en las formas de presentarse como en las respuestas a las presentaciones de los demás.

Una relación de respeto entre hombres no implica confianza o amistad, aunque el respeto no se excluye de las relaciones entre amigos y personas de confianza. La relación de respeto es *sui generis* y puede darse en encuentros personales entre hombres ubicados en los extremos de la jerarquía social. Es una relación que heredamos de la sociedad agraria. Es un reclamo de trato igual del desposeído y subordinado frente al poderoso, donde se destaca que el respetar supone la obligación recíproca de ser respetado. Por eso el énfasis en la norma de respeto en la socialización de los niños puertorriqueños que señalan los antropólogos que han estudiado las comunidades agrícolas en Puerto Rico.

El cumplir constantemente con las exigencias de la masculinidad es tarea ardua y a veces casi imposible. Unos se mantienen en la lucha y se consideran campeones. Otros se retiran a los márgenes de la masculinidad y se convierten en perdedores. Los criterios para definir a uno como campeón o perdedor están mediatizados por la clase social a que se pertenece y por los grupos de referencia. Existen, por lo tanto, variaciones para evaluar el éxito relativo de cada cual en ser hombre y a su vez las variaciones se articulan con la estructura social puertorriqueña.

Con el correr de los años, pasada la edad productiva y de crianza de los hijos, con el inicio de la vejez, las exigencias van disminuyendo. No obstante, se espera que el hombre mantenga la relación de respeto en sus encuentros con otros hombres, a menos que las condiciones de su salud mental y física le impidan cumplir con la misma.

9. La discusión del tema cultural del respeto se basa en los trabajos de Buitrago Ortiz (1973), Díaz Royo (1974), Lauria (1964), Manners (1956), Mintz (1956), Seda Bonilla (1957) y Wolf (1956).

VIOLENCIA Y AFECTIVIDAD

Todo parece indicar que vivir de acuerdo con los requisitos de la masculinidad supone un comportamiento autodestructivo, de alto riesgo y violencia. Esta violencia se explica en el contexto de la violencia generalizada en Puerto Rico y de una *enculturation* en la que los hombres aprendemos a estar en constante competencia para demostrar que tenemos y conservamos los atributos de la masculinidad. Al mismo tiempo, son pocos los que pueden demostrar que cumplen con todos los requisitos que exige la construcción del género, lo que produce gran angustia y sentido de impotencia. Aquellos con menos recursos para evidenciar su dominio y su poder tienden a la exageración de lo masculino, y recurrir a las variadas expresiones de la violencia parece ser parte de esa exageración.

Los boricuas también podemos ser afectivos, pero conocemos muy poco acerca de nuestra afectividad, de sus expresiones y transformaciones. Esta situación responde, en gran medida, a que el análisis social y las discusiones de la masculinidad, hasta el presente, han destacado nuestros atributos como seres respetables, agresivos, violentos e invulnerables y no han prestado adecuada atención a otras dimensiones de nuestra subjetividad. También responde al hecho de que nuestro código cultural demarca lo afectivo como un sentimiento que debe expresarse en la intimidad y en situaciones de extrema confianza. Expresar la afectividad requiere, además, superar los juegos de poder de la ideología masculina y despojarnos de la máscara de invulnerabilidad.

REFERENCIAS

- Brandes, Stanley H. 1982. Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town. En: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Editado por Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buitrago Ortiz, Carlos. 1973. *Esperanza. An Ethnographic Study of a Peasant Community in Puerto Rico*. Viking Fund Publications in Anthropology, Number 50. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Carnivalli, Judith e Irma Rivera. 1991. Las muertes violentas en Puerto Rico, ms.
- Díaz Royo, Antonio T. 1974. *The Enculturation Process of Puerto Rico Highland Children*. Unpublished doctoral dissertation. State University of New York at Albany.
- Esteves, José. 1992. Ellos viven de sus cuerpos. Reportaje televisado sobre la prostitución masculina.
- García Passalacqua, Juan Manuel. 1990. *Casa sin hogar: memoria de mis tiempos. Puerto Rico, 1937-1987*. Río Piedras: Editorial Edil.
- Knudson, Doris. 1981. *Interpersonal Dynamics and Mother's Involvement in Father-Daughter Incest in Puerto Rico*. Unpublished doctoral dissertation. Ohio State University.
- Lauria, Anthony, Jr. 1964. "Respeto", "Relajo" and Interpersonal Relations in Puerto Rico. *Anthropological Quarterly*, 3:53-67.
- Manners, Robert A. 1956. Tabara: Subcultures of a Tobacco and Mixed Crops Municipality. En: *The People of Puerto Rico*. Editado por Julian H. Steward. Urbana: University of Illinois Press.

- Martínez, Lourdes y Ruth Silva Bonilla. 1988. *El hostigamiento sexual de las trabajadoras en sus centros de empleo*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, Centro de Investigaciones Sociales.
- Millán Pabón, Carmen. Arrasa con los varones el SIDA. *El Nuevo Día*, 18 de agosto de 1992, pág. 18.
- Mintz, Sidney W. 1956. *Cañamelar: The Subculture of a Rural Sugar Plantation Proletariat*. En: *The People of Puerto Rico*. Editado por Julian H. Steward. Urbana: University of Illinois Press.
- Ostolaza Bey, Margarita. 1981. *Política sexual en Puerto Rico*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Palés Matos, Luis. 1964. *Poesía, 1915-1956*. Río Piedras: Editorial Universitaria.
- Paz, Octavio. 1959. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peristiany, J.G. 1968. *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Editorial Labor.
- Picó, Fernando. 1989. *Vivir en Caimito*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Pronger, Brian. 1990. *The Arena of Masculinity. Sports, Homosexuality and Meaning of Sex*. New York: St. Martin's Press.
- Rivera Medina, Eduardo. Poder, placer y penuria: reflexiones en torno a la masculinidad. Conferencia del Premio Interamericano dictada en el XXIII Congreso Interamericano de Psicología. San José, Costa Rica, 7-12 de julio de 1991.
- Rodríguez Juliá, Edgardo. 1988. *Puertorriqueños. Album de la sagrada familia puertorriqueña a partir de 1898*. Madrid: Editorial Playor.
- Seda Bonilla, Edwin. 1957. *The Normative Patterns of the Puerto Rican Family in Various Situational Contexts*. Unpublished Ph.D. dissertation. Columbia University, Faculty of Politican Sciences.
- Silva Bonilla, Ruth. 1985. *Ay! Ay! amor: no me quieras tanto. (El marco social de la violencia contra la mujer en la vida conyugal)*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, Centro de Investigaciones Sociales.
- Silva Bonilla Ruth et al. 1990. *Hay amores que matan: la violencia contra las mujeres en la vida conyugal*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Vanggaard, Thorkil. 1972. *Phallos. A Symbol and its History in the Male World*. Nueva York: International Universities Press, Inc.
- Wolf, Eric R. 1956. Subcultures of a Traditional Coffee Municipality. En: *The People of Puerto Rico*. Editado por Julian Steward. Urbana: University of Illinois Press.

SUICIDIO Y HONOR EN LA CULTURA GAUCHA*

ONDINA FACHEL LEAL

La muerte, o historias sobre la muerte, fue una temática que se impuso desde el inicio de mi trabajo de campo. Las narraciones centradas en ella a menudo hacían referencia a alguien que se había suicidado. Comentarios sobre cómo y por qué un gaucho se había quitado la vida era tema recurrente entre los hombres en el galpón. Y, una vez comenzada la conversación, se hacía presente el recuerdo de la muerte de personas conocidas, parientes o amigos, ocurrida en circunstancias similares. Aparentemente, cada hombre conocía por lo menos un suicida.

Las narraciones presentaban una configuración clara y reiterativa de los síntomas y de las circunstancias, constituyendo lo que se podría llamar el "síndrome del suicidio campero". Los suicidas eran hombres que vivían o provenían de la zona rural, eran gauchos que "se estaban poniendo viejos y cansados para el trabajo", que estaban perdiendo "las ganas de vivir", solteros o sin descendientes y que, sobre todo, escogían el ahorcamiento como forma de morir. Comencé a preguntarme si en este universo de la pampa, tan parcamente poblado, cada informante conocía realmente a algún suicida—en cuyo caso yo estaría lidiando con un grupo bastante atípico, con una altísima tasa de suicidio— o si tan sólo se trataba de los efectos de una impresión profunda causada por la muerte voluntaria de uno de sus próximos la que invadía gran parte del imaginario del grupo.

* Suicidio, Honra e Masculinidade na Cultura Gaúcha, publicado en *Cadernos de Antropologia* N° 6, 1992, Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Agradecemos la autorización de la autora. Traducción de Silvia Hernández.

Los datos de este trabajo se refieren a la investigación etnográfica realizada entre gauchos (trabajadores rurales de la ganadería extensiva) en la región del extremo sur de Brasil y norte de Uruguay. El término gaucho será usado aquí en este sentido. Ver Leal, O.F., *The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampa*. Disertación del Ph.D. en Antropología, Universidad de California, Berkeley, septiembre 1989.

Cuando hacía preguntas directas sobre el suicidio, los gauchos aseguraban que se trataba de una cosa común. Uno de ellos me dijo: "es una de esas cosas que acontecen diariamente", añadiendo a continuación, "bueno, no todos los días, pero se habla de ello a diario". Hice las mismas preguntas en otras estancias: recibí el mismo tipo de respuestas y escuché las mismas historias, tanto en Brasil como en Uruguay.

El suicidio típico se describía de la siguiente manera: el hombre va poniéndose más y más pensativo sobre la vida, quieto, solo en su soledad. Un día hace todo lo que hace todos los días y lo que siempre hizo, durante su vida entera, monta en su caballo y sale a camppear, lleva una cuerda consigo—probablemente el lazo que siempre utiliza para lacear el ganado—, busca un árbol (tarea difícil en la pradera de la pampa) y se cuelga.

La forma de morir que el individuo escoge se vincula no sólo a las alternativas objetivas que su cultura le ofrece, sino también al significado de la propia existencia, que él comparte con otros miembros de su cultura. En primer lugar, cada cultura tiene su propia comprensión de aquello por lo que vale la pena vivir y por lo que vale la pena morir, y del significado de la vida y de la muerte. En segundo lugar, cada grupo define lo que considera legítimo en relación con la vida y con la muerte. Y en tercer lugar, las formas de morir—así como las de la existencia—revelan cosas importantes a propósito de una cultura dada.

Para los gauchos, la muerte es un momento especialmente significativo, porque la suya es una cultura que supone que sus miembros tienen algún poder de decisión sobre ella. La masculinidad, la honra y la libertad—elementos esenciales de la cultura gaucha—están claramente presentes en su discurso relacionado con la muerte. Descubrir la forma en que estos valores se articulan con la idea (y con la práctica) de la muerte es, justamente, el objetivo de este trabajo.

ESTADÍSTICAS SOBRE LA MUERTE

Independientemente de cuál sea el número real de suicidios en la región, la preocupación de los miembros de esta cultura por esta forma de morir es de suyo significativa. Sin embargo, a pesar de las múltiples limitaciones de las estadísticas sobre este asunto, la cifra oficial en la región está lejos de ser irrelevante. Aún más, las instituciones de salud pública del estado consideran el suicidio como un fenómeno endémico serio, particularmente en la región de la explotación ganadera extensiva.

Comparado con otras regiones de Brasil, el estado de Rio Grande do Sul¹ tiene el más alto índice de suicidios del país: 10,6 por cien mil habitantes, cifra muy supe-

1. Fuente: Anuario Estadístico de Brasil, IBGE 1986. Estas estadísticas corresponden al año 1984, el último con datos publicados. Otros años, de los cuales existen registros, confirman la misma tendencia. Las estadísticas nacionales publicadas en Uruguay no consideraban esos datos al momento en que fue realizado el trabajo. Publicaciones recientes, basándose en datos de la Organización Mundial de la Salud, indican para Uruguay una tasa de suicidio de 10,3 por cien mil habitantes, en una proporción de cuatro casos masculinos por uno femenino. Ver Robert Desjarlais et al., *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries*, New York, Oxford University Press, 1995.

rior a la media nacional de 3,9 para el mismo año. Un ejemplo, en el año 1984, Rio Grande presenta 883 casos, de un total de 5.190 en todo el país. Se observa también una significativa diferencia en el mayor número de ahorcados, siendo el único estado brasileño donde la forma favorita de quitarse la vida es esa, ahorcándose. De un modo general, según señalan las estadísticas mundiales, existe una correlación entre suicidio y género, siendo masculinos la gran mayoría de los suicidios consumados, en tanto que las tentativas son femeninas. En Rio Grande, el 76 por ciento de las muertes por autoeliminación corresponde a hombres. Otro dato interesante es que, tanto en términos absolutos como relativos, este estado presenta el mayor número de suicidios en personas que trabajan en el sector rural. Aunque las estadísticas publicadas sean muy generales, y yo diría con serios problemas (que aquí dejaré de lado), éstas corroboran mi información etnográfica: el suicidio presenta una alta tasa de incidencia en la región; es rural, masculino y por ahorcamiento.

La concentración del suicidio rural, en el caso de Rio Grande do Sul, es lo primero que nos llama la atención, puesto que sugiere un padrón diferente de aquellos que presenta la sociología clásica, donde esta práctica autodestructiva se concibe como un fenómeno esencialmente urbano. De hecho, los datos sobre los otros estados brasileños revelan una tendencia en ese sentido.²

Las estadísticas locales recogidas en los municipios estudiados (que incluyen municipios uruguayos) también coinciden con las informaciones que obtuve en el campo: se trata de suicidio rural, masculino, de hombres de más de 40 años de edad y por ahorcamiento.³ Como nos referimos a poblaciones muy pequeñas, el uso de estadísticas, es decir, el cálculo de tasas relativas, carece de significado. De cualquier modo, y con esta reserva en mente, los datos muestran, por ejemplo, para un municipio donde se desarrolló la investigación, que el índice de suicidio es de 20,9. Si consideráramos sólo la población rural de este municipio, éste pasaría a ser extremadamente alto. Por ejemplo, para el año 1987, tendríamos una tasa de 50 suicidios por cien mil habitantes, la que aumentaría aún más (perdiendo, claro está, su validez estadística) si considerásemos sólo la población masculina. A modo de comparación, los índices más altos de suicidio en el mundo alcanzan alrededor de 30 por cien mil habitantes. Tan sólo una docena de países en el mundo presenta tasas anuales de suicidio superiores a 10 por cien mil habitantes.⁴

Por lo menos otros dos trabajos se refieren al alto índice de suicidio entre trabajadores rurales de la ganadería. Maria Catedra Tomas (1988), estudia un grupo de

2. Las estadísticas disponibles del IBGE no distinguen el suicidio rural del urbano; las defunciones se agrupan por sectores productivos, adicionándose la agricultura y la ganadería.

3. Las estadísticas de los municipios provienen de dos fuentes: de las agencias municipales del IBGE, que las extrae de los registros de hechos policiales consignados en las delegaciones locales, y de la Secretaría de Salud del Estado de Rio Grande do Sul, cuyas fuentes son los certificados de defunción. Aunque dichas instituciones agrupan los datos de diferente forma, e incluso presentan discrepancias, la tendencia es la misma.

4. Sobre estos datos, ver informes de mortalidad de la Organización Mundial de la Salud. Ver también Robert Desjarlais et al., *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries*, New York: Oxford University Press, 1995.

peones de España, entre los que se manifiesta también una marcada preferencia por el ahorcamiento. Otro estudio es el de Howard Stein sobre vaqueros americanos contemporáneos (1987). Allí el autor, aunque no trata específicamente el suicidio, analiza la atracción que ejerce la muerte sobre los vaqueros, y considera como suicidios disfrazados los accidentes fatales que se dan frecuentemente en este grupo.

DE DERECHO Y DE RAZÓN

En las charlas del galpón, los gauchos tienen formas de clasificar sus propias prácticas sociales y visiones del mundo: las narraciones que hablan de acciones, personas o pensamientos van acompañadas de expresiones tales como *lo que es de derecho*, *lo que es de razón*, *lo que es de respeto*. Usándolas, ellos clasifican lo que los rodea, estableciendo significados y consensos. Las observaciones son figuras del lenguaje que explícitamente parecen no contener sentido alguno de aprobación, sanción o censura. Es la recurrencia de estas expresiones en el habla gaucha lo que llama la atención del observador. Las frases pueden ser desdobladas o extendidas; pueden también tomar otras formas como *correcto* en lugar de *derecho*, u *honor* puede sustituir a *respeto*.

La clasificación de las cosas como *correctas*, *razonables* o *respetables*, funciona como parámetro para la práctica cotidiana y como un sistema eficaz de control social. La ausencia de instituciones tradicionales en la sociedad ganadera gaucha, tales como la religión, la familia, la escuela, el estado o el sistema legal, es notoria. A pesar de que este grupo está inserto en una sociedad compleja, llena de instituciones muy bien asentadas, es evidente que los gauchos tienen sus propios valores y una comprensión peculiar sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto. Las reglas sociales, como un todo, han penetrado poco y tienen escasa legitimidad dentro del grupo. Los recursos del lenguaje que definen lo *correcto*, lo *razonable* y lo *honrado* forman un sistema normativo coherente. En este sistema, el fenómeno del suicidio es percibido como *de derecho*, aunque no siempre sea *de razón*. En otras palabras, la idea (y la práctica) del suicidio, en la cultura gaucha, es legitimada por los cánones de ella.

Cuando los gauchos dicen, en relación al suicidio, que *es de derecho*, quieren expresar que es una acción aceptable, que el individuo tiene derecho a decidir lo que desea hacer con su vida. Esta es una cultura que celebra el individualismo, y en la cual es preciso enfrentarse constantemente con la fuerza de la naturaleza. Al momento de los relatos en el galpón al anochecer, muy próximos los unos de los otros, sentados alrededor del fuego formando un círculo de complicidades, se da una situación en la cual cada individuo se expone a la aprobación colectiva. El suicida merece el respeto del grupo, ya que es aquel que cumple un último acto heroico, "él enfrenta la muerte, en lugar de esperar por ella como lo hace una mujer vieja".

Según los gauchos, suicidarse también puede no ser un *acto razonable*, queriendo con ello decir que el sujeto tenía otras opciones, pero se fue enredando en sus ideas. En tal sentido el acto no es *razonable*. Sin embargo, dentro de esta lógica, el

hombre tiene *derecho* a cometer actos *irracionales*, siempre que éstos afecten tan sólo a su autor. De ninguna manera el individuo que se mata es visto como víctima de una patología cualquiera. De hecho, tanto como nos fue posible averiguar, todos eran trabajadores activos, eximios jinetes, y solteros (o sin compañía femenina más o menos regular). Llevaban lo que se considera una vida normal dentro de este contexto cultural. Mas un día, como lo expresan ellos, "el sujeto comienza a pensar más de la cuenta sobre su vida, se pregunta por qué vive, qué es el mundo, qué es la muerte. Se pone triste, no encuentra respuestas, se siente muy solo".

El sistema de valores y significados que se manifiesta en relación con la muerte, no es diferente de aquél relacionado con la vida: individualismo, libertad, honor y virilidad. Estas nociones están todas interconectadas: para ser hombre es preciso aceptar desafíos, ser valiente. Esto también significa *tener honor*, y para tener honor un hombre no puede nunca ser pasivo o sumiso.

El gaucho vive peligrosamente. Vive expuesto a las inclemencias del clima, a los animales, a la naturaleza. Domar caballos chúcaros, por ejemplo, es un duelo en el cual puede herirse seriamente. Para él vivir significa no temer a la muerte. Y cada día de su vida como peón campero tiene que reafirmar que no le teme a nada. Si decide morir, su decisión se considera corajuda, de la misma forma como se considera corajuda su confrontación diaria con la posibilidad de morir. El gaucho, jinete de las pampas, montado en su caballo en su quehacer cotidiano, construye para sí mismo un mundo que domina. Experimenta sentimientos de poder sobre la naturaleza, sobre su propia vida y sobre su destino. Cuando comienza a perder fuerzas, cuando ya no es capaz de sujetar a un buey con el lazo, cuando empieza a perder en la lucha cuerpo a cuerpo que trava diariamente con el animal, en ese momento comienza a pensar en la muerte. Simbólicamente, éste es el momento en el cual él se amarra, se lacea a sí mismo: se ahorca con su propio lazo en una especie de epitafio silencioso: él mismo es el último animal a ser domado, a ser controlado. Es éste un acto solitario; él no permitirá que nadie lo controle. Hasta en su último acto mantiene la ilusión de que nadie tiene control sobre él.

El gaucho, el jinete, no tiene alternativas fuera de este universo de caballos y rebaños. Para que los de fuera de este mundo entiendan el suicidio del gaucho como resultado de la falta de alternativas sociales, es necesario ver en él un gesto de dignidad, de arrogancia y libertad, como él lo entiende. Una estrofa de una poesía gaucha sobre el gallo de pelea deja esto en claro:

Ao te ver quase defunto
De arrastro, quebrado e cêgo
Como quem diz: "Não me entrego
Sou gallo morro e não grito".⁵

5. *Al verte casi difunto/ Arrastrado, quebrado y ciego/ Como quien dice "No me entrego/ Soy gallo, muero y no grito"*. Jaime Caetano Braum, *Potrero de Gauchos*, 1979.

El lazo es su instrumento de trabajo y, al mismo tiempo, un instrumento de control. Durante toda su vida el gaucho evita los lazos; el matrimonio o los hijos significan amarres, ataduras. La mujer es un lazo sofocante. Tener o cultivar la tierra significa crear lazos o vínculos. Sea porque no se le permite tener esos lazos, o porque no desea estas amarras (y crea todo un universo simbólico justificando su imposibilidad de tener vínculos y posesiones), el hecho es que el gaucho no los posee: no tiene nada que lo prenda, nada que lo vincule al suelo. Coincidencia o no, su muerte lo mantiene lejos del suelo. Lo más evidente respecto de la muerte en la horca es que los pies del individuo no pueden tocarlo.

Entender el significado del suicidio no es tarea fácil. Sin embargo, si se trata de la cultura gaucha, donde la autorreflexión y la verbalización son aspectos importantes de las prácticas sociales del grupo, la muerte –y los sentimientos que la rodean– están muy presentes en sus pláticas y poemas:

Eu faço do pensamento
as cordas de uma guitarra
que muitas vezes por farra
me prendo num bordoneio
pra' destruir os anseios
da minha própria existência.⁶

O:

Nos todos bem o sabemos
ninguém nasce pra semente
e quando num derepente
um galderiar se termina
então cumpri minha sina.⁷

O:

Ninguém sujeita este potro.
O tempo se auto-governa.
Apenas a própria morte,
por inerte é eterna.⁸

6. Yo hago del pensamiento/ las cuerdas de una guitarra/ y muchas veces por farra/ me envuelvo en un bordoneo/ pa' destruir los anhelos/ de mi propia existencia. Poema recogido en el trabajo de campo, declamado por un poeta popular de la región.

7. Nosotros todos sabemos/ que nadie nace pa' semilla/ y cuando de un de repente/ un galderiar se termina/ quiere decir entonces/ que ya se cumplió mi sino. Idem.

8. Nadie sujeta este potro/ El tiempo se autogobierna./ Sólo la propia muerte./ por inerte es eterna. Jaime Vaz Brasil. Cántico del incesante galope negro. Canción presentada en uno de los Festivales de la Canción de la región.

O:

As largas portas da morte
(abertas num só momento)
irão levar minha alma
a espargir-se nos ventos.⁹

Los testimonios recogidos, así como las entrevistas y las narraciones de los gauchos, muestran el temor de ser atrapados, atados y sofocados por la mujer, hecho aparentemente paradójico en relación con la forma en que ellos eligen morir. La asfixia, en este imaginario, tiene una clara connotación sexual. La muerte es también un desafío, y cada desafío en este universo masculino ofrece al hombre una oportunidad para *probarse* y, al mismo tiempo, probar su masculinidad. El amor representa para ellos más una contienda entre dos hombres que una relación afectiva entre un hombre y una mujer:

E quando a prenda do lado
me olha com picardia
Caramba! que judiaria
se não existisse o pecado
em uma carreira de amor,
é lindo soltar atrás
prá' assustar o parceiro
todo índio tarimbeiro
sabe que china com manha
é carreira que se ganha
mas tem que chegar primeiro.¹⁰

Muerte, mujer y lucha están asociadas. Mujer y muerte son dos elementos que seducen y asustan. A la mujer, el gaucho puede evitarla. La muerte en tanto es su destino. La decisión del hombre de "ir al encuentro de la muerte" (expresión utilizada por ellos), forma parte de este *ethos* de omnipotencia adquirido por aquel que pasa la vida domando potros salvajes. Domar, del latín *domus*, que significa tener dominio sobre, condiciona su existencia y es un requisito para ser hombre. Cuando pierde su fuerza y ya no es capaz de domar la naturaleza que lo rodea, pierde su masculinidad y su identidad como gaucho. Este es, de hecho, el momento de su muerte cultural.

9. Las anchas puertas de la muerte/ (abiertas sólo un momento)/ van a llevar mi alma/ a esparcirse por los vientos. Jaime Vaz Brasil: Elegía a un combatiente a las puertas de la muerte. Idem.

10. Y cuando la prenda del lado/ me mira con picardia/ ¡Caramba! qué travesura!/ si no existiese el pecado/ en una carrera de amor./ es lindo soltar atrás/ pa' asustar al contrincante/ todo indio bien ladino/ sabe que china con manha/ es carrera que se gana/ pero hay que llegar primero. Poema de un poeta popular de la región, recogido durante el trabajo de campo.

Y él experimenta su *muerte cultural* como su muerte individual. Llegado el momento en que debe bajar del caballo (que formalmente pertenece al propietario de la estancia), debe también dejar el lugar donde vive (que no le pertenece y donde no tiene derecho a permanecer). Y un caballero (un gaucho) sin caballo no es más un caballero.

El imaginario que el gaucho crea en torno de la muerte, haciendo de ésta un acto de coraje y libertad, es una forma de hacer menos doloroso el momento de su muerte cultural. Si no tiene hijos, el momento de abandonar la estancia es sentido intensamente como el momento de la muerte. Sin reproducción no hay sentido de continuidad. Sin mujer no existe un lugar a donde dirigirse; las conexiones con el mundo urbano (que de cualquier modo no tiene nada que ofrecerle) se construyen, básicamente, a través de redes de relaciones femeninas. Si tuviese mujer, podría participar de estas redes; sin embargo, acompañar a una mujer o depender de alguien, en especial de una mujer, es degradante para aquél que se pensó como centauro y *monarca de la montura*. El folklore gaucho muestra esto con claridad:

Qual matungo apaixonado
Atrás da égua madrinha
Assim pena, assim padece
Está bem triste minha alma.¹¹

Por un lado, la súbita inversión de una relación de poder, en la cual el gaucho experimenta dominio sobre su mundo y las cosas que lo rodean, a una situación en la que dependerá de otros (probablemente de una mujer), es percibida como una humillación. Una de las expresiones gauchas que señalan el rechazo a las situaciones de dependencia es *no bebo agua en la oreja de los otros*. Con ella significan su rechazo a una situación en la que carece de los medios para realizar sus tareas cotidianas y satisfacer por sí mismo sus necesidades básicas.

Por otro lado, las condiciones sociales y la forma como está organizada la producción ganadera, impone sobre él la ausencia de mujer, familia, hogar o de un lugar donde quedarse, e incluso de los medios para sobrevivir fuera de la estancia. Esto se refleja en toda su poesía:

El anda siempre juyendo,
siempre pobre y perseguido;
no tiene cueva ni nido
como si fuera maldito,
porque el ser gaucho - Carajo!
el ser gaucho es un delito.

...

11. *Cual jamelgo apasionado/ Detrás de la yegua madrina/ Así pena, así padece/ Esta muy triste alma mía.*

No tiene hijos, ni mujer,
ni amigos, ni protectores,
pues todos son sus señores
sin que ninguno lo ampare;
tiene la suerte del güey
- y dónde irá el güey
que no are?¹²

El tema de la muerte, recurrente en el folklore gaucho, forma parte de este universo de significados que acompaña (como en un tango) *el sentimiento trágico de la vida*. Una condición de existencia de la vida organizada en torno a la producción de ganado de corte —ganado para el matadero—, es la intimidad con la muerte. Aunque el ganado no sea abatido en las estancias, sino conducido a los mataderos, la muerte está muy presente en la vida cotidiana. Los animales que se consumen en la estancia se abaten allí; las heladas del invierno o las sequías del verano reducen los pastos, matando al ganado; un animal enfermo o con un hueso quebrado debe ser sacrificado. Dicho de otra forma, en la estancia la vida convive con la muerte. El hecho de que el objetivo final de toda la producción sea la muerte, y que matar un animal sea frecuentemente necesario y tomado como contingencia de la vida (por ejemplo, la decisión de matar un caballo viejo), expone a los gauchos a la necesidad de familiarizarse con ella. Se la internaliza como un hecho de la vida. Las emociones y las representaciones de los gauchos sobre la muerte son significativamente diferentes de las de aquéllos que raramente lidian con ella. Los gauchos viven con la muerte, y la piensan. Se acepta que un animal muy viejo o sufriente sea sacrificado. Esta lógica se hace extensiva al hombre: cuando un hombre se pone viejo y pierde la agilidad y la fuerza necesaria para ser un peón campero, suicidarse adquiere sentido.

DE CABALLO A MULITA

Hasta aquí exploré los significados de la muerte en la cultura gaucha. Los objetivos más amplios de mi investigación estuvieron orientados al análisis de diversos aspectos de la construcción de la identidad gaucha, en la que son esenciales los valores y prácticas sobre la vida y la muerte, para comprender sus elementos constituyentes. Dicha identidad establece ciertas dicotomías básicas: macho/hembra, salvaje/domesticado, campo/ciudad, fuerza/debilidad, naturaleza/cultura, en torno de las cuales cada gaucho se define. Los gauchos son necesariamente hombres, y la virilidad es una condición para ser gaucho. Domina al potro salvaje, identificándose al mismo tiempo con él, con la fuerza, con el poder y con la naturaleza. Solamente aquel que tiene más fuerza que el potro será capaz de domarlo. Montado en su caballo, solo, a campo abierto, se siente dueño del mundo. Celebra su cuerpo, su fuerza, su virilidad.

12. Estrofas de Martín Fierro, que forman parte del repertorio gaucho de la región.

Cultura masculina que exhibe en forma ampliada sus características. Aún más, también su trabajo y su modo de vida son pura expresión de fuerza física. Es ésta una cultura narcisista que le enseña a sentirse orgulloso, a ser arrogante, impositivo y agresivo. Todos estos elementos pasan a ser parte de la imagen que construye de sí mismo. Se siente omnipotente sobre la naturaleza, y su lenguaje está lleno de metáforas asociadas a ella: él es un caballo, un toro, también un gallo de pelea, él es un río, es el viento. Incorpora la naturaleza que lo acecha. Se identifica con tanta intensidad con cada uno de estos elementos, que la propia naturaleza se torna una extensión de sí mismo.

Tal vez su autodestrucción sea un último acto de autoestima. En su omnipotencia narcisista, él es el mundo y sus alrededores. Los límites frágiles entre el hombre y la naturaleza que lo rodea son simbólicamente borrados con el acto del suicidio, que también puede ser entendido como una integración con la naturaleza. Además, si su cultura lo lleva a construir una identidad tan entrelazada con los elementos naturales, el momento de separarse de este ambiente debe ser extremadamente doloroso, independientemente de las alternativas posibles que se le presenten. El dolor de la separación tal vez sea mayor que el de la autoaniquilación.

Desde la perspectiva del etnógrafo, o de quien vive fuera de aquel mundo, es difícil pensar en el gaucho como una figura prepotente y poderosa. Considerando la estructura de clases de la sociedad donde está inserto, ocupa una posición extremadamente subordinada. Se trata de un trabajador rural asalariado, desorganizado, raramente vinculado a un sindicato. Los sindicatos y los partidos políticos esperan de él las reivindicaciones de un campesino, es decir, tierras; o las de un trabajador rural urbano, mejores salarios. Ni tierras, ni dinero le interesan; ni la una ni el otro tienen relación con su existencia como gaucho.

El sistema de valores gaucho se refiere a una realidad específica, la de la vida pastoril ganadera, y no tiene mucho que ver con las soluciones ciudadanas que le presentan las organizaciones urbanas. Tales organizaciones, o su posible integración a la fuerza de trabajo urbana, necesariamente requieren que deje atrás su identidad gaucha. Lo que estas instituciones exigen de él es su muerte figurada, su extinción cultural. Los Centros de Tradiciones Gauchas (CTG) le ofrecen, al menos a nivel ideológico, un espacio (dentro del medio urbano) para cultivar su orgullo, sus valores, y algunas prácticas culturales. Los CTG le ofrecen autoestima.

Para terminar, me gustaría explorar una última metáfora presente en el folklore gaucho. Una serie de cuadrillas, identificadas como El Tatú, muy populares en esta región, hablan de la metamorfosis del gaucho en tatú. El tatú es un pequeño animal de la pampa, mamífero con apariencia de reptil, que posee una coraza dura y vive en cuevas en la tierra:

Depois de muito corrido
nos pagos em que nasceu
o tatu alçou o poncho
e pra' outras bandas se moveu.

...
Eu vi o tatu montado
no seu cavalo picaço,
de bolas e tirador,
de faca, rebenque e laço

...
O tatu desceu a serra
com fama de laçador
bota laço, tira laço
bota pealos de amor

...
O tatu foi encontrado
Pra's banda de S. Sepé
Mui aflito e pobre
De freio na mão, a pé.¹³

Estas estrofas rimadas no tienen fin. Recolecté varias de ellas; muchas otras están presentes en la literatura de los folkloristas. Los versos siguen una secuencia donde, al inicio, el tatú personificando al gaucho, montado en su caballo, deja su pago, el lugar donde nació y al cual pertenece. Pasa por diferentes ciudades, encuentra obstáculos, realiza diversos trabajos, tornándose cada vez más miserable y menos gaucho: pierde peleas, queda atado por sentimientos hacia una mujer, los animales lo muerden, es incapaz de reaccionar y de defenderse, es herido y busca una curandera. Los cuidados femeninos lo ponen más enfermo aún.

La saga de la narración tiene la estructura del cuento heroico, sin embargo, el tatú-gaucho es un perdedor, básicamente porque abandonó su pago. Es lo inverso a la superación de desafíos con actos heroicos de coraje. A pesar de ser honrado, valiente y digno, el gaucho en su forma tatú, se encuentra limitado por su propia anatomía: se defiende con su dura coraza y resiste pasivamente a los sufrimientos, pero está incapacitado para responder a los ataques. El tatú-gaucho vive arrastrándose por el suelo, lo opuesto al ideal de cualquier gaucho.

El tatú o mulita, como también se le llama en la región, tiene características peculiares y de alguna manera anómalas: tiene apariencia de reptil pero es un mamífero. Es un animal que nunca ataca y, al contrario, cuando es atacado no huye, se encoge transformándose en una bola, esperando a su agresor, aparentemente en un acto de sumisión voluntaria a la propia muerte. Cuando el tatú hembra tiene crías, toda la camada es del mismo sexo. Los versos populares hacen mención a este hecho: las sutilezas del imaginario gaucho reflejan la realidad social de la drástica segregación.

13. Después de mucho recorrer/ los pagos donde nació/ el tatú levantó el poncho/ y pa' otras bandas se movió!.../ Yo vi al tatú montado/ en su caballo picaço./ con bolas y tirador/ con cuchillo, rebenque y lazo/ .../ El tatú bajó a la sierra/ con fama de laceador/ lanza el lazo, coge el lazo/ arma peleas de amor! .../ El tatú fue encontrado/ Por los pagos de San Sepé/ Muy afligido y muy pobre/ Con el bozal en la mano, y de a pié.

ción espacial de género. Mulita, u otro nombre por el cual el animal es conocido, significa mula pequeña. Aunque la asociación entre el gaucho en desgracia y una hembra equina no sea explícita, ella es inevitable. La derrota del gaucho es percibida como una inversión de género, como una feminización que lo lanza desde la altura de su caballo a arrastrarse por el suelo, de poderoso centauro a pequeña mula. La pérdida de su identidad como gaucho es también la pérdida de su identidad masculina.

REFERENCIAS

- Caetano Braum, Jaime. 1979. *Potrero de Guachos*.
Catedra Tomas, Maria. 1988. *La muerte y otros mundos: enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre peones de alzada*. Madrid: Júcar.
Desjarlais, Robert et al. 1995. *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries*. New York:Oxford University Press.
Stein, Howard. 1987. Farmer and Cowboy: The Duality of Midwestern Male Ethos, an Study on Ethnicity, Regionalism, and National Identity, En: Stein, org. *From Metaphor to Meaning: Papers on Psychoanalytic Anthropology*. Charlottesville: University Press of Virginia.

PA' BRAVO... YO SOY CANDELA, PALO Y PIEDRA.¹ LOS QUIBDOSEÑOS*

MARA VIVEROS V.
WILLIAM CAÑÓN D.

La definición de hombre está en cuestión hoy más que nunca. Si sólo hace treinta años las preocupaciones en torno a las identidades masculinas eran impensables, su reflexión y cuestionamiento han dado lugar a un nuevo campo de estudios, los *Men's studies*, cuyo desarrollo se ha dado fundamentalmente en los países anglosajones y más recientemente en algunos países latinoamericanos como México, Brasil, Perú, Chile y Argentina. En América Latina la llamada crisis de la masculinidad ha estado relacionada con importantes cambios sociales y económicos, entre los cuales vale la pena destacar los nuevos patrones de inserción laboral de las mujeres con sus múltiples efectos sobre las formas de organización de la vida cotidiana.

En Colombia, la supremacía masculina ha tomado diversas formas entre las diferentes clases sociales y subculturas regionales. En los distintos sectores sociales esta dominación se expresa fundamentalmente a través del control en mayor o menor grado de la sexualidad y de la actividad femeninas, aunque se distingue en función del grupo de adscripción étnica y/o de clase de la mujer con la que se relacionen. Otro factor de diferenciación muy importante de las relaciones genéricas es el que se refiere a las pautas culturales de cada región que, como lo señala el trabajo pionero de Virginia Gutiérrez de Pineda (1968), tienen una evidente influencia sobre la construcción de la identidad de género, entendida como el proceso a través del cual los individuos aprenden lo que significa ser hombre o mujer y la forma de interpretarse desde dichos parámetros.

* Los autores agradecen a Fredy Gómez la atenta lectura de la versión preliminar de este artículo.

1. Frases tomadas de composiciones musicales de Ismael Miranda y Bobby Valentín dentro del género salsa, muy escuchado por la población negra de Quibdó.

La caída del nivel de ingresos de las familias ha forzado a más mujeres colombianas a contribuir al presupuesto familiar trabajando fuera de casa. Los hombres, al ver disminuido su rol de principales proveedores económicos de la familia, han perdido parte de la autoridad y las funciones que este papel les confería (Rubiano y Zamudio, 1994). Paralelamente, se han producido cambios sociales que han modificado significativamente las relaciones entre los géneros y contribuido al cuestionamiento de los discursos vigentes sobre masculinidad. Nos referimos en particular al aumento de la vinculación femenina a la estructura productiva; el mejoramiento de su condición educativa en las últimas décadas, hasta alcanzar y superar la de los varones; a la adjudicación de los mismos derechos políticos a hombres y mujeres por la Constitución (que prohíbe expresamente cualquier clase de discriminación en contra de la mujer), y a la reducción del número promedio de hijos de las mujeres durante su vida fértil (de 7 a comienzos de los años cincuenta pasó a 3 al inicio de los noventa) debido a la expansión del uso de métodos anticonceptivos modernos. Estos cambios han sido particularmente importantes en los sectores medios urbanos en los cuales el discurso que sostenía la superioridad del hombre sobre la mujer ha perdido legitimidad, aunque no haya transformado el comportamiento real de los varones y los nuevos modelos de ser hombre (Fuller, 1996).

En este contexto resultó pertinente conocer el conjunto de expectativas de los hombres sobre cómo ser, cómo sentir, cómo actuar *como varones* dentro de su grupo social y su cultura local. En este artículo nos referimos a algunos resultados del análisis de las representaciones y prácticas sociales de la masculinidad de quince varones de Quibdó del grupo etéreo que va de los 45 a los 60.²

Quibdó es la capital del departamento del Chocó, uno de los departamentos menos conocidos para la mayoría de los colombianos debido a su débil integración socioeconómica con el resto del país, a su aislamiento geográfico, a sus particularidades ecológicas (ser una de las regiones más lluviosas de la tierra) y a los estereotipos sociorraciales sobre las culturas amerindias y afroamericanas que la habitan.³ Quibdó es el centro político, administrativo y comercial del departamento. Tiene una población de 110.000 habitantes en la que los hombres representan un 47 por ciento y las mujeres un 53 por ciento del total (DANE, 1993). Es, además, un municipio receptor de importantes flujos migratorios provenientes del mismo departamento, un sitio de intercambios constantes entre el campo y la ciudad y un lugar de paso de los migrantes hacia otras ciudades del país.

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 (Asocom, 1995). Desde el

2. Estos resultados forman parte de un proyecto de investigación más amplio realizado en dos ciudades intermedias y con varones de dos grupos etéreos.

3. Recientemente se ha empezado a valorar la biodiversidad del litoral Pacífico, la riqueza de la flora y fauna del bosque húmedo tropical y de las zonas de manglares. Sin embargo, esta valoración de sus características ecológicas no ha tenido aún repercusiones positivas para sus habitantes.

punto de vista del empleo, Quibdó concentra la oferta de empleo permanente, ligado especialmente en los servicios, donde pesa el papel del sector público (Jimeno et al., 1995). En ausencia de una empresa privada, el principal empleador es el gobierno. Sin embargo también proliferan en el casco urbano las actividades *informales* como las ventas callejeras de frutas, comestibles, ropa, loterías, rifas y chance. Muchos habitantes de los estratos más pobres de Quibdó tienen sus medios de subsistencia en el área rural (agricultura, mina, pesca) y una cultura de este tipo que se incorpora al modo de vida urbano y se expresa en costumbres y creencias y en el intento de explotar en la ciudad misma los recursos ya conocidos del campo: cría de gallinas y cerdos, cultivos de plátano, entre otros.

Llama la atención el elevado número y la diversidad de organizaciones sociales presentes en el municipio. Es importante subrayar el relevante papel de las mujeres en las actividades y organizaciones comunitarias de carácter cultural, productivo, educativo, de salud, medio ambiente y vivienda existentes.

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 por ciento del total de la población). En términos históricos la población blanca del departamento —siempre minoritaria, procedente originariamente de la Costa Atlántica, del departamento del Cauca, del Valle, de los inmigrantes sirio-libaneses y más recientemente de Antioquia— se concentró en Quibdó. Hasta los años 60, esta población se agrupó alrededor de la administración pública y el comercio, manteniendo su monopolio. En 1966 un fuerte incendio que afectó fundamentalmente los lugares de habitación y comercio de las elites blancas propició su éxodo. En ese mismo año se nombró, bajo la presidencia de Carlos Lleras Restrepo, al primer gobernador negro del departamento, marcando el paso hacia una administración pública efectuada por los dirigentes locales negros.

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 obligan a los miembros más favorecidos a compartir sus ingresos con los menos privilegiados. Algunos de los entrevistados comentan: “Uno sabe que tiene que estudiar y graduarse con la voluntad de los padres para buscar superarse y ayudarlos a ellos y a los hermanos”, en tanto que otro expresa, “nunca he contado un millón de pesos, aquí nadie es rico porque el que recibe ingresos suficientes siempre tiene una ‘chusma’ detrás a la que hay que ayudar”. Sin embargo, en los sectores medios no todo es adhesión y solidaridad familiar; también se encuentra en ellos el deseo de ocultar un pasado familiar rural que produce vergüen-

za. Por otra parte, como se plantea en otra entrevista, "las comunidades negras generan sus mecanismos de control y le cortan la cabeza al que sobresale".

SIGNIFICADOS DE LA MASCULINIDAD

Los varones entrevistados⁴ plantean haber sido socializados dentro de un esquema de familia tradicional en el cual estaban rígidamente diferenciados los roles de género y se atribuía al padre el papel de proveedor económico y principal autoridad de la familia y a la madre la responsabilidad del ámbito doméstico: "Mi papá nunca dejó trabajar a mi mamá sino que él respondía por todas las necesidades de la casa y mi mamá se ocupaba de los oficios domésticos. El colocaba todo en la casa, si mi mamá de pronto hacía el listado de lo que se necesitaba, mi papá lo llevaba a la casa". Sin embargo, algunos de estos varones indican que sus madres colaboraban o sostenían el hogar mediante diversas actividades económicas. Es el caso de un varón que evoca con orgullo y admiración los esfuerzos ilimitados hechos por su madre en su crianza y educación: "Mi madre se dedicó en su juventud a la minería, a ayudar en la agricultura, y para educarme tuvo que emplearse como trabajadora del servicio doméstico en la ciudad de Medellín y Cali, de donde mensualmente le enviaba a mi abuela quince pesos, para la compra de mis útiles escolares, para la alimentación y la insignificante ropa que utilizaba de vestuario para esa época". Por otra parte, la totalidad de los varones de este grupo de edad declara haber crecido en espacios y ambientes de gran integración sociofamiliar: "la vida social que se nos enseñaba en ese entonces era una vida más familiar"; "son espacios sociales que yo diría se han perdido mucho aquí y que a mí me influyeron mucho en mi formación de niño".

Ser de este grupo de edad y encontrarse en una determinada etapa del ciclo vital imprime características especiales a sus formas de ser, hacer, estar, pensar y sentir en tanto varones. Estos hombres están en la etapa de la mediana adultez, período en el cual se modifica la percepción del tiempo pues se incorpora una noción temporal que capta la disparidad entre lo que se ha realizado en la vida y lo que se desea hacer (lo que queda por vivir). Así lo expresa uno de los entrevistados al referirse a sus expectativas actuales en relación con su pareja y su trabajo: "Aunque ya tenía esposa seguía teniendo relaciones sexuales extramatrimoniales, extrapareja, a veces embarazando a mujeres e incitándolas al alboroto y uno seguía en esas. Llegó un momento en que hice reflexiones, no lo voy a negar, hice una reflexión profunda y dije 'hombre, qué bobada, yo creo que tengo una buena compañera, qué bobada continuar con

4. La mayor parte de nuestros entrevistados, cuyo promedio de edad es de 49 años, son originarios de Quibdó o de localidades vecinas aunque se residenciaron en esta ciudad desde muy temprana edad (su tiempo de permanencia ha sido en promedio de 38 años). Casi todos son casados y conviven con sus parejas y sólo uno de ellos es separado. Tienen en promedio tres hijos con edades que fluctúan entre los 15 y los 28 años. Cuatro de los entrevistados han tenido hijos con mujeres diferentes a sus esposas. En su totalidad son jefes de hogares cuyos ingresos mensuales fluctúan entre los cuatro y los siete salarios mínimos. Tienen un nivel educativo superior, son profesionales en las áreas de derecho, antropología, educación, administración de empresas, trabajo social, ingeniería y agronomía y ocupan cargos directivos en distintas entidades públicas del municipio.

esto', me gustaría en diez años, sentirme realmente satisfecho con el trabajo que he hecho, tanto a nivel personal como a nivel social. Me gustaría tener también satisfacción a nivel de pareja y me gustaría verme más zanahorio (moderado), en términos de disminuir por ejemplo la promiscuidad sexual, tener una gran satisfacción con mi pareja".

La pertenencia a una determinada generación también juega un papel importante en la construcción de la masculinidad. Vemos por ejemplo cómo, al interior de este grupo etéreo, algunos de los varones entrevistados hacen referencia a las huellas dejadas por los acontecimientos de los años setenta, época de grandes transformaciones políticas y sociales: "Para mí haber conocido en esa época el materialismo dialéctico fue un gran descubrimiento. Eso me transformó. Recuerdo que cogí un texto sobre qué es el materialismo y juré que sería mi guía espiritual de por vida. Porque vi en esa manera de ver la naturaleza, las cosas y las fuerzas sociales como una respuesta a lo que yo buscaba". Otro plantea: "Yo salí del colegio y llegué a la universidad en un momento político supremamente importante. Para mí fue supremamente revelador y empecé a estudiar todo lo que tenía que ver con el marxismo". Sin embargo no todos los varones fueron permeados de la misma forma por los cambios sociales y culturales de los setenta.

Otra experiencia común a los entrevistados, que marcó profundamente sus historias de vida, fue el incendio de la ciudad. Esta catástrofe, cuyo carácter accidental o intencional no ha sido aún totalmente esclarecido, permitió a la población negra el acceso a la educación y principalmente a los espacios sociales de decisión. Al respecto algunos varones dicen: "Me marcó el incendio, me marcó mucho. Yo ya estaba entrando (sic) a la adolescencia. Me marcó porque me enfrenté a otro pueblo, ya no fue el mismo"; "en el incendio los blancos se refundieron, nadie va donde no van a ser reyes y ellos aquí eran unos reyes, seguían mandando. Eran blancos no con mucha intelectualidad, tenían capacidad económica, había más negros profesionales. Los blancos ahora están sirviendo a los negros, en ese tiempo eso era impensable".

Otra afirmación unánime es la que tiene que ver con la impronta de una rigurosa formación católica que entre otras cosas implicó una actitud culpabilizante frente al sexo: "Nosotros crecimos en una sociedad muy marcada por los criterios católicos y a la juventud y a la niñez nos eran vedados estos conocimientos (sexuales)". Otro de los entrevistados comenta que muchas de sus inhibiciones frente al sexo provienen "de la marcada educación católica de los padres claretianos españoles". En los relatos de los entrevistados, la educación católica es descrita como una formación que penalizaba fuertemente cualquier tipo de curiosidad sexual entre los jóvenes y hacía aparecer como virtuales infractores a quienes expresaran alguna inquietud de este orden: "Cuando un estudiante 'adelantado' esbozaba sus conceptos (en relación con el sexo) para nosotros era motivo de escándalo y cuando se le contaba al profesor, ese estudiante era sometido a suplicios; se le arrodillaba y le colocaban granos de maíz en las rodillas y entonces el profesor en público lo conminaba a cambiar de estilo porque como iba sería un delincuente. Nos hacían ver que era malo". En algunos casos esta adhesión a los principios católicos era transmitida por el padre. Uno de los entris-

tados recuerda: "mi papá era un profundo católico, un gran cristiano, nunca se levantaba a las cuatro de la mañana sin antes orar; era el corista del pueblo, sabía tocar acordeón y era el que cantaba las misas en la iglesia. Yo heredé esa parte de él y fui muy apegado a la iglesia, todavía practico la religión católica".

LO MASCULINO: EJES NARRATIVOS Y DEFINICIONES

Dentro del grupo de varones analizado se habla de la masculinidad de diversas formas. Algunas de ellas guardan mucho del modelo tradicional, en el que se sobredimensiona el desempeño social y sexual del varón, minimizando la participación de la mujer en estos dos ámbitos: "La satisfacción era que él (el padre) siempre traía todo a la casa, lo necesario, y así yo me acostumbré a que todo lo llevo a la casa, no dejo sino que la esposa se dedique a lo que es la comida, la lavada de la ropa, a los asuntos domésticos, pero lo demás debo hacerlo yo". "Mi papá siempre consideraba a la mujer como el sexo débil, que tenía que apoyarse en el hombre; porque él nunca dejó trabajar a mi mamá sino que él respondía por todas las necesidades de la casa, mi mamá se preocupaba de los oficios domésticos". "El hombre carga con los roles más pesados: el pago de la vivienda, la alimentación, el estudio de los hijos; mientras que la mujer puede pagar las cosas mínimas, que están establecidas dentro de una estructura hogareña". En relación al desempeño sexual uno de los entrevistados comenta: "Mi papá lo que siempre me recalco fue que a la mujer hay que saberle hacer el amor, que en la medida en que se lo haga bien la primera vez y ella quede convencida, siempre nos va a buscar". En esta modalidad también se encuentran varones que se sienten agredidos por los cambios vividos por las mujeres y rememoran con nostalgia el tipo de relaciones amorosas que entablaban con ellas: "Añoro esos tiempos... la mujer no quiso entender que el hombre era delicado en el trato con ella, para enamorarse en esa época, nosotros usábamos versos, acrósticos con letra impecable. Ahora, antes que todo, es un beso, la mujer lo acepta y listo".

Otros expresan su deseo de cambiar y optar por nuevas formas de vivir la masculinidad y se plantean preguntas frente al patrón anterior. Sin embargo admiten que el modificarlo les genera múltiples contradicciones y resistencias: "Yo no soy machista social, a mí no me importa que en la Universidad se me tilde de marido dominado o de hombre quedado, no, simplemente yo actúo por mi propia convicción pero hay unas cosas que no he podido superar, no sé si las logre superar, pero sí quisiera no ser machista". "Yo teóricamente acepto que la mujer tiene unos derechos como los tengo yo, pero de pronto en la práctica no estoy preparado para que si la mujer que tenga alguna relación conmigo vaya a actuar en mi reacción, ya no..."

Una tercera forma de hablar de lo masculino corresponde a la de los varones que se autodefinen como hombres modernos y declaran propender por una distribución más equitativa en las labores cotidianas de la pareja: "Yo me he convertido en un hombre moderno, nosotros compartimos casi todo lo de la casa. Si mi mujer está lavando y yo puedo barrer, yo barro. Ahorita mismo me voy a la casa y yo tengo que cocinar, porque mi mujer sale a la una de trabajar. Eso claro lo estoy haciendo porque

no tenemos empleada doméstica, cuando tenemos, entonces le dejamos todo listo para que ella prepare, pero por lo general lo de la casa lo hemos compartido siempre juntos, tanto en lo económico como en las labores". En estos varones se observan algunos indicadores de cambio, como su deseo de participación en las tareas domésticas. Sin embargo no siempre estas actitudes progresistas se desarrollan en todos los ámbitos. Este mismo entrevistado, al referirse a su vida sexual se describe como un *quebrador*, buscando afirmar su virilidad a través de diversas conquistas amorosas. En resumen, si a nivel de las declaraciones estos varones adhieren al discurso moderno de las relaciones entre los géneros, a nivel de las actitudes más profundas siguen participando de las representaciones tradicionales de la vida de la pareja.

LAS DEFINICIONES DE MASCULINIDAD

Frente a la pregunta ¿qué es un hombre de verdad? se identificaron dos tendencias: la de los varones que relacionan su masculinidad con el desempeño social y la de quienes la asocian con el hecho de ser *quebradores*, siendo esta última la más importante.

EL DESEMPEÑO SOCIAL

En esta tendencia se destacan las respuestas que hacen alusión a las características de un buen desempeño social (ser proveedor económico, ser laborioso y responsable): "A ver, ser un hombre de verdad es ser responsable, para mí es ser responsable el responder". En sus respuestas se hace énfasis en la importancia de tener claras y lograr las metas sociales, familiares y personales: "Un hombre de verdad es cuando uno se siente realizado en sus propósitos, en lo que uno ha querido ser toda la vida, asumir ciertos compromisos con mucha responsabilidad". "Uno se realiza en el momento de manejar unas responsabilidades y obligaciones y cumplir con ellas y de pronto tener un propósito en la vida: configurar una familia y sacarla adelante, llegar a hacer un hijo profesional, tener unas realizaciones que lo llenen a uno de orgullo, que le den satisfacciones, de pronto eso es ser un hombre". Casualmente, algunos de los varones entrevistados, que se consideran como *responsables*, contaron con la presencia de fuertes figuras paternas. También tienen en común haber sido socializados en ámbitos mucho más rurales que urbanos, razón por la cual desarrollaron un gran sentido de la disciplina y una arraigada relación con el campo y la agricultura: "De mi papá aprendí una fe ciega a la tierra, decía que todo lo que se plantaba en la tierra producía, era muy duro para el boleado del machete y el hacha, trabajador incansable, y de él aprendí la laboriosidad, por eso mantengo latente la agricultura, no puedo vivir sin pensar en la agricultura, la tengo como hobby, como disciplina, como deporte". "El me enseñó y que recuerdo muy bien, el afecto a la tierra; él tenía una finca al otro lado del pueblo".

Los varones agrupados en esta modalidad plantean que otra de las exigencias de la masculinidad es saber mantener el control y el equilibrio de las situaciones que se

le presenten: "(Un hombre) debe ser una persona equilibrada, tratar de conciliar las cosas, ser consecuente con los demás, compartir sin necesidad de llegar a las cuestiones impuestas, sin decir que no se manejen situaciones de manera benéfica, saber manejar todas estas situaciones de una manera equilibrada". Estos varones se describen además como laboriosos, disciplinados y con un alto sentido del deber: "Yo siempre he considerado que ser hombre es cumplir con el deber". "Yo nunca dejé de llevar la tarea, nunca dejé de llevar repasada la clase anterior, y aquí en mi trabajo la gente se preocupa mucho, porque llueva o truene soy el primer funcionario de rango superior que llego primero y soy el último en salir".

EL DESEMPEÑO SEXUAL

La segunda tendencia, más extendida que la primera, enfatiza el ser *quebrador*, es decir, tener el poder de conquistar a varias mujeres: "quebrador es el hombre que tiene la capacidad para conseguir dos, tres o cuatro mujeres al mismo tiempo. Es marido de ésta, tiene de novia a esta otra y tiene dos más. Yo tuve muchas experiencias como estas". "Un estilo de hombre de Quibdó puede ser de aquella persona que cree que mientras más mujeres tenga se crea de los más duros". Los jóvenes desde temprana edad aprenden que el más hombre es aquel que puede jactarse en su grupo de pares de su poder de conquista: "El más hombre yo entendí que era el que tuviera dos, tres novias, entre los hermanos, parientes o amigos".

En las relaciones con las mujeres los varones buscan seducirlas a través de múltiples estrategias como obsequios, frases amables, comportamientos galantes: "Uno le dice a una amiga, bueno, yo voy a ir (al cóctel) pero porque voy a estar contigo, y uno empieza a enamorar y tum, cayó como dicen, echo la carreta, uno sigue saliendo con ella hasta que la hace de uno".

En algunos casos esta capacidad de conquista es asociada por los entrevistados a su poder económico. Los varones con mayor capacidad económica dicen lograr captar más fácilmente la atención de las mujeres, al poderles brindar directa o indirectamente más y mejores recursos: "Algunos ingresos me han permitido tener acceso a mujeres y tal vez por eso se deba el éxito". "Son distintas las relaciones, unas tienen un influjo por el aspecto económico, aquí uno ve comerciantes de 50 y 60 años con unas niñas de 18 a 20 años". Muchos de ellos son conscientes del efecto del dinero y sienten reafirmada su virilidad al ver ampliada su posibilidad de seducción: "Ahí sí es verdad que se le acrecienta a uno el hecho de que ser hombre es conquistar más mujeres y esto porque tiene la facilidad de hacerlo. Eso (el dinero) es como un poder. En mí se acrecentó el poder de conquistar". "Llegué a tener dinero y ahí sí se pierde el tiempo, uno se lo dedica a la rumba, al licor y algo al trabajo..., muchas mujeres". Por el contrario carecer de medios económicos suficientes, se convierte para muchos de ellos en un limitante del número de relaciones que pueden entablar: "Uno lo que pretende es evitar el mayor número de compromisos, porque no le alcanzan los recursos para cumplir aquí y allá".

Si demostrar que se tiene el poder de conquistar a varias chicas permite obtener

reconocimiento social (ser un *quebrador*), el no contar con esta habilidad implica cierta carencia de virilidad: "El no tener una novia era ser un poco incapaz, o temeroso de acercársele a las mujeres quería decir que uno no tenía la suficiente confianza en sí mismo para conquistar una mujer. Entonces uno siempre como que le recalca eso, estás jodido, se lo marcaban ahí, pero era así en ese aspecto, no porque no tuviera novia era marica, eso de tener novia le daba como la hombría, más responsable, más metido en el cuento de ser hombre". Otro de los entrevistados señala: "El solo hecho de ver a un compañero que tenía dos o tres novias era sinónimo de mucha fortaleza masculina, era un macho, era un conquistador, eso como que socialmente le elevaba el estatus a la persona desde el punto de vista de su hombría". Sin embargo, a pesar de los continuos alardes de su capacidad de seducción, los varones señalan que no buscan conquistar de manera indiscriminada. Por ejemplo, evitan hacer intentos con mujeres que consideran de mayor estatus social y económico para no exponerse a fracasar en estos acercamientos.

LA MASCULINIDAD COMO UN IDEAL: RITOS Y PRUEBAS

La masculinidad como un ideal es uno de los planteamientos teóricos pertinentes para el análisis de las entrevistas. Retomando a Gilmore (1994) se puede plantear que la verdadera virilidad es diferente de la masculinidad anatómica. No es una condición natural producida espontáneamente por una maduración biológica sino un estado precario que se conquista y se mantiene con mucha dificultad.

En todas las culturas se efectúan ritos de iniciación que implican un proceso de afirmación de la identidad de género. Estos ritos marcan el cambio de la condición e identidad de los jóvenes y les permite entrar normalmente en el mundo de la masculinidad adulta sujetándolos a la interminable demostración y búsqueda de la verdadera virilidad (Badinter 1993, Gilmore 1994).

En el caso de los hombres quibdoseños entrevistados, éstos se refrieron, por una parte, al momento en que se sintieron varones y por otra a las pruebas que debieron superar para ser confirmados como hombres de verdad. El sentirse varón está asociado a un hecho puntual, esperado con ansias y diferente para cada uno de ellos. Puede ser su primera erección, su primera eyaculación ("botar leche"), su primera relación sexual. Uno de los varones señala haber sentido que ya era hombre después de experimentar su primera eyaculación y tomar conciencia de sus implicaciones: "Un día en una masturbación tuve esa eyaculación y eso fue pues, es decir fue como sentir que ya uno es hombre y que ya tiene que cuidarse más porque de pronto ya preña como dicen y que... pero esa alegría fue sentir crecer al macho". Otros de los entrevistados señalan: "Yo me sentí un verdadero hombre a los 24 años, ya me sentí que finalmente le podía hacer un hijo a una mujer". "La primera vez que estaba con la niña, a los 15... me hizo sentir como un verdadero hombre".

Aunque sentirse varón es una experiencia personal, ser varón supone la confirmación por otros de esta percepción: "Cuando me desarrollé le conté a un amigo que

me había mojado y él me dijo: 'hombre ya botás leche, ya sos un hombre'. Claro, cuando ya mi amigo me dijo eso entonces de ahí empecé a cambiar y empezó la etapa de la masturbación, a buscar mujeres, que esto, que lo otro, porque aquí en el Chocó hasta cuando no se eyacula no se le considera apto para conseguir mujeres".

Los jóvenes son presionados socialmente e inducidos a iniciarse sexualmente por el grupo de pares o por varones adultos y en algunos casos por el padre o la madre a través de sus hijos mayores u otros familiares: "Mi mamá, llegó un momento en que llamó a mis hermanos por hilera para decirles que me llevaran a la zona de tolerancia, que ella notaba que yo era como distinto a ellos porque como ellos siempre salían le decían mamá voy a verme con fulana o voy a verme con zutana, yo nunca le hablé de esa serie de cosas". En otros casos esta inducción a la sexualidad es llevada a cabo por las mujeres: "Mi primera experiencia fue como forzado pues eh... Yo no sabía nada de eso, la niña me decía introdúcelo aquí y muévete así y ella misma con las manos me movía o lo que sea. Finalmente, ella misma me preguntaba '¿cómo te sentiste?'. Una muchacha a pesar de tener esa edad (18 años), pensaba que uno con 15 era tener mucho mundo y la verdad es que para volver a tener relaciones con ella nuevamente, me demoré por ahí un año y medio escondiéndome".

Llegar a ser varones supuso para los entrevistados un largo camino que incluyó retos de diversa naturaleza, los cuales debieron ser sorteados y superados con habilidad y un fuerte sentido competitivo. En la sociedad chocona, los varones son sometidos desde temprana edad a pruebas que pueden agruparse de la siguiente manera.

EL DESEMPEÑO SEXUAL

La masturbación colectiva fue una de las pruebas de virilidad más corrientemente evocada por los varones entrevistados. Esta prueba era impulsada por el cabecilla del grupo quien daba la pauta proponiendo e iniciando el acto de masturbación: "Yo me inicié a la edad de 13 años masturbándome. Fue por iniciativa de un amigo. Lo hacíamos muchas veces en gallada, entre tres, cuatro y cinco amigos". "Por lo general lo ejecutábamos observando a mujeres cuando se estaban bañando. Teníamos por costumbre irnos con bastantes amigos a gatear (curiosear) a las profesoras del colegio internado". En torno a este acto, se producían otras situaciones como la de evaluar el tamaño de los penes, asociado a la mayor o menor potencia sexual: "Nosotros nos íbamos al río a bañarnos la primera vez de la masturbación. Algunos chismosos decían 'vamos a ver quién la tiene más grande', al que la tuviera más pequeña le venía el apodo de *pipi chiquito*".

Acudir en grupo a la zona de tolerancia (zona destinada para la prostitución), es otra de las pruebas más mencionadas por los varones entrevistados: "Para nosotros ir a la zona de tolerancia a los 15 años era reafirmar que éramos hombres". "Yo recuerdo que éramos tres amigos y nos fuimos adonde las prostitutas, fuimos entrando por turnos. Cada uno entraba y salía comentando".

De la misma manera, eventos tales como asistir con los amigos a una película pornográfica cobraba un sentido particular, el de afianzar colectivamente el senti-

miento de virilidad. Así lo evoca uno de los entrevistados: "El *sex-cine*. El poder ver una película de sexo era super importante para nosotros. A ver, es decir, el cine aquí era algo muy expresivo, ahí se establecía una relación social porque el cine aquí no se veía callado, se gritaba, se decían cosas, esas expresiones de decirle: ¡uy mamita pero si estás como buena!".

LA CAPACIDAD O HABILIDAD FÍSICA

Para la mayoría de los hombres de Quibdó las actividades deportivas (natación, atletismo, fútbol, baloncesto, gimnasia) hacen parte de su cotidianidad. Las habilidades y destrezas para su práctica fueron, para los varones entrevistados, motivo de orgullo y reconocimiento social: "Cuando yo era estudiante del colegio Carrasquilla era un gran deportista, pertenecía al equipo de fútbol, al grupo de gimnasia. Por ejemplo: los que sabían nadar muy bien, si alguien se estaba ahogando en el río Atrato algún 'carrasquillero' se mandaba y lo salvaba, eso era motivo de orgullo". Las competencias deportivas eran vistas como pruebas de virilidad que buscaban medir tácitamente la capacidad y fortaleza física de los varones. Salir airoso de la competencia generaba reconocimiento y admiración en otros varones y simpatía en las mujeres: "Había una gran admiración por el buen deportista, por el intrépido". "Por estar en esa tónica me volví muy popular en Quibdó y eso me dio margen para tener varias novias y para mostrar más mi hombría".

La capacidad de consumir una buena cantidad de alcohol y frecuentar sitios de diversión para gente adulta como las discotecas o bares, permitía exhibir socialmente la virilidad: "el alcohol también era algo que jugaba con lo sexual y con la virilidad. La posibilidad de poder tomar, de saber que el que tomaba trago era como el más macho. Uno contaba, hombre, anoche estuve en tal parte y le gustaba que lo vieran ir a la discoteca a bailar".

Finalmente, la demostración de la capacidad y resistencia física ante el grupo es otra forma de afirmar la virilidad: "Medir fuerza, lo llamábamos nosotros, nos quitábamos la camisa y entonces el que le doblegaba la mano a uno ése era el líder, ése era el que tenía la palabra o sea era el que nos obligaba a hacer todo". "Los sábados nos íbamos a cortar leña para la casa, porque se cocinaba con leña y con carbón. Cualquiera hombre que se respetara, tenía los sábados que ir a cortar leña al monte, cualquiera de la clase que fuera tenía que ir, porque el no ir lo hacía menos hombre, la niña del grupo".

La particular topografía del departamento y lo caudaloso de sus numerosos ríos hacían aún más difíciles estas pruebas y conferían al ganador el liderazgo de su grupo de pares: "Yo recuerdo que nosotros nos citábamos en una peña y teníamos que pasar al otro lado, quien llegue primero, pues casi siempre el que llegaba de último se ganaba una patada o una cascada o lo que sea, y todo el mundo lo chiflaba. Otra forma era pasarnos el río de lado a lado, este río Atrato y nosotros lo cruzábamos, entonces esa persona que casi siempre ganaba esas pruebas, siempre era la que dirigía el grupo".

Todas estas pruebas fueron efectuadas en forma pública y estuvieron acompañadas de costos físicos y emocionales en mayor o menor proporción. Su culminación con éxito era motivo de orgullo y reconocimiento por parte del grupo; a la inversa, el no lograrlas no sólo era objeto de reprobaciones puntuales, sino que daba lugar a cuestionamientos profundos de la virilidad del *perdedor*: "Había un amigo que era muy quedado; le contamos que íbamos donde las chicas y él se animó. El entró, iba super acelerado, iba desvestiéndose desde afuera, salió rápido y acongojado, dijo una frase y todos nos pusimos a reír. Creo que el tipo no tuvo erección siquiera, la verdad es que a él no le gustó la tipa, pero nosotros asumimos que porque él era tímido no servía. Acomplejamos a ese muchacho y la vida de él cambió. Nunca pudo tener novias ni nada de eso. Y creo que nosotros contribuimos a eso".

LA AGILIDAD Y DESTREZA MENTAL Y LAS HABILIDADES ARTÍSTICAS

Finalmente, existe otra serie de pruebas que ponen en juego habilidades y destrezas mentales y artísticas. A diferencia de las anteriores pueden tener un menor impacto social y su incumplimiento implica un menor costo emocional para los varones. Estas pruebas se refieren a la participación en juegos de mesa como el ajedrez, los diversos juegos de cartas, el dominó; y al manejo de instrumentos musicales y de la voz. "Yo tenía mucho acceso a las mujeres porque era músico, manejaba el coro de la iglesia, es decir yo recurría a esos métodos para sentirme bien. Eso me dio el reconocimiento frente a los otros como hombre". "Recuerdo que a veces llegaban muchachas de otros pueblos al pueblo mío y los compañeros me decían: primo, andá, afiná tu voz que de pronto le das una serenata a esa muchacha y mañana ella está preguntando quién dio la serenata. Nosotros llevamos tanto tiempo de estar aquí y la hemos carreteado y no cae. Pero de pronto como vos sos músico le das una serenata y de pronto la tipa se motiva. Entonces ellos me ponían como punta de lanza".

En la cultura chochoana, la música y el baile ocupan un lugar importante en la constitución de la identidad negra y es uno de los aspectos culturales de este grupo étnico que tiene connotaciones positivas para los demás. Hasta el punto en que, como lo plantean Jimeno et al. (1995), la chirimía, música negra por excelencia, se ha convertido en el símbolo de la identidad regional. Las poblaciones negras participan muy activamente en las celebraciones de las fiestas patronales, siendo la de San Pacho, santo patrón de Quibdó, la más importante. La organización de esta fiesta, religiosa y profana, que se realiza a comienzos del mes de octubre, moviliza prácticamente todo el año a la población de los barrios. Durante quince días las actividades de la ciudad se paralizan para dar paso a la programación de este evento. En estas festividades tradicionales los jóvenes han encontrado desde siempre un escenario propicio para dar libre curso a sus habilidades de seducción y cortejo: "En las fiestas de San Pacho eso sí era una rumba. Todo era jolgorio, diversión y conquista. Todo el mundo estaba al acecho para levantar novia, el que no lo hiciera ese era el más quedado".

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Aunque a partir de un estudio de caso no se puede generalizar sobre la construcción de la masculinidad en Quibdó, el material presentado sugiere ciertas líneas de interpretación que permiten plantear algunas conclusiones. En primer lugar, el análisis tanto de los ejes narrativos, de los ritos de iniciación y de las pruebas de virilidad de los hombres entrevistados pone de presente que en este grupo etéreo la masculinidad se construye únicamente en referencia a la competencia, la rivalidad y la posibilidad de conflicto con otros hombres. Las mujeres sólo están presentes en sus narraciones como seres a los que hay que proteger o como objetos de placer. En su subjetividad, las mujeres no son sus equivalentes, razón por la cual el lugar que se les asigna en sus relatos tiene por efecto confirmar la supremacía masculina y mantener a las mujeres en una posición subordinada y desvalorizada.

En segundo lugar, aunque en este grupo etéreo los discursos sobre las relaciones entre los géneros abarcan matices que van desde los que hacen énfasis en que se sienten vulnerados por las transformaciones de las mujeres, hasta los que consideran dichos cambios como una forma de ganancia, el alcance del cuestionamiento a los privilegios masculinos es limitado, en tanto abarca sólo algunas de sus facetas, como puede ser la reorganización de ciertas actividades de la vida cotidiana. Cuando los entrevistados se refieren a otras prácticas y en particular a las relaciones de pareja reaparecen los sedimentos más tradicionales de sus representaciones de la masculinidad.

En tercer lugar, los testimonios recogidos muestran que el imaginario de estos varones en relación con la masculinidad le asigna un lugar preponderante a la exhibición de la potencia y rendimiento sexuales y a la presentación de ellos como seres eminentemente sexuales. El hombre quibdoseño de este grupo etéreo alardea de su capacidad de seducción y conquista y hace continuas referencias a su desempeño sexual como prenda de virilidad. Estas afirmaciones no deben entenderse, sin embargo, como una confirmación del estereotipo racista y clasista sobre el negro que lo relega a una posición de inferioridad natural cuando lo describe como un ser lascivo, obsesionado con la sexualidad, más cercano a la naturaleza que a la cultura, atributo de los hombres blancos y de las clases superiores. Desde una perspectiva comparativa se puede plantear que estos rasgos culturales no son exclusivos de estos varones sino que caracterizan a muchas sociedades en las que la ideología masculina es dominante (Ramírez, 1993). Por otra parte, en la cultura chochoana, la sexualidad y su asociación con el placer no está vinculada de manera tan fuerte con la culpa y el pecado como en muchas otras subculturas colombianas. En esta sociedad se permite la abierta expresión de la sensualidad y el erotismo, se exalta la belleza del cuerpo femenino y masculino y se le asigna una gran importancia al cuidado de la apariencia física. Además, las mujeres quibdoseñas, a diferencia de las de otras regiones, tienen una actitud más desenvuelta frente al sexo, participan activamente en el juego de la seducción y no tienen reparo en mostrarse interesadas por un hombre que consideran atractivo. Esto no quiere decir que las relaciones de poder entre hombres y mujeres no

existan en el contexto quibdoseño sino que sus manifestaciones son distintas a las de otras sociedades.

Finalmente, queremos plantear que la pobreza que caracteriza la sociedad chocoana y la precariedad de los empleos de gran parte de su población, inciden en que la masculinidad no se defina en todos los casos a partir del papel de los hombres como proveedores económicos. Muchos de los varones no cumplen esa función y son las mujeres quienes se ven obligadas a proveer parcial o totalmente al hogar. Sin embargo, a pesar del incumplimiento temporal o definitivo de esta exigencia, el varón chocoano no ve cuestionada por esta razón su virilidad. Si bien la masculinidad se define en términos generales en relación con otros atributos, especialmente los que tienen que ver con el desempeño sexual, en el caso de los sectores medios existe una mayor presión social para que esta definición incluya su rol de proveedores económicos. En la medida en que las condiciones materiales lo permiten, la cultura plantea diferentes exigencias, para conferir a los hombres poder y reconocimiento tanto en el ámbito doméstico como en el público.

REFERENCIAS

- Asociación de Profesionales Consultores del Chocó. Asocom. 1995. *Plan de desarrollo del municipio de Quibdó 1995-1997*. Secretaría de Planeación Municipal de Quibdó.
- Badinter, E. 1993. *XY, la identidad masculina*. Colombia: Editorial Norma.
- Fuller N. 1996. Los estudios sobre masculinidad en Perú. En: Patricia Ruiz-Bravo (editora) *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: PUCP, pp. 39-57.
- Gilmore, D. 1994. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Gutiérrez de Pineda, V. 1968. *Familia y Cultura en Colombia*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo/Universidad Nacional, Primera edición.
- Jimeno, M., Sotomayor M. L., Valderrama, L. 1995. *CHOCO: Diversidad cultural y medio ambiente*. Bogotá: Fondo FEN Colombia.
- Ramírez, R. 1993. *Dime Capitán. Reflexiones sobre la masculinidad*. Puerto Rico: Editorial Huracán.
- Rubiano, N., Zamudio, L. 1994. La familia en Colombia. En: *Las familias de hoy en Colombia*. Tomo N° 1, Diciembre de 1994, Presidencia de la República/Consejería Presidencial para la Política Social. Bogotá: ICBF.
- Viveros, M., Cañón, W. 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., Cañón, W., Pineda N. 1997. Proyecto Biografías, representaciones y prácticas sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos. Primer informe de avance presentado a la fundación Ford. CIDS, Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

FRONTERAS Y RETOS: VARONES DE CLASE MEDIA DEL PERÚ

NORMA FULLER

Los últimos treinta años han visto la emergencia de diversos movimientos que, desde una perspectiva femenina, critican los presupuestos en que se fundan las jerarquías entre los géneros. Sin embargo, el trabajo de deconstrucción de los artificios que conducen a las mujeres a asumir las construcciones de género nos lleva a preguntarnos acerca de los caminos por los cuales los cuerpos, las psiques y los hábitos de los varones adquieren sustancia masculina. Es decir, cómo se constituye la identidad de género masculina. Dentro de esta línea, el presente trabajo analiza las representaciones de masculinidad de la cultura peruana de clase media. Para ello se entrevistó a 40 varones cuyas edades fluctúan entre los 22 y los 55 años. Esta población pertenece a la elite intelectual y profesional peruana y ha sido expuesta a los discursos que cuestionan los privilegios masculinos. Por tanto son representativos tanto de la cultura de su medio como de los cambios ocurridos en las tres últimas décadas.

A fin de deconstruir las representaciones de masculinidad de la población estudiada me concentré en cuatro diferentes conjuntos de representaciones relacionados con la masculinidad: el masculino, el relacional, el machismo y lo *abyecto*. El primero se refiere a lo masculino como tal; el relacional delinea la masculinidad al oponerla a lo femenino; el machismo contiene la ideología del predominio del hombre; el cuarto define a la masculinidad a través del *repudio* de lo que un varón no debe ser.

IDENTIDAD DE 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. 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 en función de su sexo. 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. Esta división ignora la calidad indiferenciada de la atracción sexual y la presencia de la homosexualidad en todas las culturas humanas. 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 del 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. Esta operación, a su vez, contribuye a la reproducción del sistema de género heterosexual y a la producción de identidades de género.

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.

LO MASCULINO

Las representaciones de masculinidad de esta población están contenidas en tres diferentes configuraciones: la natural, la doméstica y la exterior (pública/calle). Cada una de ellas se funda en códigos morales diferentes e incluso opuestos. Todo varón debe lidiar con las exigencias contradictorias de estas tres esferas a lo largo de su vida y enfatizará un aspecto u otro de la masculinidad de acuerdo al momento del ciclo vital en que se encuentre, el tipo de profesión que abraza, a su sensibilidad o a

su historia personal. Ello abre un abanico de posibles maneras de ser varón en las que cada sujeto hila su propio relato actualizando así las masculinidades.

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 supuestamente innatas e inamovibles. A partir de ellos cada niño debe desarrollar fuerza física, control sobre sus emociones y probar que es sexualmente activo. Esta tarea está a cargo de la socialización primaria en el hogar y del 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.

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. Se rige por las relaciones de parentela, amistad y clientela. Su principio rector es la jerarquía. Lo público se asocia a la *hombria*, la masculinidad lograda y reconocida públicamente (trabajo, política) es el *locus* del logro y debe estar regulado por la honestidad, la eficiencia y la contribución al bien común.

La calle se asocia al grupo de pares, que es el encargado de transmitir y recrear una contracultura juvenil en la cual las hazañas más prestigiosas consisten en desafiar las reglas de los adultos. Emborracharse e ir al burdel están entre las más importantes de esas actividades. Las estrellas de rock y de cine, que personifican la ruptura con el orden establecido, son los íconos de este mundo paralelo. Como percibe Franco, "me imagino que era tratar de afirmarse como varones, creo que eso les hacía sentir que eran capaces de hacer cosas audaces y salirse con la suya". En suma, el grupo de pares transmite un mensaje fundamental: ser un hombre significa quebrar algunas de las leyes que rigen los mundos doméstico y público.

La calle es el espacio donde el varón actúa como un seductor frente a las mujeres de los grupos sociales subalternos hacia las cuales asume una postura predatoria. Este tipo de relaciones juega un rol importante en la afirmación pública de la *virilidad* de un varón, ya que a través de sus *conquistas* él muestra a sus pares que es capaz de seducir a una mujer sin tener que pagar (prostituta) o comprometerse (novia). Este es el espacio para la *fanfarronada*, en la que los participantes narran sus hazañas sexuales a sus pares que no les creen pero que, no obstante, celebran sus proezas. Estos relatos forman parte de la continua charla entre varones a través de la cual se va constituyendo la narrativa de la masculinidad en su versión viril. Como cuenta Dan Patay "en mi trabajo el medio es muy sexista, se valora mucho la conquista. Para enfrentar eso, lo que hice fue dejar que se piense o que se hable, porque al final de cuentas no era verdad que a todas las mujeres que

entraban a mi oficina me las tiraba, o que definitivamente me tiraba a las mujeres del trabajo...”

Sin embargo, la cultura de la calle compite con el conjunto de valores del espacio público –versión luminosa de lo masculino– transmitidos en el colegio y el hogar. No todos los varones suscriben los ideales del grupo de pares, algunos se identifican con los valores públicos representados por la iglesia y por la escuela. Marco, por ejemplo, señala que “teníamos otras cosas en qué pensar, en lograr un futuro bueno, en ser ingenieros, entrar a la Escuela Militar”. Se hablaba de sexo, pero como algo distante y si había personas que iban donde prostitutas, no encontraban consenso para hablar de eso”. Otros jóvenes no encajan dentro del tipo de masculinidad propuesto por la cultura del grupo de pares, en esos casos pueden acercarse al modelo del artista sensible, el líder político comprometido o el intelectual, más cercanos a los valores del espacio público.

A medida que los jóvenes maduran e ingresan a la universidad o al mundo del trabajo, adquieren confianza en sí mismos y sus representaciones de masculinidad se alejan gradualmente de los ideales viriles para enfatizar la responsabilidad, el logro y el altruismo social. Es decir, dejan de ser machos para convertirse en hombres ingresando así al período de la *hombria*. Las cualidades que se le asocian: responsabilidad, respetabilidad y contribución al bien común, pertenecen a las esferas doméstica y pública. Mientras que la *virilidad* (sexualidad activa y fuerza física) se representa como natural y como el núcleo de la masculinidad, la *hombria* se concibe como un producto cultural, como una cualidad que debe ser lograda. La *hombria* atraviesa diferentes períodos –ingreso al mundo laboral, fundación de una familia, contribución a la comunidad– pero se alcanza plenamente cuando un varón funda una familia a la que mantiene bajo su protección/autoridad y obtiene el reconocimiento social (respeto) de los otros varones al insertarse en el mundo del trabajo. Mientras que todo varón tiene *virilidad* no todo hombre llega a la perfecta *hombria*. Sin embargo las dos pueden ser perdidas, la feminización lleva a perder la *virilidad* mientras que el desafío público de la honorabilidad de un varón cuestiona su *hombria*.

El aspecto público (trabajo, política) sostiene y legitima la prioridad masculina. 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 precondición 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*. Es decir, alguien sin valor social alguno. Pero el trabajo es inherentemente contradictorio porque, aunque es indispensable para la constitución de la identidad masculina, es una responsabilidad y un deber que contrastan con la libertad individual. Más aún, a menudo las exigencias del mundo laboral se oponen con las demandas de la familia y sus reglas de juego contradicen los principios éticos que se supone los varones representan en tanto jefes de sus familias y en tanto vínculo con los más elevados principios. Como expresa Claudio, “el trabajo para mí ha sido descuidar un poco a mi mujer, a mis hijos, a mi familia. Incluso en términos de

mi propia vida, no he dejado espacio para un desarrollo personal más creativo. Este tipo de actividad me ha absorbido demasiado. He dejado pasar muchas cosas y miro con nostalgia la posibilidad de retomar esto, porque finalmente no he hecho nada, salvo esto”.

Es posible distinguir cinco estilos diferentes de representación de trabajo. Estos se relacionan con el tipo de profesión y con la manera en que cada varón enfrenta las contradicciones inherentes al mundo del trabajo. Estos son: el empresario, el profesional, el altruista, el creativo y el pragmático. Algunas características, especialmente aquellas que describen al emprendedor y al profesional, están relacionadas con la actividad, la competencia y el altruismo social, cualidades tradicionalmente asociadas a lo masculino. Sin embargo, todo el espectro de alternativas muestra que el cuidado del otro y la empatía, los rasgos que se le atribuyen a lo femenino, también forman parte de su representación de este aspecto clave de la masculinidad. Ello demuestra la complejidad de la identidad de género masculina.

El ámbito público, en tanto compromiso con cuestiones comunales, nacionales o humanitarias, está asociado con el desarrollo de los varones en tanto seres humanos. Este constituye el lado altruista de la versión pública de la masculinidad. Esta práctica, según afirman, amplía los horizontes de los varones jóvenes 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. A pesar de que la política porta los más altos valores, es un tema controvertido porque la cultura peruana la define como una arena regida por los intereses individuales y familiares antes que por el bien común o por principios éticos universales (Fuller, 1995). Consecuentemente, el ámbito público, a pesar de ser el más valorado, es inherentemente ambiguo porque la práctica se contradice con sus principios rectores. Su última frontera es lo sagrado, la perfección inalcanzable sólo lograda por los sacerdotes y los santos que no están atados por lazos familiares y domésticos. A cambio de esta perfección ellos renuncian a la sexualidad, una parte intrínseca del lado natural de la *hombria*. Lo sagrado, por tanto, cae fuera de lo masculino y actúa como una de sus fronteras.

El aspecto doméstico de la masculinidad se asocia a la familia (matrimonio y paternidad) y constituye el núcleo de los afectos. Está definida por el amor, la autoridad, la protección, el respeto, todos ellos resumidos en el valor *responsabilidad*, la cualidad que caracteriza la masculinidad en su aspecto doméstico. Para los varones adultos, el matrimonio es un paso necesario para llegar a ser un hombre pleno. Como los hombres están impedidos de realizar tareas domésticas, antes de casarse dependen de sus familias (madres) para el mantenimiento diario, ello los retiene en la situación de jóvenes inmaduros. Al casarse, un varón obtiene un hogar propio y una mujer que se ocupa de sus cuestiones domésticas. Asimismo, la vida conyugal les proporciona una vida sexual plena y la oportunidad de demostrar a sus pares que son sexualmente activos y capaces de ejercer autoridad y protección. Estos últimos son símbolos importantes de la masculinidad adulta.

Aunque los sujetos entrevistados son conscientes de que la vida conyugal implica responsabilidades, preocupaciones y disminución de su libertad personal, ellos aceptan intercambiarla por amor, reconocimiento y para ostentar el rango de jefes de

familia. Angel cuenta: "Yo me casé joven, de 24 años. Por un lado me sentí libre porque todo muchacho llega a un momento en que se satura de la casa y quiere tener su vida. No quería que mi mamá me dijera a las 7 de la mañana 'levántate'. Pero sentí la pegada, como siente todo muchacho de ver cortada su libertad. Después le empecé a tomar gusto al matrimonio, tenía mi casa donde hacía lo que yo quería. Mi mujer me trata como a un rey. Me atiende, me mimó. Uno se siente libre, tiene libertad personal, pero te corta la libertad del vacilón, del amigo, de la calle. Además las mujeres no me miran porque soy casado".

La autoridad sobre la esposa y sobre toda la familia es uno de los núcleos de la identidad masculina de los varones de clase media limeños. 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".¹ La forma de ejercer autoridad varía en un espectro que va desde el patriarca bondadoso, que impone las reglas en base al amor y la comunicación, al modelo de asociación, en el cual el varón negocia las decisiones con la mujer. Sin embargo, en todos los casos, el varón se percibe como el líder de la relación.

No obstante, el espacio doméstico es peligroso porque es, en última instancia, femenino. Mas aún, el reconocimiento de la esposa nunca es incondicional y debe ser intercambiado por *respeto*. Es decir el varón está en riesgo de perder dos elementos cruciales: su *virilidad* (por excesivo contacto con lo femenino y por la domesticación de su capacidad sexual) y su autoridad sobre las mujeres de su familia. No existe solución para este conflicto que es inherente a la masculinidad y en general a las relaciones de poder entre los géneros.

La paternidad consagra la *hombria* adulta, como dice Mario, "la paternidad me realiza no por ser macho, sino como el desarrollo visible de lo que uno puede ser cuando se le llama hombre, así en términos generales". El joven se convierte en padre y jefe de familia: el eje de un nuevo núcleo social. La paternidad tiene una dimensión natural, doméstica, pública y trascendental. Es natural en tanto que es la última prueba de *virilidad*, el reconocimiento público de que un varón puede engendrar un hijo o una hija. Es doméstica, por cuanto constituye una familia y mantiene unida a una pareja. En este sentido, la paternidad está definida por el amor, la cualidad propia del lazo familiar, y por la responsabilidad, el lado altruista de la masculinidad. Es pública, en tanto el rol de los padres es vincular a sus hijos con el dominio público e inculcarles las cualidades y valores que les permitan desenvolverse en dicho ámbito. Su dimensión trascendental asegura la continuidad de la vida y hace del varón un creador.

La paternidad es la personificación del lado nutricional de la *hombria* ya que se centra en la capacidad de dar y de formar nuevos seres. Ello contradice las teorías (Chodorow, 1978) que identifican la femineidad con la empatía y el cuidado del otro y definen a la paternidad como un lazo eminentemente social. Esta población concibe el vínculo entre padres e hijos como una dimensión fundamental de la verdadera hom-

1. Saco largo: usar faldas, estar feminizado porque la esposa es quien toma las decisiones.

bría y la define expresamente en términos de responsabilidad, y capacidad de dar de sí.

No obstante, en la práctica, la paternidad dramatiza y reproduce las jerarquías de género, clase y raza prevalecientes entre las clases medias peruanas. Engendrar a un ser no define el vínculo padre-hijo; éste debe ser transmutado en paternidad a través del reconocimiento público y de la responsabilidad. Ello está garantizado por el lazo matrimonial, marcado por una estricta endogamia de clase, mientras que los hijos habidos fuera de éste —algo bastante frecuente en una sociedad donde los varones están autorizados para circular sexualmente entre mujeres de los distintos sectores sociales— no son necesariamente reconocidos; ello depende de la voluntad del varón. A pesar de la importancia central de esta experiencia, la paternidad sólo es tal dentro de las jerarquías de género, clase y raza vigentes en la sociedad peruana.

Las dos fronteras de lo masculino, la *virilidad* pura y lo sagrado son los marcos dentro de los cuales cada varón constituye su identidad de tal. Así, las distintas maneras de lidiar con estos tres aspectos de la masculinidad (natural, doméstico y exterior) dan lugar a diferentes estilos masculinos. Quienes ponen énfasis en la *virilidad*, se acercan al modelo del guerrero o del macho; aquellos que dan prioridad al amor y la responsabilidad serán los varones sensitivos y los padres cercanos. Las diferentes formas de inserción en la esfera pública (trabajo, política) abren una serie de variantes que van del idealista al pragmático, y desde el empresario hasta el artista.

Finalmente la masculinidad produce varias versiones marginales que corresponden a las diferentes maneras en las que el varón no consigue o rehúsa ingresar a la masculinidad adulta: el don juan, el irresponsable, el idealista, el hombre sagrado, el delincuente, entre otras. Todas estas masculinidades marginales actúan como contrapuntos de la narrativa de la masculinidad. Ellos son los fantasmas-fronteras contra los cuales cada varón constituye el relato de su identidad de género.

LO FEMENINO Y LO MASCULINO

Las diferencias entre masculino y femenino se constituyen alrededor de los tres aspectos de la masculinidad, el natural, el doméstico y el público. De acuerdo al relato de los varones entrevistados, lo natural corresponde a las diferencias en órganos sexuales, roles reproductivos y fuerza física. Estas se conciben como complementarias y jerárquicamente relacionadas. Los hombres son los agentes sexualmente activos mientras que las mujeres son quienes eligen a su pareja sexual. Una vez elegido el cónyuge, el varón se convierte en el propietario de los favores sexuales de la mujer mientras que lo opuesto no es cierto. La sexualidad masculina, en tanto indomesticable, no puede ser limitada a la vida matrimonial (doméstica) porque ponerla bajo el control de una mujer podría destruirla, como dice Daniel, "uno siempre siente que tiene una atracción por el sexo opuesto. Decir que voy a ser fiel para siempre me daría la impresión como que estoy negando una parte de mi masculinidad. Diría, bueno de todas maneras yo soy hombre. Pero es sólo por eso. Es como dejar y no dejar la puerta abierta. No es que yo quiera ser infiel ni mucho menos, pero tampoco es algo que quiero cerrar y decir, ahí acabó, todo está ahí".

En cambio, el libre ejercicio de la sexualidad femenina se percibe como una amenaza a la *virilidad*, profundamente asociada con la capacidad de controlar la sexualidad de las mujeres de la propia familia (esposa, hermanas, hijas).

Sin embargo, la sexualidad y los roles reproductivos son terrenos resbaladizos porque la mujer puede controlar a los varones a través de la seducción o escapar de su control al ejercer libremente su sexualidad. Por último la maternidad, asociada a las diferencias en roles reproductivos, posee más valor social y simbólico que la paternidad y proporciona a las mujeres una cuota de influencia considerable. El rasgo que inclina la balanza en favor de los varones es la fuerza física. Esta se considera como la fuente de las diferencias entre los géneros y la que explica el predominio masculino. Como afirma Tito, "por la conformación misma del organismo de la mujer, es más delicada, más suave. Todo varón es más tosco, más rudo, más fuerte, entonces eso hace que la mujer se diferencie bastante del varón".

La deconstrucción de este conjunto de representaciones permite develar la operación por la cual el discurso de las diferencias naturales se convierte en un dispositivo para la producción de las identidades sexuales y de género. Mas aún, ellas esconden su origen cultural bajo la etiqueta de lo natural. Por este *tour de force* discursos socialmente contruidos se convierten en el núcleo de las identidades de género. De este modo se reproduce la ilusión de la existencia de un núcleo de género que precede a sus manifestaciones y organiza el desarrollo de las identidades.

Lo doméstico corresponde al campo de los afectos y está atravesado por las oposiciones sensibilidad/fortaleza y casa/calle. Varones y mujeres tendrían diferentes *sensibilidades*. Mientras las segundas poseen una especial habilidad para ponerse en el lugar del otro, los varones son menos sentimentales. Según José Antonio "las mujeres tienen un tipo de sensibilidad distinta, más fina. Pero no creo que sea algo menos, creo que es algo más. La sensibilidad de los hombres es un poco más brusca o bruta en el sentido de torpe, no de fuerza. En cambio las mujeres que he conocido son más sensibles. Pero no en el sentido de debilidad, sino en el sentido de percibir más cosas, no de ser vulnerables o sentimentales, sino en el sentido de percibir cosas más finas de los demás".

Estos rasgos, sin embargo, no son tan fijos como los naturales, según esta población los varones son capaces de amor maternal y nacen con la misma sensibilidad que las mujeres pero ésta es desviada a través de la socialización infantil y juvenil. Para José Antonio, por ejemplo "esa sensibilidad más fina, es algo menos presente en los hombres que en las mujeres; pero creo que en general, como seres humanos, son capaces de desarrollarla, no es algo privativo de un género, tiene que ver con la socialización. Puede haber alguna presencia biológica o una base biológica pero mínima, es la socialización lo importante". Estas diferencias son, en última instancia, producto de la cultura y están abiertas a la variedad individual.

Es ya un lugar común la constatación de que lo masculino se identifica con lo racional y con el pensamiento abstracto y que esta asociación es una de los más poderosos dispositivos del poder masculino. Entre la población estudiada se repite este esquema representacional, los varones serían más racionales y las mujeres más

intuitivas y emotivas. Sin embargo, la asociación de lo masculino con la razón, no es universal, por el contrario constituye un terreno de conflicto en el cual se pone en tela de juicio los fundamentos de la dominación masculina. Toto, por ejemplo, observa que "el campeón mundial de ajedrez siempre ha sido hombre y esa es una actividad en la cual no tendría por qué haber diferencia, no es una cosa física. El campeón mundial actual piensa que las mujeres no van a poder jugar tan bien como el hombre porque no tienen un pensamiento tan analítico, que son más impulsivas. Yo no lo creo, creo que las diferencias son más de formación".

La oposición casa/calle, opera como el espacio transicional entre lo natural, lo doméstico y lo exterior. La casa, el aspecto interior de la vida, es femenina. Es el reino de la esposa y de la madre. Los varones pertenecen a la calle. Emilio narra que "tenía mucha libertad para jugar con mis amigos en la calle desde muy niño, todas esas prerrogativas eran porque era hombre. Parte de mi formación era la calle, así al menos lo consideraba mi madre".

A pesar de que lo masculino se asocia a la calle, el hombre no es sólo exterior sino ambivalente. Criado entre mujeres, debe conquistar la calle al llegar a la pubertad, pero la casa es siempre suya. La naturaleza dual de la masculinidad permite a los varones circular por ambos mundos al mismo tiempo que mantienen el monopolio de uno de ellos. Mientras que los varones son los poseedores naturales de la calle, las mujeres sólo pueden acceder a ésta cuando están bajo su protección o bien deben someterse a las reglas del juego masculinas. Es decir entrar en el juego de la seducción/agresión que caracteriza este espacio desordenado. Finalmente, el varón detenta la autoridad última de lo doméstico en base a su asociación con lo público. Aunque la casa y la calle se conciben como complementarias, desde el punto de vista del cuadro general de la sociedad, lo doméstico está en posición subordinada frente a lo público. Por ello todo varón, en tanto elemento que vincula ambos mundos, es el jefe de la familia.

Lo público, la instancia que legitima el predominio masculino al vincular a los varones con el bien común y los valores más altos, se representa como un campo móvil y sometido a cambios histórico-sociales. El ingreso de las mujeres al mercado de trabajo formal y a la vida política cuestiona el monopolio masculino de este ámbito. Carlos narra que "cuando era adolescente pensaba que las mujeres iban a tener mucho menos posibilidades que nosotros los hombres. Además me decían que yo supuestamente, iba a ser un jefe de familia y a sostener una familia. Hoy día me doy cuenta que hay muchos hogares en donde las mujeres son quienes sostienen un hogar y que se han abierto más campo que algunos hombres. He estudiado con personas y he conocido en mi carrera a algunas brillantes, no sólo profesionalmente, sino en varios aspectos. Ahora es distinto, además que ha habido todo un *boom*, ha habido una ruptura entre cuando era adolescente, en el año 68, no 73, 70. En 25 años ha cambiado totalmente el mundo, hoy día nadie puede decir que ve a la mujer como la veía hace 25 años".

En suma, el dominio público ha sido redefinido para dar espacio a las mujeres. Estos cambios se relacionan a tendencias mayores en la vida social que ocurrieron, según ellos, porque *la sociedad ha cambiado* hacia una creciente democratización.

De este modo la voz femenina se coloca como un discurso alternativo que cuestiona el modelo de masculinidad hegemónico.

MACHISMO

El machismo ha sido considerado como el complejo de rasgos que caracterizan la concepción de masculinidad latinoamericana. Este designa la obsesión de los varones con el dominio y la *virilidad*. Ello se manifiesta en la conquista sexual de las mujeres, la posesividad con respecto a la propia esposa, especialmente en lo que concierne a los avances de otros rivales y actos de agresión y bravuconería en relación a otros varones (Stevens, 1973). Sin embargo, el análisis de los relatos recogidos muestra que la representación de machismo de la población estudiada es precisamente opuesta a lo que el sentido común define como tal.² Ellos lo asocian al lado natural de la masculinidad, al período juvenil o bien lo definen como la expresión ilegítima del predominio masculino o como una reacción irracional contra las demandas de igualdad de la mujer.

El machismo sería un componente de la cultura masculina juvenil que transmite el grupo de pares, la institución a cargo de buena parte del proceso de socialización de los varones jóvenes. Esta cultura acentúa la ruptura con los valores del espacio doméstico asociados a la figura materna y sobrevalúa el aspecto indomesticado de la masculinidad: fuerza física y *virilidad*. Como narra Claudio "te lo han reforzado a lo largo de tu proceso educativo, especialmente si has estado en un colegio de hombres. Una especie de cosificación de la mujer. La hembrita fulana, la hembrita mengana. La experiencia de 'tirarse' a fulanita como logro importante. Poder demostrar los niveles de hombría relacionados al número de experiencias sexuales que has tenido. Algunos comportamientos vinculados a tomar licor. Si no tomas no eres hombre, o que si no te llegas a emborrachar pues eres un maricón. Muchas cosas como esas, que son parte de un proceso de socialización en diferentes etapas de la vida de un hombre y que marcan una clara concepción machista".

En lugar de constituir una prueba de la superioridad masculina, el machismo se representa 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. Según Mauricio se trata más que nada de una forma de fanfarronería. "Lo que no comprendía era esos supermachos que me hablaban a mí de cinco polvos al hilo y aquí y allá; yo me decía cómo pueden hacer eso, no entiendo, yo debo ser un disminuido sexual; después me di cuenta que eran puras habladorías. Ahora yo escucho historias que me muerdo de la risa".

Para otros el machismo es una reacción irracional de defensa contra el reto que representa la liberación femenina y su irrupción en el espacio público. Según afir-

2. Para la representación de sentido común, el macho es el varón hipersexuado y agresivo que se afirma como tal a través de su potencia sexual (capacidad de conquista), la competencia y la jactancia frente a otros varones y el dominio sobre las mujeres de su familia pero que, al no aceptar frenos (sobre todo si provienen de las mujeres), no asume su rol de jefe de familia y padre proveedor.

man, aquellos varones que aún se aferran al machismo expresan su temor de ser desplazados por las mujeres. Se trata pues de una reliquia del pasado y de un intento de proteger los privilegios masculinos. Como dice Carlos "es un rezago de nuestra civilización. Por otra parte, es una forma de protección de un grupo. Los hombres, como todo grupo, han desarrollado sus propios instintos de supervivencia. Y un instinto de supervivencia todavía es el machismo. El mediocre que dice, la mujer no puede competir conmigo, se está protegiendo él. Lo definen como machista. Pero no es un machista, es un mediocre que quiere defenderse del ataque de las mujeres que vienen hoy día a ocupar los puestos que él tenía antes sin competir".

El machismo sería la ideología de la supremacía masculina que legitima la precedencia de los varones sobre las mujeres. Sin embargo, para esta población los argumentos usados para sostener esta posición no tienen fundamentos legítimos. Enrique, por ejemplo, declara: "Yo definiría como machista al hombre que cree que el hombre efectivamente tiene más derechos que la mujer, que tiene más capacidad que la mujer y que sostiene que la mujer debe estar bajo su dominio, su yugo. Que cree a la mujer incapaz de hacer las cosas que él sí puede hacer. Pienso que lo único que diferencia a un hombre de una mujer es el nivel físico que, normalmente desarrollado, es mayor en el hombre que en la mujer. Me refiero a fuerza, cuántos kilos levanto yo y cuántos levantas tú. En cambio el machista piensa que esa es una de las tantas diferencias que hay entre un hombre y una mujer y que el hombre debe estar por encima siempre".

De este modo, el machismo, aunque presente, ha derivado precisamente en la expresión de los aspectos más débiles o controvertidos de lo masculino en tanto que sus versiones pública y doméstica se asocian a los valores más elevados y a la *verdadera hombría*. Como dice Rodrigo "me considero con resaca de machismo. Mi padre era muy machista. Yo tengo una lucha con esta parte mía impositiva, de mandar, de machista, de jefe, de dirigir, de organizar, que muchas veces me resulta detestable. De otro lado, como hay el mito del machismo uno se enfrenta a la angustia de la mujer para no ser sometida".

En suma, el machismo corresponde a un período de la vida del varón y a un aspecto de la masculinidad que puede ser moralmente ilegítimo desde el punto de vista doméstico o público pero que, no obstante, es parte intrínseca de la masculinidad y expresa la inconsistencia moral que la caracteriza.

LO ABYECTO

Para la cultura peruana, la feminización es la forma más evidente de lo *abyecto*, el límite donde un varón pierde su condición de tal. Esta ocurre debido a una excesiva prolongación del vínculo madre/hijo, cuando un varón es incapaz de imponer su autoridad sobre la esposa o la novia, cuando un rival le pone cuernos y, como el último y más aberrante límite, al ocupar una posición pasiva en una relación homosexual. La homosexualidad pasiva, ser penetrado por otro varón, constituye la última frontera de lo masculino en su aspecto natural: la *virilidad*. Consecuentemente, es la mayor ame-

naza porque esta última es el verdadero núcleo de la masculinidad. Mientras que los otros aspectos (doméstico, exterior) pueden ser cuestionados y de hecho cada varón enfatiza algunos y deja de lado otros dando lugar a las múltiples versiones de las identidades masculinas, la sexualidad activa se representa como fija e incambiable. Un varón que quiebra esta barrera simplemente pone en entredicho su condición de tal. Bruno lo resume diciendo que "un homosexual es una falla de la naturaleza, es igual que un niño que nace con el síndrome de Down, no lo vas a marginar pero es un error de la naturaleza porque normalmente al hombre tiene que gustarle la mujer y viceversa... El dejó de ser hombre cuando sintió que había una fuerza dentro de él que lo hacía ser homosexual".

La homosexualidad es un fantasma omnipresente que forma una parte intrínseca de la constitución de la identidad del género masculino. Esta problemática es más urgente durante la adolescencia, cuando la *virilidad* todavía no ha sido alcanzada y la amenaza de ser feminizado actúa como un polo de atracción/rechazo. Se trata de un tema central que los fuerza a entrar dentro de los límites de su género y a reafirmarlo constantemente, tal como Mario recuerda "lo más cuestionado en ese tiempo, era la homosexualidad. Toda la preocupación se centraba en quién es cabro o amanerado".

Sin embargo, las prácticas homosexuales son bastante comunes durante la pubertad y la adolescencia, el período durante el cual se confirma la *virilidad* a través de una serie de rituales informales de pasaje que marcan la separación del mundo femenino (materno) y la adquisición de los símbolos viriles (sexualidad activa y valentía). Pregunté a 18 de ellos si habían tenido alguna experiencia homosexual. Ocho respondieron afirmativamente mientras que uno de ellos, Paulo, es homosexual. Claudio recuerda que "hay ciertos períodos en la adolescencia en los cuales pueden aparecer cierto tipo de tendencias homosexuales, un cierto atractivo por personas de tu propio sexo; pero que las consideras como parte de una etapa de tu vida que es totalmente pasajera". Desde el punto de vista de la cultura masculina estas prácticas pueden ser calificadas como inmorales pero no ponen en peligro la masculinidad de un varón. En tanto que la sexualidad se asocia a lo natural, no domesticable, ella es, por definición, difícil de controlar. Así, este comportamiento se califica como mala conducta, exceso o hipersexualidad siempre y cuando el joven asuma la posición activa. Sin embargo, el recurso a la actividad es bastante relativo porque una vez iniciado el contacto corporal la diferencia activo-pasivo tiende a borrarse. Es en el relato que el macho se reubica como quien penetra y feminiza al otro recuperando así su virilidad.³

Algunos entrevistados son conscientes de las contradicciones que conlleva el rechazo a la opción homosexual y reconocen que la homofobia es una forma de control social, no obstante, acercarse a lo *abyecto* podría contaminarlos. Marcos, por ejemplo, señala que "al final, todo se reduce más que todo a cómo son las personas, para a partir de ahí poder juzgarlas. Aún así, procuro no tener contacto con ellos.

3. En un estudio llevado a cabo por el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL) entre varones travestis que ejercen la prostitución, se evidencia que los clientes no ocupan únicamente el papel activo sino que ambas posiciones se alternan. (Comunicación verbal, Oscar Ugarteche.)

Porque no es por ellos sino que a pesar de que te digo que no me importa lo que piensa la gente, es un prejuicio que llevo y que es muy difícil quitármelo; qué van a pensar las personas, no quiero dar motivo para que piensen que yo también soy homosexual, eso no me gustaría".

Estos temores muestran que la masculinidad es una construcción inherentemente frágil (o así lo temen ellos) y extremadamente dependiente del reconocimiento externo.

De otro lado, la opción homosexual forma parte de los discursos alternativos que cuestionan la validez de la masculinidad hegemónica. Entre ellos, Paulo, un joven que no es, bajo ningún concepto, un marginal, ha asumido públicamente sus impulsos eróticos homosexuales. El describe este proceso. "Fue muy complicado. Fueron 15 años de mi vida que estuve tratando de cambiar, que sentía ese impulso homosexual y que trataba de cambiar con psicólogos, con psiquiatras y con la religión. Después de 15 años me di cuenta que estuve perdiendo mi tiempo. Si hubiera ido a un buen psicólogo de frente me habría evitado tantas cosas, o si hubiera leído la biblia correctamente, una lectura mucho más amplia, menos errada. Por ejemplo, yo pensaba que la homosexualidad no era grata a Dios, pero un día encontré un versículo que decía allí donde hay amor no hay pecado, y bueno lo que me une a mí a un hombre no es el sexo, sino el amor".

Paulo ha reinterpretado su concepción de lo masculino para ponerse de acuerdo con su opción erótica. El emplea un discurso articulado para ir en contra de los discursos hegemónicos y busca apoyo en la religión y la ciencia. Ello indica que existen lecturas paralelas de las identidades personales y del orden social y humano que dejan espacio para versiones alternativas de la masculinidad. Este es un tema por explorar a fin de iluminar los complejos caminos del erotismo y de la constitución de la identidad de género masculina.

En definitiva, la facultad de la homosexualidad pasiva (feminización) para producir representaciones reside más en su identificación con lo *abyecto*, es decir, en la operación discursiva por la cual lo masculino adquiere consistencia y emerge como *real*, que en su práctica concreta.

CONCLUSIONES

La masculinidad está contenida en tres conjuntos de representaciones: el natural, el doméstico y el exterior (público-calle). Cada uno de ellos reposa en ciertos postulados internamente coherentes pero que se contradicen con los de los otros conjuntos. La masculinidad es pues, inherentemente contradictoria. Cada varón lidiará con la inconsistencia ética de su identidad de género y privilegiará diferentes aspectos de ésta según el momento del ciclo vital en que se encuentre, el tipo de profesión o ámbito institucional en el que se mueva y según su propia sensibilidad. En ese sentido no se puede hablar de identidad masculina sino de identidades masculinas.

El espectro de posibilidades de lo masculino incluye aspectos considerados femeninos, como el cuidado del otro y la empatía. Estos se asocian al ámbito doméstico

caracterizado por el amor y la responsabilidad. A pesar de colisionar con los valores asociados a la virilidad y a la esfera exterior, el matrimonio y, en especial, la paternidad, son ejes centrales de la masculinidad adulta.

Contrariamente a las creencias de sentido común, el machismo no es simplemente la manifestación de la ideología de la prioridad masculina, sino una forma de expresión de los temores y fantasmas de la masculinidad y un espacio donde se definen y redefinen las jerarquías de género y se canalizan los discursos opuestos al predominio masculino. Así, la expresión más extrema de la virilidad es también la más cuestionada.

Lo femenino actúa como la frontera de lo masculino, lo *abyecto*, el negativo contra el cual se diseña el *simulacro* de la masculinidad. Por ello la homosexualidad pasiva, en tanto la versión extrema de la feminización, es la representación más típica de lo *abyecto*. Los discursos femenino y homosexual no sólo se asocian con lo *abyecto* y definen los contornos de lo masculino, sino que son los principales vehículos de los discursos alternativos que cuestionan a las identidades de género hegemónicas.

La población estudiada ha sido influida por los discursos que cuestionan el predominio masculino y asume una postura bastante abierta respecto a la igualdad entre los géneros. Sin embargo, sus representaciones de masculinidad se fundan en presupuestos que implican la autoridad del varón sobre la mujer, su identificación con el espacio externo y el poder, y el *repudio* de lo femenino. Su desmantelamiento significaría socavar los fundamentos de la masculinidad, tarea que ninguno de los varones entrevistados podría, ni querría, emprender. Como la población masculina percibió desde un inicio, la liberación de las mujeres y de las sexualidades alternativas desafiaban frontalmente al *simulacro* de la masculinidad.

REFERENCIAS

- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter; On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley.
- Fuller, Norma. 1995. Acerca de la polaridad marianismo machismo. En: Arango, Luz Gabriela; León, Magdalena y Viveros, Mara: *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.
- Fuller, Norma. 1997. *Identidades Masculinas, Varones de clase media en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Lamas, Marta. 1995. Cuerpo e identidad, en: Arango, Luz Gabriela; León, Magdalena y Viveros, Mara: *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.
- Stevens, Evelyn. 1973. Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. En: Pescatello, Ann, *Female and Male in Latin America, Essays*, University of Pittsburg Press, Londres, 89-101.

LOS VERDADEROS MACHOS MEXICANOS NACEN PARA MORIR*

MATTHEW C. GUTMANN

*La imaginación no puede crear
nada nuevo ¿o sí?*

Tony Kushner, *Angels in America*, Parte Primera:
Enfoques milenarios.

En este trabajo indago lo que significa *ser hombre* para los hombres y mujeres que viven en la colonia popular de Santo Domingo, en Ciudad de México. El foco etnográfico de este estudio es comprender la identidad de género en relación a los cambios ocurridos en las creencias y prácticas culturales en las zonas urbanas de México, a lo largo de varias décadas de transformaciones locales y globales. Al examinar cómo se forja y transforma la identidad de género de una comunidad de clase trabajadora formada por una toma de terrenos en la capital mexicana en 1971, exploro las categorías culturales en variadas personificaciones, algunas relativamente fijas, otras cambiantes. Es decir, observo cómo son constituidas diferencias y semejanzas culturales por diversos actores sociales, quienes a su vez limitan y expanden los significados de identidad de género.

Aunque los temas culturales y políticos presentados en esta etnografía son necesariamente amplios, los hechos, sentimientos y actividades descritas aquí han ocurrido, más o menos frecuentemente, en menor escala como parte de la vida diaria de los residentes de un barrio en la capital mexicana.

Si entendemos el concepto género como las formas en las cuales las diferencias y semejanzas relacionadas con la sexualidad física son comprendidas, discutidas, organizadas y practicadas por las sociedades, entonces deberíamos esperar encontrar una diversidad de significados, instituciones y relaciones de género dentro y entre

* Extractos del capítulo Real Mexican Machos Are Born to Die, en Gutmann, Matthew. *The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City*, Berkeley, University of California Press, 1996. Agradecemos la autorización del autor. Traducción de Oriana Jiménez.

diferentes agrupaciones sociales. Al mismo tiempo y más allá de lo que normalmente se reconoce, lo que significa físicamente ser hombre o mujer no debe darse por descontado, sino explicado. Una comprensión del cuerpo y de la sexualidad requiere un examen de factores culturales e históricos, y no simplemente una inspección de los genitales. A pesar de la importancia del género y de la sexualidad en muchos aspectos de la existencia humana hoy e históricamente, la calificación de género en la vida social nunca ha sido transparente.¹

En mi propio caso, no tuve que hacer muchos esfuerzos para hacer del género un tópico de estudio, sino que por el contrario, éste me encontró a mí. Una feliz coincidencia me llevó inicialmente a pensar en los hombres mexicanos como padres. En la primavera de 1989, mientras caminaba por Ciudad de México, tomé una fotografía de un hombre en un local comercial de instrumentos musicales, quien sostenía un bebé en brazos mientras atendía a un cliente; las reacciones de mis amigos al ver esa foto me dieron el primer impulso para estudiar a los hombres mexicanos como padres. Más adelante, cuando revisaba la literatura de ciencias sociales relacionada con el hombre mexicano y la masculinidad, el tópico de mi investigación se me hizo muy claro: las generalizaciones ampliamente aceptadas sobre las identidades del género masculino en México, frecuentemente aparecieron como estereotipos ilustres sobre el machismo, supuesto rasgo cultural del hombre mexicano, que es tan famoso y a la vez tan completamente desconocido. Más aún, cuando leo acerca de individuos o grupos que por diferentes razones no se ajustan al modelo de machismo —el cual, sin embargo, se le define en las ciencias sociales generalmente conllevando connotaciones peyorativas— tales casos son juzgados frecuentemente como excepciones. Pero, esas visiones no provienen sólo de la academia. En conversaciones informales sostenidas en áreas de clase trabajadora de Ciudad de México, me decían frecuentemente “bien, tú sabes cómo son los hombres mexicanos, pero mi marido (o hermano, o hijo, o padre) es diferente”. Parecía que existiera una multitud de excepciones a la regla de los machos.²

Otro objetivo de este estudio —además de la deconstrucción de falsos clichés de la masculinidad mexicana— es contribuir a la reconstrucción teórica y empírica de categorías de género en sus expresiones, constantemente transformadoras y transgresoras. Néstor García Canclini (1989:25) aunque no se dedica directamente a estudios de género en particular, infiere tal trabajo intelectual reconstructivo cuando observa: “Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre la gente, o cuando se ocupa también de la desigualdad”. Ciertamente, las interrogantes de desigualdad, identidad y poder son de interés e importancia no sólo

1. Para una discusión del *constructivismo social*, incluyendo comentarios sobre género, ver di Leonardo, 1991a; ver también Scott (1988:2) en la definición de género y sexualidad.

2. Herzfeld (1987:172-73) destaca referencias similares efectuadas por los griegos, para quienes los representantes de lo griego son siempre parientes de otros y no los miembros de la propia familia.

para los cientistas sociales y sus aliados, sino para la gente común y corriente que conforma los sujetos de la mayoría de las etnografías.³

Aunque ciertas nociones de la innata y esencial sexualidad masculina se deconstruyen a diario en las colonias populares y en los salones de la academia en Ciudad de México, están emergiendo otros significados sexuales, identidades y relaciones de poder en nuevas configuraciones. Una conclusión central de mi investigación en la Colonia Santo Domingo de la Ciudad de México, destaca la creatividad y la capacidad para el cambio respecto al género de parte de numerosos actores y críticos de la modernidad, una época que Giddens (1990) señala como caracterizada por la progresiva socialización del mundo natural. Esas circunstancias tienen gran incumbencia entre antropólogos y otros académicos para imaginar e inventar nuevas formas de describir, interpretar y explicar la emergencia y la variación cultural.

Este proceso requiere un conocimiento general y particular de usos y prácticas culturales asociadas con las relaciones de género. Por ejemplo, si un hombre que camina solo a medianoche en Santo Domingo escucha pasos que rápidamente se van acercando, generalmente piensa en posibilidades de asalto y robo. Una mujer, en las mismas circunstancias, se preocuparía de asalto, robo... y violación. Los hombres de la colonia rara vez se preocupan de ser violados, excepto cuando están en prisión o en las fuerzas armadas.⁴ Para todos los fines prácticos, hombres y mujeres en Santo Domingo comparten muchas preocupaciones y experiencias, mientras que al mismo tiempo existen diferencias de género claramente marcadas en su vida diaria.

Sin embargo, formular el tema como uno de semejanzas y diferencias puede distorsionar fatalmente cualquier intento de penetrar más allá de las identidades superficiales de género. Si, por ejemplo, se pregunta a las personas de la colonia sobre las diferencias entre hombres y mujeres, invariablemente se obtendrán respuestas de tipo encuestas de opinión y, no sorprendentemente, subrayarán las diferencias entre hombres y mujeres. Esto ocurre, simplemente por presentar el tema con respuestas previsibles, pero ello no significa que esas personas vean necesariamente las diferencias de género como interesantes o que vale la pena conversar sobre ellas, y mucho menos que sean lo más importante.

No hay un sistema cultural mexicano, o latino, o de habla hispana que tenga un consenso general de los significados y experiencias de género. No sólo existe una tremenda diversidad intracultural respecto al género en las colonias populares en Ciudad de México, sino también una enorme diversidad de conocimiento y poder en el campo de las relaciones de género.⁵ Las identidades de género en Colonia Santo

3. A diferencia de la mayoría de los tópicos de estudio en las ciencias naturales, del análisis de la sociedad se encargan expertos y aficionados. Además, el análisis puede tener un profundo impacto en el sujeto de estudio. Esto es, hasta cierto grado, que nosotros (y los otros) somos lo que pensamos que nosotros (y los otros) somos. Giddens (1976, 1982) ha sido particularmente enérgico en destacar lo que él observa como “el significado de la reflexión y de la autoconciencia en la conducta humana”, o lo que algunas veces denomina la “doble hermenéutica”.

4. No estoy afirmando que Colonia Santo Domingo es única en este aspecto.

5. Sobre el punto de vista teórico general acerca de la variedad y límite intracultural, ver a Keesing, 1987.

Domingo, como en otras partes, son producto y manifestación de culturas en movimiento; ellas no surgen de alguna esencia primordial cuya repercusión perpetúe formas de desigualdad.

CONCIENCIA CONTRADICTORIA

Uno de los conceptos teóricos claves que utilizo es el de *conciencia contradictoria*. En un intento de explicar las influencias a menudo contradictorias de la actividad práctica y del autoconocimiento en los individuos, y para ir más allá del mero reconocimiento de la confusión, Antonio Gramsci desarrolló el concepto de *conciencia contradictoria*. Si bien las referencias de Gramsci a ese término son más bien breves, lo que él escribió nos entrega un punto inicial del cual desarrollar una comprensión más acabada sobre cómo las identidades masculinas se desarrollan y transforman en sociedades tales como el México actual. Específicamente respecto al "hombre activo en la masa", Gramsci explica:

Se podría decir que él tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una que está implícita en su actividad y que en realidad lo une con todos sus compañeros de trabajo en la transformación práctica del mundo real; y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y ha absorbido no críticamente (1929-35:333).

La *conciencia contradictoria* en este texto es una frase descriptiva que orienta nuestro examen de los conocimientos, identidades y prácticas en relación a los conocimientos, identidades y prácticas dominantes. Por ejemplo, respecto a las prácticas de los hombres mexicanos como tales, muchos están conscientes de una imagen en la ciencia social del mexicano urbano pobre, tipificado como el Macho Progenitor. A pesar de que las prácticas y creencias de muchos varones comunes y corrientes no están de acuerdo con esta imagen monocromática, muchos hombres y mujeres están a menudo conscientes y son influidos en una forma u otra, por los estereotipos dominantes y tradicionales sobre él mismo.

Ello significa que esos mismos hombres y mujeres de clase trabajadora comparten a la vez una conciencia heredada del pasado —y de los expertos— que es aceptada ampliamente y sin críticas, y otra implícita que une a los individuos con otros, en la transformación práctica del mundo.⁶ (Al hablar de tradiciones y herencia no se debe mal interpretar el significado como que el mundo no sufrió cambios hasta la era contemporánea. La tradición y las antiguas costumbres, entregan interrogantes y caracterizaciones que cada generación enfrenta nuevamente.) Aunque existen facetas históricas, sistémicas y corporales del machismo, otra cosa es comprender exactamente cómo esas piezas se unen. En relación a algunos de los atributos citados fre-

6. Para una breve discusión sobre la noción de Gramsci acerca de la conciencia contradictoria, ver también a Roseberry, 1989:46; Comaroff, 1991:26; y Thompson, 1993:10.

cientemente como manifestación del machismo —maltrato de la esposa, alcoholismo, infidelidad, juegos de azar, abandono de los hijos, y conducta pendenciera en general— muchos hombres, y más que un puñado de mujeres, muestran algunas de esas cualidades y no otras. Algunos alcohólicos son conocidos como buenos proveedores de sus familias; los niños en Santo Domingo cuentan que reciben más azotes de parte de sus madres que de sus padres; la mayor parte de la violencia pública se relaciona más con el desempleo y la juventud que con el propio género; el adulterio y el alcoholismo entre las mujeres ha llegado a ser común; algunos maridos que se abstienen de beber, sin embargo, golpean brutalmente a sus mujeres, hijos y a otros hombres; y los juegos de azar no constituyen una actividad habitual.

Distinguir la conciencia heredada de la transformativa ha sido una de las tareas urgentes de las antropólogas feministas en los últimos veinticinco años, como parte de sus esfuerzos de mostrar la relevancia del género, donde a menudo se ha pasado por alto o marginalizado. Mediante el debate etnográfico y teórico, los estudios antropológicos de género han documentado sesgos masculinos en los resultados de la investigación, describiendo la prominente y cambiante naturaleza del género (diversamente definido) en las formaciones sociales a través de la historia, y han cuestionado las nociones de la autoridad masculina universal.⁷

De interés particular para el presente estudio es el hecho que en los últimos tiempos el énfasis se ha puesto crecientemente en el estudio de particularidades de las diferencias de género en diversos procesos y contextos culturales. En tal forma, y pasando de la atención entregada a la noción de *conciencia contradictoria*, este trabajo tiene por objetivo contribuir a los esfuerzos más nuevos y emergentes en la teoría feminista crítica de enfatizar la variedad, como opuesto a la homogeneidad, de las masculinidades entre los mexicanos de clase trabajadora.⁸

Siguiendo el despertar de la segunda ola de la teoría feminista, algunos antropólogos varones comenzaron en los años 80 a investigar a los hombres *como hombres*, como entes pertenecientes culturalmente a un género y que contribuyen a recrear ese género en varias partes del mundo.⁹ Usualmente, la práctica antropológica

7. Ver di Leonardo (1991) y Moore (1988) para resúmenes analíticos de estudios antropológicos de género en las dos décadas pasadas, parte de la segunda ola de la teoría feminista, iniciada hace más de cuarenta años con de Beauvoir, 1953. Muchas compilaciones desde mediados de los años setenta a la fecha entregan muy buenas visiones teóricas y etnográficas de un campo explorado primeramente por Mead (1928, 1935); por ejemplo, Rosaldo y Lamphere, 1974; Reiter, 1975; MacConnick y Strathern, 1980; Ortner y Whitehead, 1981; Collier y Yanagisako, 1987; Strathern, 1987; y di Leonardo, 1991. Ver también Sacks, 1979; Schepher-Hughes, 1983; Lamphere, 1987; y Ortner, 1989-90 acerca de la temporalidad de las categorías de género y las teorías antropológicas sobre ellos.

8. El presente estudio está basado en discusiones previas de muchos otros temas en la teoría feminista, tales como las relaciones referentes a las relaciones entre género y sexualidad (Rubin, 1975, 1982); naturaleza y cultura (Ortner, 1974, 1989-90; Ortner y Whitehead, 1981; MacCormack y Strathern, 1980); lo público y lo privado (Rosaldo, 1974, 1980); colonialismo (Sacks, 1979; Etienne y Leacock, 1980); y diferencia y desigualdad (Strathern, 1987; Scott, 1990; di Leonardo, 1991a; Abu-Lughod, 1993).

9. Recientes trabajos antropológicos referentes a la masculinidad incluyen los de Brandes, 1980; Herdt, 1981, 1987; Gregor, 1985; Herzfeld, 1985; Godelier, 1986; Gilmore, 1990; Hewlett, 1991; Parker, 1991; Fachel Leal, 1992; Lancaster, 1992; y Welzer-Lang y Filiod, 1992.

había impuesto que etnógrafos varones entrevistaran a informantes de su sexo, por lo tanto no había nada destacable inherente al hecho de que los hombres hablaran a otros acerca de ellos mismos. Lo nuevo no radica en el estudio de los hombres, sino en el estudio de los hombres-como-hombres. Actualmente los análisis de género tienen que incluir investigación sobre hombres y mujeres en cuanto ellos son sujetos con género, razón por la cual examinar la masculinidad en el México contemporáneo es a la vez una cuestión metodológica y un asunto cultural.

HOMBRES DE VERDAD

“La identidad no es tan transparente ni falta de problemática como pensamos”, escribe Stuart Hall. El prosigue:

Tal vez en lugar de pensar en la identidad como un hecho ya cumplido... debemos pensar más bien en la identidad como una *producción*, la cual nunca se completa, que está siempre en proceso, y que siempre se constituye dentro, no fuera, de la representación (1990:222).

El concepto de identidad tiene una larga historia académica, y ha sido discutido en la era moderna en Occidente por filósofos tales como Locke, Hume, y Schelling. A mediados del siglo XIX, el término había logrado cierta difusión en círculos intelectuales más amplios.¹⁰ La identidad se ubica en el corazón mismo del primer capítulo de *El Capital* (1867)¹¹ de Marx. Aquí adopto una explicación similar a la de Marx, viendo a la identidad como un interminable proceso que reside en la *abstracción* de la equivalencia. Porque la identidad no se sostiene o cae fuera de lo que ella misma representa, esta comprensión indeterminada de la identidad permite la apreciación matizada de las esquivas identidades de género, que están constantemente cambiando en términos de historia y lugar.

Mi definición de identidades masculinas focaliza en lo que los hombres dicen y hacen *para ser hombres*, y no simplemente en lo que dicen o hacen. Las identidades masculinas, por ejemplo, no reflejan diferencias culturales elementales o eternas entre hombres y mujeres. Si la valentía es un atributo que es valorado en los hombres tanto por hombres y por mujeres ¿significa que la valentía es, por lo tanto, masculina? ¿Qué sucede si la valentía es también valorada en las mujeres, por mujeres y hombres (o sólo por las mujeres)? ¿Las esposas valientes hay que considerarlas solamente como una extensión de sus maridos? Esto sería un grave error.

10. Este desarrollo se evidenció en los títulos de dos trabajos en los cuales Foucault (1980b) basó su estudio sobre un hermafrodita francés, Herculine Barbin: *Question d'identité* y *Question médico-légale de l'identité*, el primero de los cuales apareció en 1860.

11. La identidad, en el sentido marxista y dialéctico, se refiere a la equivalencia como se ejemplifica en el proceso descrito por Marx que se encarna en el valor de cambio, como Jameson (1990) lo aclara en sus comentarios sobre Adorno (1973).

¿O qué hacemos con el desarrollo histórico, en el cual muchos hombres que solían beber juntos en lugares específicos, en horas específicas en Ciudad de México, ahora cada vez más a menudo son acompañados por mujeres y beben sus Coronas, Vickys y Don Pedros junto a ellas, en esas horas y lugares? Los aspectos masculinos específicos (esenciales) de esas actividades y actitudes relevantes, consecuentemente, también habrán cambiado. Esto no significa necesariamente que los modelos de beber tienen menos que ver con el género, o estén menos fuertemente asociados con identidades de género, aunque puede ser el caso. Pero, a menudo conduce a cambios en el carácter y la calidad de género del beber en tales momentos y en tales lugares, y puede ocasionar confusión de parte de los bebedores masculinos y femeninos respecto a las identidades genéricas.

De algún modo, respecto a la identidad de género, debemos considerar tanto el cambio como la persistencia en lo que significa ser mujeres y hombres, evitando los errores de asumir, por un lado, que la adquisición de género es lo mismo que adquirir una identidad social que está ya establecida y, por otro lado, asumir que no existen categorías sociales precedentes y que el género se construye nuevamente, con cada encuentro social (ver Barrett, 1988:268).

Erik Erikson (1963, 1968) introdujo el término filosófico *identidad* en el discurso de la ciencia social moderna, especialmente en la psicología. Parte de su análisis tiene un valor vigente, en especial su insistencia acerca de que una identidad sólo puede ser comprendida en relación a otra, que ésta debe ser vista como un proceso y no como algo permanente, y que la relación entre identidad e historia es fundamental. Pero, mientras para Erikson la identidad es finalmente epigenética en naturaleza, aquí, en cambio, se trata como enteramente cultural y variable. Además, para Erikson, la identidad estaba relativamente fija luego de un período de “confusión de identidad” en la adolescencia, mientras que yo alego que ésta puede y de hecho continúa cambiando a través de nuestra vida personal e histórica.¹²

En esta investigación de los significados de la masculinidad en Colonia Santo Domingo, he historizado las identidades de género, ya sea para los niños de 6 años o para los abuelos de 76, revelándose que la identidad y que el cambio de identidad (y, también, la confusión de identidad) juegan roles importantes en la vida de las personas.

Como una refutación directa a la mezcla de teorías antiguas y recientes banalidades sobre el necesario impacto homogeneizante de la modernidad, las políticas de identidad están ganando importancia no sólo en Estados Unidos, sino también en muchas otras partes del mundo, incluyendo México. Las identidades raciales, étnicas, políticas, sexuales y nacionales, están poderosamente afirmadas en la Colonia Santo Domingo en Ciudad de México, y no meramente impuestas desde afuera. Y los mismos actos de afirmación testifican la naturaleza comparativa, procesal e histórica de las identidades culturales. Cuando hombres y mujeres en la colonia se preocu-

12. Para un lúcido análisis de la relación entre identidad y culturas emergentes en México, ver Lomnitz-Adler 1992. Para una crítica de las categorías genéricas fijas, ver Butler, 1990.

pan por sus confusiones acerca de las identidades de género, están expresando los componentes psicológicos de los cambios culturales reflejados en desarrollos tan variados como el movimiento por los derechos de los *gay* y lesbianas, las enseñanzas de la iglesia sobre el aborto, y las identidades de género transmitidas al sur por las comedias locales y a través de la televisión estadounidense.

Aunque la afirmación de la identidad se puede usar para excluir y controlar a la gente oprimida, puede también ser utilizada por esas personas para responder a dicha dominación. Mucho depende si la afirmación de identidad se inicia desde arriba o desde abajo, lo que apunta a la necesidad de una conciencia crítica que simultáneamente afirme y cuestione las identidades, como ocurre con los hombres y mujeres que redescubren lo que Gramsci (1929-35:333) denomina "el sentido de ser 'diferente' y 'aparte'... un sentimiento instintivo de independencia".

LA DOMINACIÓN VARONIL

La necesidad de tal conciencia crítica plantea el asunto de la hegemonía y la ideología, términos empleados actualmente con diferentes fines por diferentes personas.¹³ Como se utiliza aquí, la *hegemonía* se refiere a las ideas y prácticas dominantes tan extendidas que constituyen sentido común para los miembros de la sociedad, y mediante los cuales las elites obtienen el consentimiento necesario para seguir gobernando. La *ideología*, por otro lado, describe las apariencias y creencias conscientes de grupos sociales particulares que las distinguen de otros grupos sociales. Como Jean y John Comaroff escriben:

La hegemonía está fuera de discusión; la ideología es más bien percibida como un asunto de opinión e interés contrapuesto y por esto, abierto al debate. La hegemonía, siendo más efectiva, es muda; la ideología invita a la discusión (1992:29).

Si bien Mannheim (1936) junto a varios otros sociólogos teóricos ubica correctamente los orígenes de la ideología en la sociedad, uniendo así decisivamente el conocimiento con las formaciones sociales, su noción de *relacionismo* (como opuesta al relativismo) aún no incorpora tan de lleno como fuera necesario las luchas de poder —y los intentos por derrotar las ideologías de otros— inherentes en el uso que las personas hacen de las ideologías. No obstante, esas luchas son de importancia vital, como lo es discriminar entre las ideologías de grupos sociales más o menos poderosos.¹⁴

Un componente central de la discusión que sigue es que en varios niveles de la sociedad, el poder se disputa por los grupos dominantes y dominados y no sólo por

13. Mi discusión sobre hegemonía e ideología deriva de las propuestas encontradas en Comaroff y Comaroff, 1991, 1992.

14. Sobre hegemonía e ideologías, ver también a Bloch, 1977; Williams, 1977; Asad, 1979; y Eagleton, 1991.

los individuos, como Foucault a menudo sostiene en sus discusiones contra la reificación de sociedades y clases (por ejemplo, 1980a, 1983). Esto acontece en el amplio nivel societal entre elites y clases populares, así como dentro de la propia elite y de esas clases populares. Asimismo en los espacios culturales dentro de los hogares entre mujeres y hombres, entre hombres y otros hombres, entre mujeres y otras mujeres, entre el joven y el anciano, etc. Esta es la razón por la cual no afirmo que las prácticas culturales emergentes son sólo productos de los pobres, por ejemplo, ya que cultura y clase no coinciden exactamente. A diferencia del materialismo mecánico, no hay una correspondencia isomórfica entre clase y cultura, así como tampoco existe entre la realidad material y las ideas. Pero hay una relación precisa entre prácticas culturales dominantes y emergentes, y hay definidos componentes de ellas que deben ligarse con formaciones sociales particulares, tales como clases y géneros. Por ejemplo, en la Ciudad de México, ciertas ideas y prácticas relacionadas con los roles masculinos sobre paternidad están más asociados con ciertas clases que con otras.

Las diferencias de poder emanan de grupos sociales hasta grados significativos y no se encuentran sólo en las formas capilares de existencia de Foucault (1980a). En forma atomizada, "el poder se mueve en misteriosas formas en los escritos de Foucault, y en la historia, como si casi no existiera un logro activamente realizado de los seres humanos" (Giddens, 1992:24). Reconocer el rol de complicidad en la perpetuación de la subyugación no significa renunciar a la habilidad de distinguir poderes mayores y menores. Los individuos y grupos no manejan el poder en la misma forma, mucho menos con las mismas consecuencias.

La teoría crítica se ha beneficiado de la renovada atención a las restricciones en la acción histórica, así como con el debate sobre la contingencia histórica versus la ineluctabilidad evolutiva. Más aún, existe algo análogo entre las mercancías de Marx y las instituciones de Foucault; ambas pueden y parecen adquirir vida propia, pudiendo rebelarse contra sus creadores. Esas son formas similares de poder. En términos de transformaciones históricas, es verdad que con Marx el progreso se retrata, a veces simplemente, como el sentido quijotesco del adelanto. Pero generalmente con Marx, el progreso se muestra únicamente como la manifestación de la temporalidad. Con Foucault, a menudo somos dejados de improviso, en todas partes, y frecuentemente, en ninguna.

En alguna teoría feminista, la relación entre poder, ideología y masculinidad se describe como de uniformidad. Esta es la razón, como Yanagisako y Collier (1987:26-27) señalan, por la que los modelos de homogeneidad entre los hombres conducen falsa e inexorablemente a "la noción que existe un punto de vista unitario de los hombres", lo cual posteriormente provoca confusión, porque la ideología dominante se hace equivalente con el punto de vista de los hombres. Por esta razón, en el caso de Santo Domingo, estoy interesado en los puntos de vista de los hombres en un flujo procesal y no como algo permanentemente moldeado en una configuración particular, y en sus puntos de vista durante un período específico y no "desde la conquista de los españoles".

Mi argumento no apunta a que tales circunstancias no sean susceptibles de ser analizadas más que sobre una base individual. Más bien, la noción de una masculinidad unitaria, ya sea concebida como de carácter nacional o universal, es errada y dañina. Puede parecer extraño que fuera Durkheim (1895 [1964]:6) quien pensara que el “fenómeno sociológico no puede ser definido por su universalidad”. Las múltiples expresiones de las identidades de género masculino en Ciudad de México contradicen todas esas nociones estereotipadas de una masculinidad uniforme en los hispano-parlantes que cruce clase, etnia, región y edad.

Por razones tanto materiales como ideológicas, los *hombres* y los *machos* son, sin lugar a dudas, categorías antropológicas válidas en el México actual. A menudo, aunque no siempre, esos términos son concebidos popularmente en oposición a las *mujeres* y a las *mujeres abnegadas*. De acuerdo con la petición de Behar (1993:272) de “ir más allá de las de las representaciones del primer mundo sobre las mujeres del tercer mundo, como pasivas, sumisas y faltas de creatividad”, deberíamos reconocer que existe siempre resignación y discordia respecto a tales conceptos, y que ninguna categoría se mira popularmente —o debería ser vista— como homogénea. Ni tampoco lo es la siguiente discusión basada en la oposición estructuralista binaria hombre/mujer o *macho/abnegada*. La *masculinidad* y la *femineidad* no son estados originales, naturales o embalsamados del ser; ellas son categorías de género cuyo significado preciso cambia constantemente, transformándose entre ellas, y finalmente dando por resultado entidades completamente nuevas.

¿Cuál es la relación entre lo que la gente cree —acerca de sus identidades, por ejemplo— y lo que hace? ¿Cómo afecta lo que las personas hacen a lo que ellas creen? Algunos críticos de la noción de conciencia falsa, por ejemplo, han llegado a la conclusión no tan cuestionadora que si la gente oprimida está tranquila, ello revelaría no un pensamiento mistificado, sino más bien una comprensión superior y resignada de su total falta de poder para hacer algo que no sea sobrevivir y resistir. Un corolario a esta visión es que ha llegado el momento preciso para que también los intelectuales reconozcan la verdad de esta realidad.¹⁵ Pero el asunto pareciera no ser simplemente si los intelectuales aceptan para los oprimidos ciertos destinos preestablecidos, sino por qué los intelectuales pueden hacer aquello (ver Gutmann 1993b). Un asunto importante para la teoría crítica es llegar más allá que el mero reconocimiento de la ilusión para comprender el poderoso dominio ideológico que dicha ilusión pudiera tener. Los expertos y la gente común y corriente igualmente pueden ser engañadas, mal informadas y prejuiciadas.

CREATIVIDAD CULTURAL

Si se acepta que una de las características de la modernidad es un pluralismo de convicciones contradictorias, como Habermas (1985) lo afirma, entonces el impacto de esta situación en las personas que viven en Colonia Santo Domingo es revolucio-

15. Por ejemplo, ver James Scott, 1985.

nario y no predecible. En la tensión entre convicciones contradictorias y la conciencia contradictoria en la colonia reside el impulso a la creatividad cultural, el otro concepto teórico clave de este trabajo (siendo el primero la conciencia contradictoria).

Seguramente un factor que determina el curso de los eventos en Santo Domingo es resultante de la acción consciente e inconsciente de hombres y mujeres, lo que Raymond Williams (1977) denomina los “elementos de emergencia” y la “práctica cultural emergente”. Para nuestros propósitos, esta reflexión es valiosa al identificar significados y prácticas emergentes de género que cuestionan las ideas y estructuras sociales dominantes, particularmente aquellas referentes al machismo. Aunque tenemos que ser cuidadosos en nuestro esfuerzo de analizar los cambios en las identidades de género, debemos estar alertas también en relación a lo que es la noción contemporánea aún más debilitante de que nada cambia, especialmente cuando se relaciona con la vida entre hombres y mujeres.

¿Qué espacio existe para las ideas y las acciones, ya sea conscientemente motivadas o no, que no provengan de las elites y que no las beneficie automáticamente, y cómo se puede mostrar dichos fenómenos? El análisis de Bourdieu del capital simbólico constituye un punto clave de referencia en relación a la hegemonía, el dominio y las restricciones que las elites ejercen sobre la sociedad. Sin embargo, es insuficiente para explicar el cambio, y particularmente, la acción consciente que viene de abajo. Ello llevó a Bourdieu a concluir erróneamente:

Aquellos que creen en la existencia de una *cultura popular*, noción paradójica que impone, quíéralo o no, la definición dominante de cultura, esperan encontrar —si fueran y miraran— sólo los fragmentos desparramados de una vieja cultura erudita (como es el caso de la medicina tradicional), seleccionada y reinterpretada basándose en los principios fundamentales de los *habitus* de clase e integrada en la visión unitaria del mundo que la engendra, y no la contra-cultura que ellos reclaman, una cultura verdaderamente surgida en oposición a la cultura dominante y proclamada conscientemente como un símbolo de *status* o una declaración de existencia separada (1984:395).

Minimizar la capacidad creativa de las clases populares es tentador, especialmente en momentos de relativa quietud, que sólo periódicamente se rompe por protestas públicas. El reconocimiento de la invocación persuasivamente *realística* de Bourdieu sobre la dominación de la elite, no debe sobreatemorizarnos por el enfoque de sentido común que relegaría a los que no forman las elites, a una existencia robótica, y que niega el sentido de acción consciente emancipatoria de Gramsci o las observaciones de Williams respecto a las prácticas culturales emergentes.¹⁶ Las teorías sobre distinciones nos pueden entregar elementos importantes sobre las diferen-

16. Al colocar esos tópicos como parte de un diálogo entre las teorías de Bourdieu y de Gramsci, me he beneficiado del trabajo realizado por García Canclini, especialmente en 1988 y 1989, aunque mi lectura sobre Bourdieu en esta comparación queda decididamente menos favorecida que la que él efectúa. Sobre el estudio emergente de la cultura popular, ver a Mukerji y Schudson, 1991.

cias sociales y cómo ellas son creadas y desarrolladas por grupos dominantes, pero no necesariamente proporcionan una indicación sobre sí y cómo se realiza el cambio.¹⁷ La dificultad, por supuesto, radica en distinguir hasta dónde se extiende el capital simbólico, y con qué profundidad algunos de esos determinismos históricos reflejan las vidas de los pobres. Tampoco podemos olvidar añadir a esos factores el rol del accidente en la historia, pues en términos de individuos y grupos, el azar juega una parte en determinar cómo ocurre el cambio.

En Santo Domingo, la misma indeterminación y ambigüedad de la vida social entrega una oportunidad para hombres y mujeres para negociar las identidades masculinas. Esto es una ilustración particular de la apreciación de Rosaldo (1993:112) que afirma, en relación a la mezcla combustible de diversidad, creatividad y cambio, "las fuentes de indeterminación... constituyen un espacio social en el que la creatividad puede florecer".¹⁸ No obstante, aunque la creatividad cultural puede brotar desde numerosas y variadas fuentes, rara vez son hechos tan ambiguos como para ignorar completamente las diferencias sobre el poder coercitivo y consensual.

Aunque las identidades y prácticas de género no son fijas, automáticas o predestinadas en Colonia Santo Domingo más que en la sociedad mexicana en su conjunto, ya sea en sus formas ordinarias y anómalas, la mayoría de los hombres que vive en esa colonia, continúa beneficiándose como grupo de los aspectos de subordinación de las mujeres. El hecho que algunos hombres en Santo Domingo coman regularmente antes y mejor que las mujeres, no es necesariamente un asunto de mera conveniencia. De igual forma, y aunque en muchos hogares se comparte la toma de decisiones sobre asuntos tan variados como la compra de artefactos de cocina o la elección de métodos de control de natalidad, cuando una persona domina las elecciones, generalmente es el hombre.

Sin embargo, las identidades de género y las prácticas están variando en Ciudad de México, y esos cambios son, en muchos aspectos, característicos de las relaciones de género de mediados de los noventa. Al reconocer esas transformaciones podemos comenzar a dar cuenta de los cambios de percepciones y acciones de muchos hombres y mujeres, incluyendo aquéllos que después de golpear a sus esposas insisten en que "la cultura machista me hizo hacerlo".

La masculinidad en México, como en otras partes, es definitivamente más sutil, diversa, y maleable de lo que generalmente se supone. Esta evaluación se suma a una

17. Ver especialmente Bourdieu, 1984, aunque menos frecuentemente Bourdieu (1990:183) reconoce implícitamente la creatividad cultural desde abajo—por ejemplo, cuando él da una charla sobre los movimientos de emancipación que "están allí para probar que una cierta dosis de utopía, esa mágica negación de lo real, lo cual se llamaría neurótico en cualquier otra parte, puede llegar a contribuir a crear las condiciones políticas para una negación práctica de la visión realista de los hechos".

18. Volúmenes recientemente editados han entregado profundas reflexiones sobre cómo la creatividad cultural, la representación, y la experiencia contribuyen a la transformación de la vida de las personas (ver Turner y Bruner, 1986 y Lavie, Narayan, y Rosaldo, 1993). Para discusiones más amplias del imaginario y la inventiva cultural y nacional(ista), ver Anderson, 1983 [1991]; Hobsbawm y Ranger, 1983; y Bartra, 1992. Ver también Tsing, (1993:290) quien señala que las "etnografías... son un lugar posible para lograr atención para la creatividad e interconexiones locales y regional-a-global".

de las conclusiones centrales de este estudio: allí donde han ocurrido cambios en las acciones e identidades masculinas en Ciudad de México, las mujeres han sido frecuentemente las iniciadoras. Los grupos sociales que detentan el poder, no importa cuán circunscritos estén, raramente lo abandonan sin una pelea, y mucho menos si se trata de un sentimiento colectivo de justicia. En Santo Domingo, estén o no presentes físicamente las mujeres con los hombres en el trabajo y en la diversión, es determinante la iniciativa de ellas en cuestionar las costumbres y sabidurías de género recibidas.

El hecho que a muchos hombres en México se les esté moviendo el piso se debe a transformaciones socioeconómicas de gran escala, que involucran primeramente a mujeres o que atraen su atención: mayor número de mujeres que trabaja remuneradamente, paridad de niñas y niños en la enseñanza media, aguda disminución en el número de hijos que cada mujer trae al mundo en los últimos 25 años, el movimiento feminista, y muchos otros cambios. El proceso que describo no significa que la iniciativa de la mujer haya producido una reacción automática entre los hombres. Pero, visto dialécticamente y no como un dualismo, la iniciativa de ellas —a menudo en la forma de discusiones, adulaciones, y formulando ultimátums— debería ser comprendida como parte del proceso por el cual mujeres y hombres se transforman creativamente a sí mismos y consecuentemente, dan nuevas formas a sus mundos de género. El resultado de esas confrontaciones y resoluciones brinda una amplia evidencia de la creatividad cultural y cómo la vida social constantemente es provista y desprovista de género en la colonia.

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Adorno, Theodor. 1973. *Negative Dialectics*. E.B. Ashton, traductor. New York: Continuum.
- Asad, Talal. 1979. Anthropology and the Analysis of Ideology. *Man* (N.S.) 14(4):607-27.
- Barrett, Michèle. 1988. Comment. En: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., pp.268-69. Urbana: University of Illinois Press.
- Bartra, Roger. 1992. *The Cage of Melancholy: Identity and Metamorphosis in the Mexican Character*. Christopher J. Hall, traductor. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Behar, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon.
- Bloch, Maurice. 1977. The Past and the Present in the Present. *Man* (N.S.) 12(2):278-92.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Richard Nice, traductor. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1990a. *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Matthew Adamson, traductor. Stanford, CA: Stanford University Press.
- _____. 1990b. La domination masculine. *Actes de la recherche en sciences sociales* 84:2-31.
- Brandes, Stanley. 1980. *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Collier, Jane F. y Sylvia Yanagisako, eds. 1987. *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Comaroff, Jean y John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. I. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.

de Beauvoir, Simone. 1953. *The Second Sex*. H. M. Parshley, traductor. New York: Knopf.

di Leonardo, Micaela. 1991a. Gender, Culture and Historical Economy: Feminist Anthropology in Historical Perspective. En: *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Micaela di Leonardo, ed. pp. 1-48. Berkeley: University of California Press.

di Leonardo, Micaela, ed. 1991b. *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.

Durkheim, Emile. 1895 [1964]. *The Rules of Sociological Method*. Sarah A. Solovay y John H. Mueller, traductores. Glencoe, IL: Free Press.

Eagleton, Terry. 1991. *Ideology: An Introduction*. London: Verso.

Erikson, Erik. 1963. *Childhood and Society*. 2nd edition. New York: W. W. Norton.

_____. 1968. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton.

Etienne y Leacock. 1980.

Fachel Leal, Ondina, ed. 1992. *Cultura e identidade masculina*. Cadernos de Antropologia N°7. Porto Alegre, Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Foucault, Michel. 1980a. *The History of Sexuality: Volume I: An Introduction*. Robert Hurley, traductor. New York: Vintage.

_____. 1980b. *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. Richard McDougall, traductor. New York: Pantheon.

García Canclini, Néstor. 1988. La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular. En: *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, pp. 67-96. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

_____. 1989. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.

Giddens, J. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

_____. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gilmore, David D. 1990. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.

Godelier, Maurice. 1986. *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gramsci, Antonio. 1929-35. [1971] *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International.

Gutmann, Matthew C. 1993b. Ritual of Resistance. A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance. *Latin American Perspectives* 20(2):74-92.

Habermas, Jürgen. 1985. Questions and Counterquestions. En: *Habermas and Modernity*. Richard J. Bernstein, ed., pp. 192-216. Cambridge: MIT Press.

Hall, Stuart. 1990. Cultural Identity and Diaspora. En: *Identity, Community, Culture, Difference*. Jonathan Rutherford, ed., pp. 222-37. London: Lawrence and Wishart.

Herdt, Gilbert. 1981. *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw-Hill.

_____. 1987. *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*. Fort Worth, TX: Holt, Rinehart and Winston.

Herzfeld, Michael. 1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

_____. 1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hewlett, Barry S. 1991. *Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jameson, Fredric. 1990. *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*. London: Verso.

Keesing, Roger M. 1987. Anthropology as Interpretive Quest. *Current Anthropology* 28(2):161-76.

Kushner, Tony. 1992. *Angels in America, Part One: Millennium Approaches*. New York: Theatre Communications Group.

Lamphere, Louise. 1987. Feminism and Anthropology: The Struggle to Reshape Our Thinking about Gender. En: *The Impact of Feminist Research in the Academy*. Christie Farnham, ed., pp. 11-33. Bloomington: Indiana University Press.

Lancaster, Roger. 1992. *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.

Lavie, Smadar, Kirin Narayan, y Renato Rosaldo, eds. 1993. *Creativity/Anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lewis, Oscar. 1951. (1963) *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.

_____. 1959. *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.

_____. 1961. *The Children of Sánchez: Autobiography of an Mexican Family*. New York: Vintage.

Lomnitz-Adler, Claudio. 1992. *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley: University of California Press.

MacCormack, Carol y Marilyn Strathern, eds. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Louis Wirth y Edward Shils, traductores. New York: Harcourt, Brace.

Marx, Karl. 1867. (1967) *Capital: A Critique of Political Economy*. 3 vols. New York: International Publishers.

Mead, Margaret. 1928. (1954) *Coming of Age in Samoa*. New York: Mentor.

_____. 1935. (1963) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Laurel.

Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Mukerji, Chandra y Michael Schudson. 1991. Rethinking Popular Culture. En: *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Chandra Mukerji y Michael Schudson, eds., pp. 1-61. Berkeley: University of California Press.

Ortner, Sherry B. 1989-90. Gender Hegemonies. *Cultural Critique* 14:35-80

Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead, eds. 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parker, Richard G. 1991. *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston: Beacon.

Paz, Octavio. 1950. (1959) *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ramos, Samuel. 1934. (1992) *El perfil del hombre y la cultura en México*. Ciudad de México: Espasa-Calpe Mexicana.

Reiter, Rayna R. ed. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review.

Romanucci-Ross, Lola. 1973. *Conflict, Violence, and Morality in a Mexican Village*. Palo Alto, CA: National Press Books.

Rosaldo, Michelle Z. 1974. Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview. En: *Woman, Culture, and Society*. Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere, eds., pp. 17-42. Stanford, CA: Stanford University Press.

_____. 1980. The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs* 5(3):389-417.

Rosaldo, Michelle Z., y Louise Lamphere, eds. 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rosaldo, Renato. 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.

Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political*

- Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Rubin, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. En: *Toward an Anthropology of Women*. Rayna R. Reyster, ed., pp. 157-210. New York: Monthly Review.
- _____. 1982. (1993) Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En: *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, y David M. Halperin, eds., pp. 3-44. New York: Routledge.
- Rulfo, Juan. 1955. (1986) *Pedro Páramo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sacks, Karen. 1979. *Sister and Wives: The Past and Future of Sexual Inequality*. Westport, CT: Greenwood.
- Sapir, Edward. 1924. (1949) Culture, Genuine and Sourious. En: *Selected Writings of Edward Sapir*, David G. Mandelbaum, ed., pp. 160-66. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hugues, Nancy. 1983. Introduction: The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology. *Women's Studies* 10:109-16.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Scott, Joan W. 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1990. Deconstructing Equality-versus-Difference. En: *Conflicts in Feminism*. Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller, eds., pp. 134-48. New York: Routledge.
- Stanley, Alessandra. 1994. Sexual Harassment Thrives in the New Russian Climate. *New York Times*, National Edition, 17 April, Sec. 1, pp. 1,7.
- Stevens, Evelyn. 1973. Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. En: *Male and Female in Latin America*. Ann Pescatello, ed., pp. 89-101. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Strathern, Marilyn, ed. 1987. *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, E. P. 1993. Custom and Culture. *Custom in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, pp. 1-15. New York: New Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Turner, Victor W. y Edward M. Bruner, eds. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Welzer-Lang, Daniel, y Marie-France Pichevin, eds. 1992. *Des hommes et du masculin*. Centre de Recherches et d'Etudes Anthropologiques. Lyon: Presses Universitaires.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Yanagisako, Sylvia J. y Jane F. Collier. 1987. Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. En: *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako, eds., pp. 14-50. Stanford, CA: Stanford University Press.

AUTORAS Y AUTORES

William Cañón

Psicólogo colombiano, especializado en Psicología Educativa. Docente e Investigador del Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social (CIDS), de la Universidad Externado de Colombia, en las áreas de participación comunitaria, familia y género. Co-investigador del proyecto *Biografías, y representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos*, dirigido por Mara Viveros.

R. W. Connell

Sociólogo australiano, profesor de Educación en la Universidad de Sidney. Ha participado en el movimiento sindical, pacifista y por la reforma social y educacional. Pionero en la nueva ola de investigación social sobre hombres y género, su libro *Masculinities* ha sido traducido a cuatro idiomas. El marco conceptual fue establecido en el libro *Gender and Power*, 1987, y sus implicaciones educacionales se discuten en *Teaching the Boys: New Research on Masculinity, and Gender Strategies for Schools*, *Teachers College Record* (Estados Unidos), 1996, vol.98, N° 2, pp.206-235. Autor de *Escuelas y justicia social*, Ediciones Morata, 1997.

Ondina Fachel Leal

Antropóloga brasileña. Ph.D. en Antropología, Universidad de California, Berkeley, 1989. Profesora titular del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Coordinadora del Núcleo de Investigación en Antropología del Cuerpo y la Salud, NUPACS, en la misma Universidad. Beca de investigación en el Departamento de Medicina Social, Escuela de Medicina de Harvard, Universidad de Harvard, Boston, EE.UU., 1996-1997. Becaria postdoctoral en el Laboratorio de Antropología Urbana del CNRS, París, Francia. Autora, entre otros de: *Corpo e Significado: Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre, Editora da Universidade, UFRGS, 1995; *Insultos, Queixas, Sedução e Sexualidade: Fragmentos de Identidade Masculina em uma Perspectiva Relacional*, en: Parker y Barbosa (org.) *Sexualidades Brasileiras*, con Boff, A., Rio: Relume-Dumará, 1996 (en prensa).

Norma Fuller

Antropóloga peruana. Ph.D. en Antropología, Universidad de Florida, Gainesville, 1996. Profesora asociada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Directora del proyecto La constitución social de la identidad de género entre varones urbanos del Perú. Sus publicaciones sobre masculinidad incluyen: *Identidades masculinas, varones de clase media en el Perú*, Lima, Fondo Editorial PUC del Perú, 1997; Los estudios sobre masculinidad en el Perú, en: *Detrás de la puerta: Hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Ruiz-Bravo, Patricia (ed.), Lima, PUC, 1996; En torno a la polaridad marianismo-machismo, en: *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino* Arango, Luz Gabriela, Magdalena León y Mara Viveros (comp.), Bogotá, TM Editores/Ediciones Uniandes/Facultad de Ciencias Humanas, 1995.

David D. Gilmore

Antropólogo estadounidense. Ph.D. en Antropología, Universidad de Pennsylvania 1975. Profesor y jefe del Departamento de Antropología en la State University of New York, en Stony Brook. Algunas de sus publicaciones sobre masculinidad son: *Sex and Symbol* in Andalusian Comic Poetry, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 50:5-23, 1995; *The Beauty of the Beast: Male Body in Anthropological Perspective*, en: *The Good Body: Ascetism in Contemporary Culture*, M.G. Winkler y L.B. Cole (eds.), New Haven, Yale University Press, pp.191-214, 1994; *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven, Yale University Press, 1990; Introduction: the Shame of Dishonor, en *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, D. Gilmore ed., *American Anthropological Association Special Publication* 22:2-21, 1987. Correo electrónico: dgilmore@shiva.hunter.cuny.edu

Matthew C. Gutmann

Ph.D. en Antropología Sociocultural, Universidad de California, Berkeley, 1995. Beca postdoctoral, Center for US-Mexican Studies, Universidad de California, San Diego, 1995-96. Beca postdoctoral, School of Public Health, Universidad de California, Berkeley, 1996-97. Profesor asistente de Antropología, Brown University (1997-). Autor de: *Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity*, *Annual Review of Anthropology*, 1997; *The Ethnographic (G) Ambit: Women and the Negotiation of Masculinity in Mexico City*, *American Ethnologist*, 1997; *The Cultural Genealogy of Machismo: Mexico and the United States, Cowboys and Racism*, *Horizontes Antropológicos*, 1997; *Seed of the Nation: Men's Sex and Potency in Mexico*, en *Gender/Sexuality Reader*, 1997; *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. California, 1996.

Michael Kaufman

Investigador canadiense. Uno de los fundadores de la *White Ribbon Campaign*, el esfuerzo más grande realizado en el mundo de hombres que trabajan para terminar con la violencia contra las mujeres. Ex profesor de la Universidad de York en Toronto, Canadá, dedica actualmente todo su tiempo a trabajar como escritor, conferencista y líder de talleres grupales. Sus libros incluyen: *Beyond Patriarchy: Essays by Men on Pleasure, Power and Change*, Oxford University Press, 1987; *Cracking the Armour: Power, Pain and the Lives of Men*, Viking Canada, 1993; *Theorizing Masculinities*, co-editado con Harry Brod, Sage Publications, 1994; *Community Power and Grass-Roots Democracy*, co-editado con Haroldo Dilla, Londres, Zed Books, 1997. Correo electrónico: mkmk@yorku.ca. En Internet, su dirección es: <http://www.commlusc.com/mkaufman>.

Michael Kimmel

Ph.D., Universidad de California, Berkeley, 1981. Libros publicados: *Manhood in America: A Cultural History*, Free Press, 1996; *The Politics of Manhood*, Temple University Press, 1995. *Against the Tide: Pro-feminist Men in the U.S., 1776-1990*, Beacon, 1992. *Men Confront Pornography*, Crown, 1990, New American Library, 1991; *Men's Lives* (con Michael Messner), Macmillan, 1989, 1992, 1995. *Changing Men: New Directions in the Study of Men and Masculinity*, Sage, 1987. Algunos de sus artículos son: *Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity*, en: *Theorizing Masculinities*, Sage Publications, 1994. *Born to Run: Fantasies of Male Escape from Rip Van Winkle to Robert Bly* (or: *The Historical Rust on Iron John*) en *Masculinities* 1(3), Otoño 1993.

Josep-Vicent Marqués

Sociólogo catalán. Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Valencia y de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Colaborador de *El País* y de revistas en temas de género y masculinidad. Autor de *La pareja, una misión imposible*, Barcelona, Ediciones Dolce Vita, 1995; *Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables*, Madrid, El Papagayo, 1991; Coautor con Raquel Osborne de *Sexualidad y sexismo*, Madrid, Fundación Universidad Empresa, 1992.

José Olavarría

Sociólogo chileno. Investigador del Área de Estudios de Género de FLACSO-Chile en los proyectos *Construcción social de la masculinidad en Chile: crisis del modelo tradicional y Construcción social de la identidad masculina en varones adultos de sectores populares*. Integrante de la red de investigaciones sobre masculinidad Les Hechiceras (Chile, Perú, Colombia). Autor de *Ser hombre: identidades, estereotipos y cambios* (en colaboración con Teresa Valdés, Enrique Moletto, Patricio Mellado y Marcelo Robaldo), Documento de Trabajo Nueva Serie FLACSO, en prensa.

Rafael Luis Ramírez

Antropólogo puertorriqueño. Ph.D. en Antropología, Brandeis University, 1973. Decano interino de Estudios Graduados e Investigación, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. Catedrático de Antropología en la Universidad de Puerto Rico. Sus áreas de especialidad son Antropología Urbana, Género, y Estudios del Caribe. Autor de *Dime capitán: reflexiones sobre la masculinidad*, Río Piedras: Ediciones Huracán, 1993; *Del cañaveral a la fábrica. Cambio social en Puerto Rico* (con Eduardo Rivera Medina), Río Piedras: Ediciones Huracán, 1985.

Teresa Valdés

Socióloga chilena. Coordinadora del Área de Estudios de Género de FLACSO-Chile. Coordinadora general del proyecto *Mujeres Latinoamericanas en Cifras* (1990-1997). Coordinadora del proyecto de investigación *Construcción social de la masculinidad en Chile: crisis del modelo tradicional* y de la red de investigaciones sobre masculinidad Les Hechiceras (Chile, Perú, Colombia). Autora de *Ser hombre: identidades, estereotipos y cambios* (en colaboración con José Olavarría, Enrique Moletto, Patricio Mellado y Marcelo Robaldo), Documento de Trabajo Nueva Serie FLACSO, en prensa.

Mara Viveros

Economista y antropóloga colombiana. Doctora en Ciencias Sociales de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHES), París. Investigadora y docente en las universidades Externado de Colombia y Nacional de Colombia. Coautora y coeditora de los libros: *Mujeres ejecutivas. Dilemas comunes, alternativas individuales*, 1995; *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Arango, Luz Gabriela, Magdalena León y Mara Viveros (comp.), Bogotá, TM Editores/Ediciones Uniandes/Facultad de Ciencias Humanas, 1995; *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, 1992. Artículos sobre masculinidad en las revistas *Nomadas* y *Cadernos de Saude Publica*, 1997. Directora del proyecto de investigación *Biografías, y representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios colombianos*.

Equipo Isis Internacional Santiago

Coordinadoras Generales: Ximena Charnes y Ana María Gómez.

Coordinadoras de Programas:

Centro de Información y Documentación: María Soledad Weinstein.

Comunicaciones y Publicaciones: Ana María Portugal.

Programa Violencia en Contra de la Mujer: Ximena Charnes.

Programa Mujer y Salud: Ana María Portugal.

Comunicación electrónica: Isabel Duque.

Asistentes de Programas: María Isabel Carrasco, Sonia Chamorro, Carmen Torres, Alejandra Undurraga, Rosa Varas.

Apoyo computacional en Bases de Datos: Lila Palma, Katia Corbalán.

Administración: Patricia Gallardo, María Angélica Torrealba.

Apoyo administrativo: Cynthia Vergara, Juan Beiza.

Fundadoras de ISIS: Jane Cottingham, Marilee Karl.

Asociadas de ISIS Internacional

Anita Anand, India; Peggy Antrobus, Barbados; Marie Assaad, Egipto; Judith Astelarra, España; Suzanne Aurelius, Chile; Brigalia Bam, Sudáfrica; Nita Barrow, Barbados; Jessie Bernard, EE.UU.; Rekha Bezboruah, India; Kamla Bhasin, India; Adelia Borges, Brasil; Boston Women's Health Book Collective, EE.UU.; Elise Boulding, EE.UU.; Charlotte Bunch, EE.UU.; Ximena Bunster, Chile; Ah Fong Chung, Mauricio; Giuseppina Dante, Italia; Miranda Davies, Reino Unido; Corinne Kumar D'Souza, India; Elizabeth Eie, Noruega; Akke van Eijden, Holanda; Foo Gaik Sim, Malasia; Maria Girardet, Italia; Saralee Hamilton, EE.UU.; Karin Himmelstrand, Suecia; Devaki Jain, India; Kumari Jayawardena, Sri Lanka; Annette Kaiser, Suiza; Nighat Khan, Pakistán; Julieta Kirkwood*, Chile; Geertje Lycklama, Holanda; Mary John Manzanan, Filipinas; Giovanna Mérola, Venezuela; Robin



Morgan, EE.UU.; Vivian Mota, República Dominicana; Magaly Pineda, República Dominicana; Ana María Portugal, Perú; Suzanna Prates**, Uruguay; Rhoda Reddock, Trinidad y Tobago; Luz Helena Sánchez, Colombia; Olga Amparo Sánchez, Colombia; Adriana Santa Cruz, Chile; Marie-Angélique Savane, Senegal; Else Skónsberg, Noruega; Cecilia Torres, Ecuador; Moema Viezzer, Brasil; María Villariba, Filipinas.

Agradecemos el apoyo de ACDI (Canadá); ASDI (Suecia); Christian Aid (Inglaterra); Evangelisches Missionswerk (Alemania); Frauen-Anstiftung e.V. (Alemania); Fundación Ford (EE.UU.); Gereformeerde Kerken (Holanda); John D. and Catherine T. Mac Arthur Foundation (EE.UU.); Ministerie van Buitenlandse Zaken (Holanda); OPS; UNIFEM.

Isis Internacional

Casilla 2067
Correo Central,
Santiago de Chile
Tel.: (56-2) 633 45 82
(56-2) 638 22 19
Fax: (56-2) 638 31 42
E-mail: isis@reuna.cl

* Fallecida, 1985
** Fallecida, 1988

EDICIONES DE LAS MUJERES

1984

Nº 1 II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (agotada)

Nº 2 Mujeres y medios de comunicación. Asia y el Pacífico

1985

Nº 3 La salud de las mujeres. La experiencia de Brasil (agotada)

Nº 4 Trabajadoras industriales en Asia.

1986

Nº 5 Movimiento feminista en América Latina y el Caribe. Balance y perspectivas. (agotada)

Nº 6 Mujeres campesinas. América Latina.

1987

Nº 7 Hasta que tengamos rostros. Las mujeres como consumidoras. (agotada)

Nº 8 Crecer juntas. Mujeres, feminismo y educación popular. América Latina y el Caribe. (agotada)

1988

Nº 9 Mujeres, crisis y movimiento. América Latina y el Caribe. (agotada)

Nº 10 Nuestra memoria, nuestro futuro. Mujeres e historia. América Latina y el Caribe. (agotada)

1989

Nº 11 Caminando. Luchas y estrategias de las mujeres. Tercer Mundo. (agotada)

Nº 12 Una palabra cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral. (2ª ed. actualizada, 1996)

1990

Nº 13 Transiciones. Mujeres en los procesos democráticos.

Nº 14 El malestar silenciado. La otra salud mental. (agotada)

1991

Nº 15 La mujer ausente. Derechos humanos en el mundo. (volumen doble, 2ª ed. actualizada, 1996)

1992

Nº 16 Espejos y travesías. Antropología y mujer en los 90. (agotada)

Nº 17 Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio. (agotada)

1993

Nº 18 Despejando horizontes. Mujeres en el medioambiente.

Nº 19 El espacio posible. Mujeres en el poder local.

1994

Nº 20 Familias siglo XXI.

Nº 21 De Nairobi a Beijing. Diagnósticos y propuestas.

1995

Nº 22 El trabajo de las mujeres en el tiempo global. (volumen doble)

1996

Nº 23 Por todos los medios. Comunicación y género.

Masculinidad/es. Poder y crisis

presenta estudios de autoras y autores, tanto del hemisferio norte como de América Latina, que combinan aportes conceptuales e investigaciones sobre la construcción social de las identidades masculinas. La lectura de este volumen ayuda a comprender los cambios y las resistencias al cambio de muchos hombres, hechos que están afectando la vida cotidiana y las relaciones de género.