

SER HOMBRE DE VERDAD
EN LA CIUDAD DE MÉXICO:
NI MACHO NI MANDILÓN

Matthew C. Gutmann



EL COLEGIO DE MÉXICO

136.16

G984s

Gutmann, Matthew C.

Ser hombre de verdad en la ciudad de México :
ni macho ni mandilón / Matthew C. Gutmann.— México
: El Colegio de México, Centro de Estudios Socioló-
gicos, Programa Interdisciplinario de Estudios de
la Mujer : Centro de Estudios Demográficos y de
Desarrollo Urbano, Programa Salud Reproductiva y
Sociedad, 2000.

394 p. : fot. ; 22 cm.

ISBN 968-12-0912-5

I. Machismo-México (Ciudad). 2. Masculinidad
(Psicología)-México (Ciudad). 3. Hombres-México
(Ciudad)-Psicología.

Traducción de Nair Anaya Ferreira
Portada de Irma Eugenia Alva Valencia

Primera edición, 2000

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0912-5

Impreso en México / *Printed in Mexico*

I. LOS VERDADEROS MACHOS MEXICANOS NACEN PARA MORIR

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

Tony Kushner, *Ángeles en Estados Unidos*,
Primera parte: Acercamientos al milenio

DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

En este trabajo examino qué significa ser *hombre* para los hombres y mujeres que viven en la colonia popular Santo Domingo de la ciudad de México. El enfoque etnográfico de este estudio intenta comprender la identidad de género en relación con los cambios en las prácticas y creencias culturales que han ocurrido en el México urbano durante el transcurso de varias décadas de conmoción local y global. Al estudiar cómo se forja y se transforma la identidad de género en una comunidad obrera, constituida gracias a una invasión de tierras en la capital mexicana en 1971, exploro ciertas categorías culturales en varias representaciones, algunas relativamente fijas, algunas en proceso de cambio; es decir, analizo la manera en que la diferencia y la similitud culturales están conformadas por actores sociales diversos, los que a su vez limitan y expanden los significados de identidad de género.

Si bien es cierto que las cuestiones políticas y culturales que surgen en este estudio etnográfico son por necesidad muy generales, los acontecimientos, los sentimientos y las actividades que aquí se describen sí han ocurrido, con bastante frecuencia, en una escala más pequeña, como parte de la vida cotidiana de los residentes en una colonia de la capital mexicana. Como introducción a lo que se explorará en los capítulos siguientes, será útil aclarar ciertas cuestiones relacionadas con la identidad cultural y de género en México, así como explicar el marco teórico y metodológico en el que se fundamenta esta investigación.

Si al hablar de género nos referimos a las formas en que las sociedades comprenden, debaten, organizan y practican las diferencias y similitudes relacionadas con la sexualidad física, entonces debemos esperar encontrar una variedad de significados, instituciones y relaciones de género dentro de diferentes grupos y entre éstos. Al mismo tiempo, más de lo que generalmente se reconoce, hay que explicar y no dar por sentado qué es lo que significa físicamente ser hombre o mujer. Como se verá en el capítulo cinco, es necesario examinar ciertos factores culturales e históricos para tener una comprensión del cuerpo y de la sexualidad, pues no basta con limitarnos a una descripción basada en los órganos genitales. A pesar de la importancia del género y la sexualidad en muchos aspectos de la existencia humana, históricamente y en la actualidad, la calificación de género en la vida social nunca es transparente.¹

En mi propio caso, no es tanto que yo me haya propuesto buscar el género como tema de estudio; más bien, el género me encontró a mí. En un principio, la casualidad me llevó a considerar a los hombres mexicanos como padres. En la primavera de 1989, mientras paseaba por el centro de la ciudad de México, le tomé una fotografía a un hombre que, mientras atendía a un cliente en una tienda de instrumentos musicales, estaba cargando a un bebé. La forma en que mis amigos reaccionaron ante la foto constituyó el primer impulso que me llevó a estudiar a los mexicanos como padres (regresaremos a la fotografía en el capítulo tres). Tiempo después, cuando revisaba la bibliografía de las ciencias sociales acerca de los hombres mexicanos y la masculinidad, el tema de mi investigación quedó claro: las generalizaciones, extensamente aceptadas, sobre las identidades de la masculinidad en México parecían a menudo terribles estereotipos sobre el machismo, el supuesto rasgo cultural de los mexicanos que a pesar de ser tan famoso es también casi completamente desconocido. Incluso cuando leía acerca de individuos y grupos que, por alguna razón, no cabían en el modelo de machismo —el que, independientemente de cómo sea definido en las ciencias sociales, siempre conlleva connotaciones peyorativas—, por lo general se juzgaba que esos casos eran raros.

¹ Para conocer un análisis del "construccionismo social", incluyendo algunos comentarios acerca del género, véase di Leonardo (1991a); véase también Scott (1988: 2) sobre la definición de género y sexualidad.

Y estas opiniones no provenían sólo del ambiente académico. En conversaciones informales que tuve en diversas zonas populares de la ciudad de México durante varios años, a menudo se me decía: "Bueno, ya sabe cómo son los mexicanos, pero mi esposo (o hermano, o hijo, o padre) es diferente." Parecía existir una infinidad de excepciones a la regla de los machos.²

En consecuencia, podría surgir la pregunta: ¿se encuentra planeado este estudio para desconstruir un significado unitario de la masculinidad mexicana en masculinidades mexicanas múltiples? En parte tiene tales propósitos negativos y limitados. Sin embargo, mi objetivo general es más amplio: el libro sí trata de significados y entendimientos, pero también es un estudio de expectativas, juicios y acciones. Sobre todo, es un examen de la dialéctica que existe entre los significados que se asocian con el género y el poder social.

Visto desde esta perspectiva, otro objetivo del estudio —más allá de la desconstrucción de clichés vacíos de la masculinidad mexicana— es contribuir a la reconstrucción teórica y empírica de las categorías de género en sus diversas expresiones, que se transforman y transgreden continuamente. Aunque no se orienta a estudios de género en particular, Néstor García Canclini (1989: 25) infiere la existencia de dicho trabajo intelectual reconstructivo cuando observa: "Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la desigualdad." Ciertamente, las cuestiones de la desigualdad, la identidad y el poder resultan de interés y son importantes no sólo para los científicos sociales e investigadores afines, sino también para la gente común y corriente, aquella que constituye el sujeto de la mayor parte de los estudios etnográficos.³

² Herzfeld (1987: 172-73) comenta que los griegos hacen descripciones similares. Para ellos, los modelos de "lo griego" siempre son los parientes de los demás y, significativamente, nunca los miembros de la propia familia.

³ A diferencia de la mayoría de los temas de estudio de las ciencias naturales, el análisis de la sociedad es algo que tanto los expertos como los legos llevan a cabo. Además, este análisis puede tener una seria repercusión sobre el sujeto de estudio, es decir, hasta cierto grado, nosotros somos, y los demás son, lo que nosotros mismos pensamos que somos, y los demás son. Giddens (1979, 1995) ha resaltado con particular énfasis lo que él considera como la "significancia de la reflexividad o conciencia de sí en la conducta humana", a lo que en ocasiones se refiere como la *hermenéutica doble*.

Mientras que ciertas nociones acerca de la innata y esencial sexualidad masculina son desconstruidas todos los días en las colonias populares y los espacios académicos de la ciudad de México, surgen también significados, relaciones de poder e identidades sexuales en nuevas configuraciones. Una conclusión fundamental de mi investigación en la colonia Santo Domingo apunta hacia la creatividad y la capacidad de cambio en relación con el género por muchos actores y críticos de la modernidad, una época que, como señala Giddens (1993), se caracteriza por la socialización progresiva del mundo natural. Estas circunstancias hacen que sea imperativo que antropólogos y estudiosos imaginen e inventen nuevas formas de describir, interpretar y explicar el surgimiento cultural y sus variaciones.

Para este proceso es necesario conocer las costumbres, los valores y las prácticas culturales, tanto generales como particulares, asociadas con las relaciones de género. Por ejemplo, si un hombre que va caminando solo por la calle a medianoche en Santo Domingo oye los pasos de alguien que se acerca por atrás, por lo general le pasará por la cabeza la posibilidad de que se trate de un asalto o un robo. Una mujer en las mismas circunstancias se preocupará de que la asalten, la roben y... la violen. A no ser que se encuentren en una situación específica, como en la cárcel o en el ejército, los hombres de la colonia pocas veces se preocupan de que los vayan a violar.⁴ Para todo fin práctico, los hombres y las mujeres de Santo Domingo comparten muchas preocupaciones y experiencias, aunque al mismo tiempo existen las propias diferencias asociadas al género en su vida cotidiana.

No obstante, incluso cualquier intento por formular este asunto en términos de similitud y diferencia puede llegar a sobrepasar las identidades superficiales de género en Santo Domingo. Si se pregunta a la gente de la colonia sobre las diferencias que hay entre hombres y mujeres, por ejemplo, invariablemente ofrecerán respuestas superficiales, como para responder a una encuesta y resaltarán, como era de esperarse, las diferencias entre hombres y mujeres; es decir, si simplemente se plantea esta cuestión en estos términos, por lo general se obtienen respuestas predecibles, lo que

⁴ No estoy afirmando que, en este sentido, la colonia Santo Domingo sea la única.

no significa que estas personas necesariamente consideren tales diferencias como algo interesante o que valga la pena discutir, mucho menos como algo de suma importancia.

No existe algún sistema cultural mexicano, latinoamericano o hispanoparlante en el que haya consenso sobre significados y experiencias de género. No sólo hay una enorme diversidad intracultural en lo que se refiere al género en las colonias populares de la ciudad de México, sino que en el ámbito mismo de las relaciones de género, el conocimiento y el poder son increíblemente disparejos.⁵ En la colonia Santo Domingo, como en otros lugares, las identidades de género son producto y manifestación de culturas en movimiento; no emanan de alguna esencia primordial cuya elasticidad dé testimonio de formas perpetuas de desigualdad.

CONCIENCIA CONTRADICTORIA

Uno de los conceptos teóricos clave que se empleó a lo largo de esta investigación es el de conciencia contradictoria. En un intento por explicar las influencias, a menudo en oposición, que la actividad práctica y la autocomprensión ejercen sobre el individuo, y por superar el simple acto de reconocer la confusión, Antonio Gramsci desarrolló el concepto de *conciencia contradictoria*. Aunque Gramsci sólo se refirió brevemente a esta frase, sus escritos nos proporcionan una noción a partir de la cual se puede llegar a una comprensión más profunda de la forma en que se desarrollan y transforman las identidades masculinas en sociedades como la del México de hoy. Haciendo referencia específicamente al "hombre activo en la multitud", Gramsci explica:

Casi se podría decir que él tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una implícita en su actividad y que en realidad lo une con todos sus compañeros trabajadores en la transformación práctica del mundo real; y otra, superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y ha absorbido sin discriminación alguna (1981-1984).

⁵ Sobre el asunto teórico general de la variedad y el alcance intraculturales, véase Keesing, 1987.

En el presente libro, *conciencia contradictoria* es una frase descriptiva que se emplea para dirigir nuestro análisis de los entendimientos, identidades y prácticas populares *en relación con* entendimientos, identidades y prácticas dominantes. Por ejemplo, en lo que respecta a las prácticas de los hombres mexicanos como padres, mucha gente sabe de la imagen, que proviene de las ciencias sociales, del mexicano ciudadano pobre caracterizado como el macho progenitor. Sin embargo, mientras que las creencias y prácticas de muchos hombres comunes y corrientes no se ajustan a esta imagen monocromática, los hombres y mujeres ordinarios están profundamente conscientes de los estereotipos dominantes —y con frecuencia “tradicionales”— sobre los hombres, mismos que los afectan de una forma u otra. En otras palabras, estos hombres y mujeres de la clase trabajadora comparten, por un lado, una conciencia, aceptada ampliamente y sin reservas, que heredaron del pasado (y de los expertos), y por otro, una conciencia implícita que vincula a unos individuos con otros en la transformación práctica del mundo.⁶ Hablar de tradiciones y herencia no debe interpretarse como si el mundo hubiera permanecido inmutable hasta la época contemporánea. La tradición y las costumbres del pasado nos plantean preguntas y representaciones a las que cada generación se enfrenta en forma diferente. Mientras que éstas son facetas históricas, sistémicas y materiales del machismo, saber con exactitud cómo encajan las piezas es algo completamente diferente. Respecto a algunos de los atributos que a menudo se mencionan como manifestaciones de machismo por parte de los hombres —golpear a la esposa, beber en exceso, ser infiel, apostar, abandonar a los hijos y, en general, ser pendenciero— muchos hombres y no pocas mujeres de Santo Domingo han mostrado tener algunas de estas características y no otras. Se sabe que algunos hombres alcohólicos cuidan y mantienen bien a sus familias; se dice que los niños de Santo Domingo reciben más golpes de sus madres que de sus padres; una gran parte de la violencia pública que ocurre en el área depende tanto del desempleo y la juventud como del género mis-

⁶ Para efectuar un análisis breve de la noción de conciencia contradictoria de Gramsci, véase también Roseberry, 1989: 46; Comaroff y Comaroff, 1991: 26, y Thompson, 1993: 10.

mo; el adulterio y la embriaguez de las mujeres son cada vez más comunes; algunos esposos que se abstienen de beber golpean brutalmente a sus esposas, a sus hijos y a otros hombres, y apostar no es una actividad frecuente.

Como parte de los esfuerzos por descubrir el significado del género en ciertas áreas donde el asunto se pasaba por alto o había sido marginado, una de las tareas más urgentes de las antropólogas feministas durante los últimos veinticinco años ha sido distinguir la conciencia heredada de la conciencia transformativa. Mediante la etnografía y el debate teórico, los estudios antropológicos de género han documentado los prejuicios masculinos en los resultados de sus investigaciones, que han precisado en detalle los rasgos sobresalientes y la naturaleza cambiante del género (definido de maneras diversas) en las formaciones sociales a través de la historia y han desafiado las nociones de la autoridad masculina universal.⁷ Considerados como un todo, los estudios de género de las últimas dos décadas constituyen el conjunto de obras más importante en la disciplina de la antropología en general.

Para el presente estudio resulta de particular interés el hecho de que —a partir de las generalizaciones iniciales de la mayor parte de la antropología feminista en lo que se refiere al grado en que se podía encontrar similitudes en cuanto al estatus de las mujeres, histórica y globalmente— en tiempos recientes se ha hecho hincapié en el estudio de las particularidades de las diferencias que se asocian con el género en diversos procesos y medios culturales. De igual manera, y debido a la atención que se da aquí a la noción de la conciencia contradictoria, el objetivo de este libro será contribuir a los esfuerzos más recientes de la teoría crítica feminista por resaltar la variedad —contrapuesta a la ho-

⁷ Véase di Leonardo, 1991a, y Moore, 1991, donde se presentan resúmenes analíticos de los estudios antropológicos de género realizados en los últimos veinte años, parte de la segunda ola de teoría feminista iniciada hace más de cuarenta años con de Beauvoir, 1989. Algunas recopilaciones hechas desde mediados de los setenta hasta la fecha ofrecen excelentes panoramas teóricos y etnográficos de un campo iniciado por Mead (1961, 1982), por ejemplo, Rosaldo y Lamphere, 1974; Reiter, 1975; MacCormack y Strathern, 1980; Ortner y Whitehead, 1981; Collier y Yanagisako, 1987; Strathern, 1987, y di Leonardo, 1991b. Véase también Sacks, 1979; Scheper-Hughes, 1983; Lamphere 1987, y Ortner, 1989-1990 sobre la transitoriedad de las categorías de género y las teorías antropológicas sobre ellas.

mogeneidad— de las masculinidades entre los mexicanos de la clase trabajadora.⁸

En lo que se refiere al estudio de los hombres *como hombres*, a raíz de la segunda oleada de teoría feminista, en la década de los ochenta algunos antropólogos varones comenzaron a examinar a los hombres como entes culturales que llevan intrínsecamente el género, y que a su vez lo crean en varios lugares del mundo.⁹ La práctica antropológica habitual era que etnógrafos varones se entrevistaban con informantes varones, por lo que no había nada significativo en el hecho de que algunos hombres platicaran con otros hombres sobre ellos mismos. Más bien, lo que resultaba novedoso no era el estudio de los hombres, sino el estudio de los hombres-como-hombres. Hoy día los estudios de género tienen que incluir

⁸ Como quedará más claro en los próximos capítulos, este estudio se basa en análisis previos de otros temas prominentes de la teoría feminista, como el que se refiere a las relaciones entre género y sexualidad (Rubin, 1975, 1982); naturaleza y cultura (Ortner, 1974, 1989-1990; 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 Los estudios antropológicos recientes que tratan sobre la masculinidad incluyen a 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.

Los enfoques y las conclusiones teóricas de dichos estudios difieren en forma notable. En mi opinión, los mejores formulan preguntas específicas sobre situaciones históricas y lugares muy específicos. Los que intentan hacer generalizaciones demasiado amplias para definir "culturas" completas de poblaciones supuestamente homogéneas inventan de nuevo, inevitablemente, muchos clichés con los que los "hombres" como grupo biológico, o "los hombres de x lugar", como representantes de uno u otro paradigma de las ciencias sociales, han sido etiquetados. Además, con excepciones significativas como la de Lancaster (1992), hasta la fecha los investigadores que estudian a los hombres y la masculinidad han empleado de manera insuficiente las contribuciones de la antropología feminista a nuestro conocimiento del género y la sexualidad, y dentro de este discurso no se han incorporado los más importantes debates.

Una de las cuestiones metodológicas más difíciles que plantean los estudios etnográficos recientes que se concentran en los hombres y la masculinidad es la relacionada con la forma en que debemos entender las relaciones emocionales (y, en menor grado, físicas) de los hombres con las mujeres. Vinculado con esto, también está el problema del "punto de vista del nativo (varón)". Expresado simple-

la investigación sobre hombres y mujeres como sujetos asociados a género, razón por la cual el examen de la masculinidad en el México contemporáneo *constituye tanto un asunto metodológico como cultural*. Aunque se necesita contar con más investigaciones y análisis, se ha progresado sustancialmente en la realización de los estudios de género en América Latina, los cuales incluyen, por ejemplo, estudios sobre mujeres y trabajo; mujeres, familia y hogar; mujeres,

mente; algunos antropólogos que estudian la masculinidad han informado que las mujeres son muy poco perceptivas respecto al desarrollo de las identidades masculinas y de las prácticas masculinas *como tales*. Como prueba de dicha afirmación, observan que sus informantes les han dicho que ésa era la situación.

Ciertamente, el asunto es complicado, y uno debe tener especial cuidado de no inferir costumbres o creencias universales que quizá predominen en uno o incluso varios medios culturales. Sin embargo, al menos en ciertas circunstancias, no puedo evitar preguntarme acerca del grado en que esta falta de percepción putativa de las mujeres para la identidad masculina es reflejo de los propios prejuicios del etnógrafo. En el presente estudio de una colonia popular de la ciudad de México he intentado desarrollar una comprensión teórica más clara de la relación entre las mujeres y los hombres-como-hombres, pues considero que este caso lo justifica, y pienso que cada vez se requiere más de dicha elaboración teórica sobre las relaciones psicológicas (y físicas) entre los agrupamientos de género en el campo de los estudios multigenéricos.

Planteo una consideración final para colocar este libro en el campo de los "estudios del hombre" (que no es el mismo ámbito que cubren algunos "estudios masculinos" de los "hombres de hierro"; véase Bly, 1992). En un análisis sistemático del género y la sexualidad que ha ejercido una gran influencia sobre los estudios feministas de la masculinidad en Estados Unidos y Australia, Connell (1987: xi) argumenta que "en general la estructura social actual le concede la ventaja a los hombres, y más que a otros, a los hombres heterosexuales". La opinión de Connell es sumamente general y libre de contexto, pero dirige nuestra atención a algo que resulta vital en muchas ocasiones: la posición de que los hombres-como-hombres-como-grupo-social son los beneficiarios de las desigualdades de género. El hecho de que dichas ventajas sean mucho más complejas de lo que sugiere la afirmación intercultural de Connell no significa que no existan.

A pesar de que desarrollo un argumento a favor de un estudio etnográfico específico de los hombres y la masculinidad, debido a que la complejidad de la vida es tal que no permite aprehenderla por medio de generalizaciones simples sobre los hombres-como-hombres o cualquier otra cosa, el hecho de que la vida y los hombres no sean tan sencillos no significa que debamos abandonar nuestros estudios etnográficos de género a la posición nihilista de que la verdad (y la opresión) es relativa y sólo existe en la lengua y en el texto. En otras palabras, debemos tener cuidado de no matizar la política a tal grado que la hagamos a un lado en nuestros estudios.

etnicidad y clase, y mujeres en los movimientos sociales.¹⁰ Sin embargo, ¿por qué prácticamente no existe material académico sobre los hombres-como-hombres en América Latina? En el caso de México, es preciso corregir las descripciones caprichosas y estáticas con las que incluso algunos de los mejores estudios etnográficos de la región caracterizan, muy a menudo, a los hombres; ya no ocurre lo mismo en los estudios sobre mujeres.

Traslapándose con algunos de estos estudios de género, sobre todo en lo que se refiere a cuestiones de desigualdad y diferencia, en las últimas dos décadas ha surgido un nuevo trabajo teórico en antropología que examina las relaciones entre el poder y la capacidad de ser agente, por un lado, y entre hegemonía y conciencia, por el otro, y que se basa eficazmente en la previa atención clásica prestada por la disciplina al ritual de oposición y la organización política.¹¹ El surgimiento de este tipo de trabajo coincide con una candente controversia en la disciplina que tiene que ver con críticas textuales de la antropología, y sobre todo de la etnografía, las cuales han sido formuladas para contrarrestar ciertas nociones idílicas de la objetividad.¹² La mejor antropología actual navega exitosamente en estas corrientes que aunque escalofrantes, también pueden resultar alentadoras.

¹⁰ Para conocer algunos de los libros más sobresalientes sobre las mujeres en América Latina, véase Chiñas, 1975; Arizpe, 1975; Bourque y Warren, 1981; de Barbieri, 1984; Logan, 1984; González de la Rocha, 1986; Nash y Safa, 1986; Gabayet *et al.*, 1988; Oliveira, 1989; Goldsmith, 1990; Chant, 1991; Jelin, 1991; Stephen, 1991; Massolo, 1992a y 1992b; Behar, 1993, y García y Oliveira, 1994.

¹¹ Sobre las relaciones anteriores, véase especialmente Roseberry, 1989; Comaroff y Comaroff, 1991, 1992; Lancaster, 1992; y Scheper-Hughes, 1992 y Rosaldo, 1991. Acerca de las últimas, me refiero a obras como las de Turner, 1969; Wolf, 1969, y Stavenhagen, 1970.

¹² Una gran parte de la nueva crítica antropológica puede resultar útil si se emplea para corregir la antigua arrogancia imperial y la pretensión de una imparcialidad benévola. Sin embargo, en la medida en que representa un refugio para no aceptar el carácter inherentemente parcial del conocimiento ni la responsabilidad por los productos del trabajo antropológico, a la larga no ganaremos nada. El texto más leído de crítica etnográfica es el de Clifford y Marcus, 1986; véase también Marcus y Fischer, 1986, y Clifford, 1988.

HOMBRES DE VERDAD

“La identidad no es tan transparente, ni tan poco problemática como pensamos”, escribe Stuart Hall. Y continúa: “Quizás en lugar de pensar en la identidad como un hecho consumado [...] deberíamos pensar en la identidad como una ‘producción’ que siempre está en proceso, nunca se termina y siempre se constituye dentro, y no fuera, de la representación” (1990: 222).

El concepto de identidad tiene una larga historia académica y ha sido analizado en Occidente en la época moderna por filósofos como Locke, Hume y Schelling. Por lo menos para mediados del siglo XIX, el término había sido aceptado en círculos intelectuales más amplios.¹³ La identidad es un concepto central en el famoso primer capítulo de *El capital* (1867) de Marx.¹⁴ Adopto aquí una explicación similar a la de Marx, pues considero la identidad como un proceso interminable que reside en la *abstracción* de la equivalencia. Puesto que la identidad no permanece inmóvil ni se sale de lo que representa en sí misma, esta comprensión indeterminada de la identidad permite que haya una apreciación matizada sobre la dificultad para definir las identidades de género que se modifican constantemente en términos tanto de historia como de lugar.

Mi definición de las identidades masculinas se concentra en lo que los hombres dicen y hacen *para ser hombres*, y no sólo en lo que los hombres dicen y hacen. Las identidades masculinas, por ejemplo, no reflejan diferencias culturales elementales o eternas entre hombres y mujeres. Si ser valiente es un atributo que hombres y mujeres estiman en los hombres, ¿es éste, por lo tanto, masculino? ¿Qué sucede si el ser valiente es también apreciado en las mujeres, tanto por las mujeres como los por hombres (o sólo por las mujeres)? ¿Se debe considerar a las mujeres valientes como simples extensiones de sus maridos? Esto constituiría un grave error.

¹³ Este avance se manifiesta en los títulos de dos libros en los que Foucault (1980) basa su estudio sobre un hermafrodita francés, Herculine Barbin: *Question d'identité* y *Question médico-légale de l'identité*. El primero apareció en 1860.

¹⁴ La identidad, en el sentido marxista y dialéctico, se refiere a la equivalencia, como se manifiesta en el proceso descrito por Marx, y comprendido en el valor de cambio, como aclara Jameson (1990) en sus comentarios sobre Adorno (1986).

¿O qué conclusión vamos a sacar del desarrollo histórico por medio del cual muchos hombres que acostumbraban beber juntos en momentos específicos y en lugares específicos de la ciudad de México van ahora acompañados con mayor frecuencia por mujeres y beben, de hecho, sus Coronas, Vickys y Don Pedros junto con estas mujeres en estos momentos y lugares? Los aspectos específicamente (y esencialmente) *masculinos* de estas actividades y actitudes pertinentes habrán cambiado también. Como veremos en el capítulo VII, este avance no significa necesariamente, que tales patrones en la forma de beber tengan menos que ver con las identidades de género, aunque éste pudiera ser el caso. Sin embargo, con frecuencia sí conduce a cambios asociados al género, tanto en el carácter como en la calidad del acto de beber en esos momentos y en esos lugares, y conlleva a confusión de los bebedores masculinos y femeninos en cuanto a identidades asociadas al género. De alguna manera, en lo que concierne a la identidad de género, debemos explicar el cambio y la persistencia de lo que significa ser mujeres y hombres, y no caer en el error de suponer que adquirir género es lo mismo que adquirir una identidad social ya fija, ni en el de suponer que no existen categorías sociales anteriores y que el género se construye de nuevo con cada encuentro social (véase Barrett, 1988: 268).

Erik Erikson (1973, 1968) introdujo el término filosófico *identidad* al discurso de las ciencias sociales modernas, sobre todo en el campo de la psicología. Algunas partes de su análisis de la identidad aún son valiosas, en especial su insistencia en que una identidad sólo puede entenderse en relación con otra, que la identidad debe considerarse como un proceso y no como algo permanente y que la relación entre identidad e historia es fundamental. Pero mientras que para Erikson la identidad era, en última instancia, epigenética, aquí se considera cultural y variable. Además, para Erikson, la identidad permanecía relativamente fija después de un periodo de "confusión de identidad" en la adolescencia, mientras que para mí puede cambiar y continúa cambiando a lo largo de la vida personal e histórica de una persona.¹⁵ En esta investigación

¹⁵ Para conocer un lúcido análisis de la relación entre identidad y culturas emergentes en México, véase Lomnitz-Adler, 1995. Para lograr una crítica de las categorías fijas de género, véase Butler, 1990.

de los significados de la masculinidad en la colonia Santo Domingo sitúo las identidades de género en su contexto histórico, ya sea para niños de seis años de edad o para abuelos de setenta y seis, y muestro que la identidad y el cambio de identidad (y, también, la *confusión de identidad*) desempeñan un papel significativo durante la vida de las personas.

No sólo en Estados Unidos, sino también en muchas otras partes del mundo, incluido México, la política de la identidad se torna cada vez más importante como una refutación directa tanto de las teorías más antiguas y eclécticas como de las nuevas trivialidades sobre el efecto, por necesidad homogeneizante, de la modernidad. Las identidades raciales, étnicas, políticas, sexuales y nacionales se afirman con mucha fuerza en la colonia Santo Domingo; no sólo se les impone desde el exterior. Y estas afirmaciones, en sí, dan testimonio de la naturaleza comparativa, procesal e histórica de las identidades culturales. Cuando los hombres y las mujeres de la colonia hablan de su interés por aclarar la confusión que sienten acerca de las identidades de género, expresan los componentes psicológicos de los cambios culturales que se manifiestan en situaciones tan variadas como los movimientos por los derechos de los homosexuales y las lesbianas, las enseñanzas de la Iglesia acerca del aborto y las identidades de género que llegan por medio de los programas estadounidenses.

A pesar de que la afirmación de la identidad puede ser empleada para excluir y controlar a los pueblos oprimidos, éstos también la pueden usar para contrarrestar dicha dominación. Mucho depende de dónde proviene la afirmación de identidad, si se inicia desde abajo o desde arriba, lo cual indica la necesidad de una conciencia crítica que afirme y desafíe, de manera simultánea, las identidades, en la medida en que hombres y mujeres descubran de nuevo lo que Gramsci (1981-1984) denomina "el sentido de ser 'diferente' y 'aparte' [...] una sensación instintiva de independencia".

DOMINIO VARONIL

La necesidad de dicha conciencia crítica plantea los problemas de la hegemonía y la ideología, términos empleados hoy día con dife-

rentes propósitos por diversas personas.¹⁶ Tal y como se usa aquí, *hegemonía* se refiere a las ideas y prácticas dominantes que prevalecen a un grado tal que se tornan algo obvio para los miembros de la sociedad, y mediante las cuales las élites obtienen el consenso popular necesario para seguir gobernando. *Ideología*, por otro lado, describe el panorama y las creencias conscientes de ciertos grupos sociales en particular, a diferencia de otros. Como dicen Jean y John Comaroff:

Mientras que la hegemonía trasciende la argumentación directa, resulta más factible que se perciba a la ideología como un asunto de opiniones e intereses contrarios, lo cual la expone más a la controversia. Por ser más efectiva, la hegemonía es silenciosa, mientras que la ideología invita a la discusión (1992: 29).

A pesar de que Mannheim (1936), junto con muchos otros teóricos de la sociología, ubica correctamente los orígenes de la ideología en la sociedad —con lo cual relaciona de manera decisiva el conocimiento con las formaciones sociales— su noción de “relacionismo” (opuesta a la de relativismo) no alcanza a incorporar del todo las luchas de poder —y los intentos por derrotar las ideologías de los otros— inherentes al uso que la gente hace de las ideologías. Sin embargo, estas luchas tienen una importancia fundamental, como la tiene también la necesidad de discriminar entre las ideologías de grupos sociales más o menos poderosos.¹⁷

Un componente central del argumento que se desarrollará aquí es que en varios ámbitos de la sociedad no sólo los individuos disputan el poder, sino que también lo hacen los grupos dominantes y los dominados, como sostiene Foucault en su razonamiento en contra de la reificación de las sociedades y las clases (véase, por ejemplo, 1978 y 1983). En la sociedad en general, esto sucede entre las élites y las clases populares, así como dentro de cada una de ellas. Y se encuentra también en los espacios culturales dentro de los hogares, entre mujeres y hombres, hombres y hombres, mujeres y

¹⁶ Mi análisis de la hegemonía y la ideología se fundamenta en las definiciones que se encuentran en Comaroff y Comaroff, 1991, 1992.

¹⁷ Sobre la hegemonía y la ideología, véase también Bloch, 1977; Asad, 1979; Williams, 1980, y Eagleton, 1991.

mujeres, jóvenes y viejos, etcétera. Por esta razón no propongo, por ejemplo, que las prácticas culturales emergentes sean producto sólo de los pobres, puesto que cultura y clase no coinciden con tanta claridad. Contrario al materialismo mecánico, no existe una correspondencia isomórfica entre clase y cultura, así como no la hay entre la realidad material y las ideas; sin embargo sí existe una relación clara entre las prácticas culturales dominantes y las emergentes, cuyos componentes definidos deben vincularse con formaciones sociales particulares como las clases y los géneros. Por ejemplo, en la ciudad de México ciertas ideas y prácticas referentes al papel de los hombres en la crianza de los hijos se asocian más con algunas clases que con otras.

Los diferenciales de poder emanan de grupos sociales en grados significativos y no sólo se encuentran en las formas capilares de existencia de Foucault (1978). En breve, "el poder se mueve en formas misteriosas en los escritos de Foucault, y la historia, como el logro realizado activamente por los sujetos humanos, apenas existe" (Giddens, 1995). Reconocer el papel de la complicidad al perpetuar la subyugación no significa que se pierda la habilidad para distinguir los poderes mayores y menores. Individuos y grupos no ejercen el poder de la misma manera, y mucho menos con las mismas consecuencias. Como señalan los Comaroff (1991: 17), pasar por alto dicha verdad ha ocasionado que muchos académicos descarten el poder que "al encontrarse en todos lados, no se encuentra en ninguno en particular".

La teoría crítica se ha visto beneficiada tanto por el renovado interés en las restricciones impuestas en la acción histórica como por los debates entre la contingencia histórica y la inevitabilidad evolutiva. Además, en las instituciones de Foucault existe algo parecido a las mercancías de Marx, en cuanto a que ambas nociones pueden y parecen asumir una vida propia que se vuelve en contra de sus creadores. Estas son formas similares de poder. Sin embargo, en Marx también encontramos otra forma de poder, la capacidad de ser agente, concepto que nos ofrece una manera de comprender cómo el poder en la forma de grupos sociales contribuye a crear cosas que aún no existen. En términos de las transformaciones históricas, es verdad que en Marx, e incluso aún más en muchos marxistas subsecuentes, el progreso se describe simplemente,

en ocasiones, como el sentido quijotesco del desarrollo. No obstante, en Marx por lo general el progreso aparece sólo como la manifestación de la transitoriedad. Con Foucault, en cambio, a menudo nos encontramos en todos los lugares al mismo tiempo y, por lo tanto, con mucha frecuencia, nunca en determinado lugar.

En algunas teorías feministas, se describen los nexos entre poder, ideología y masculinidad como una relación de uniformidad. Ésta es la razón por la que, como señalan Yanagisako y Collier (1987: 26-27), los modelos de homogeneidad entre hombres conducen falsa e inexorablemente a "la noción de que existe un 'punto de vista masculino' unitario", lo que produce confusión cuando se equipara la ideología dominante con el punto de vista de los hombres. Por esta razón, en el caso de Santo Domingo me interesa tomar en cuenta, por un lado, las perspectivas de los hombres en un movimiento procesual y no como una cosa que ha sido permanentemente configurada en una forma en particular y, por otro, los puntos de vista de los hombres durante un periodo específico y no, por ejemplo, "desde la conquista de los españoles".

Mi argumento no es que dichas circunstancias nos permitan sólo un análisis de hombres individuales, sino más bien que la noción de una masculinidad unitaria, concebida como algo nacional o universal, es errónea y dañina. Hay espacios entre estos dos extremos para ciertas generalizaciones. Aunque parezca extraño, fue Durkheim (1895 [1964]: 6) quien pensó que "los fenómenos sociológicos no pueden ser definidos por su universalidad". Las expresiones múltiples de las identidades del género masculino en la ciudad de México contradicen dichas nociones estereotípicas de una masculinidad hispanoparlante uniforme que atraviesa clase, etnicidad, región y edad.

Tanto por razones materiales como ideológicas, en la actualidad *los hombres y los machos* son categorías antropológicas válidas en México. A menudo, aunque no siempre, estos términos se conciben popularmente en contraste con *las mujeres y las mujeres abnegadas*. Si seguimos el llamado de Behar (1993: 272) a "ir más allá de las representaciones que el primer mundo tiene de las mujeres tercermundistas como pasivas, sumisas y carentes de creatividad", debemos reconocer que siempre hay tanto aceptación como desacuerdo con estos conceptos, y que ninguna categoría se considera

popularmente —o debería serlo— homogénea. El siguiente argumento tampoco está basado en una oposición binaria estructuralista; en este caso la de hombre-mujer o macho-abnegada. El “ser hombre” y el “ser mujer” (por no mencionar “la feminidad”) no son estados de existencia originales, naturales ni embalsamados; son categorías de género, cuyos significados precisos se modifican a menudo, se transforman unos en otros, y finalmente se convierten en entidades completamente nuevas.

¿Cuál es la relación entre lo que las personas creen —por ejemplo, sobre sus identidades— y lo que hacen? Y eso que hacen las personas, ¿en qué afecta a lo que creen? Algunas críticas de la noción de la conciencia falsa, por ejemplo, han llegado a la conclusión, no muy desafiante, de que si los oprimidos se mantienen en silencio, esto no revela la existencia de una forma de pensar mistificada, sino una aprensión superior y resignada de su total incapacidad para hacer cualquier otra cosa que no sea sobrevivir y resistir. A raíz de esto se puede decir que ya es tiempo de que los intelectuales reconozcan también la verdad de esta realidad.¹⁸ Sin embargo, se trataría no sólo de ver si los intelectuales aceptan la predestinación de los oprimidos, sino por qué lo harían los intelectuales (véase Gutmann, 1993b). Un problema importante para la teoría crítica es superar el mero reconocimiento de la ilusión con el objetivo de comprender la poderosa atracción ideológica que pueden tener esas ilusiones. Tanto los expertos como la gente común y corriente pueden ser engañados, estar desinformados y tener prejuicios.

Estos son tópicos intelectuales antiguos que han sido formulados, por un lado, como la matriz de estructura y “acción” y, por otro, como las tensiones entre determinismo, voluntarismo y libre albedrío. En relación con la colonia Santo Domingo, surgen preguntas fundamentales referentes a la manera en que las relaciones de género reflejan o imitan (si es que lo hacen) normas sociales más amplias; a las causas de las divergencias que surgen, cuando se comparan estas relaciones con poblaciones más amplias y dentro de la colonia, y a la importancia de la conciencia popular en el fomento y registro de dichas prácticas y áreas de diferencia contrahegemónicas.

¹⁸ Por ejemplo, véase James Scott, 1985.

CREATIVIDAD CULTURAL

Si una de las características de la modernidad es el pluralismo de las convicciones contradictorias, como argumenta Habermas (1985), el efecto de esta situación sobre la gente que habita en la colonia Santo Domingo es revolucionario y, ni siquiera en la superficie resulta predecible. En la tensión que existe entre las convicciones contradictorias y la conciencia contradictoria que se da en la colonia, radica el impulso para la creatividad cultural, que constituye el otro concepto teórico fundamental de este libro (el primero es el de la conciencia contradictoria).

Seguramente, un factor que determina la marcha de los acontecimientos en Santo Domingo es la acción consciente e inconsciente de los hombres y mujeres que ahí habitan, lo que Raymond Williams (1980) denomina, respectivamente, "elementos de emergencia" y "práctica cultural emergente". Para nuestros propósitos esto resulta valioso para identificar los significados y prácticas emergentes de género que desafían las estructuras e ideas sociales dominantes, en particular los que se refieren al machismo. Mientras que debemos tener cuidado en nuestro intento por analizar los cambios en las identidades de género, también debemos cuidarnos de la noción contemporánea, que con frecuencia resulta más débil, de que nada cambia, sobre todo en lo que se refiere a la vida entre hombres y mujeres.

¿Cuánto espacio existe para las ideas y las acciones, motivadas conscientemente o no, que no surgen de las élites y que no las benefician en forma directa?, ¿y cómo pueden demostrarse dichos fenómenos? El análisis de Bourdieu del capital simbólico es todavía un punto de referencia importante para explicar la hegemonía, el dominio y la restricción sobre las sociedades por las élites. Sin embargo, resulta insuficiente para explicar el cambio y, en particular, la acción desde abajo. Ésta es la razón por la que Bourdieu cae en la conclusión equivocada de que:

Los que creen en la existencia de una "cultura popular", una noción paradójica impuesta, se quiera o no, por la definición predominante de la cultura, deben esperar encontrar —si salieran a buscarla— sólo los fragmentos dispersos de una antigua cultura erudita (como la

medicina popular), seleccionada y reinterpretada en los términos de los principios fundamentales de los hábitos de clase e incorporada en la cosmovisión unitaria que ella misma genera, y no la contracultura que demandan, una cultura erigida verdaderamente en oposición a la cultura dominante y aclamada en forma consciente como símbolo de estatus o como la declaración de una existencia separada (1984: 395).

Resulta tentador minimizar la capacidad creadora de las clases populares, sobre todo en los momentos de reposo relativo que sólo son rotos, periódicamente, por protestas públicas. No obstante, mientras que reconocemos la invocación persuasivamente "realista" de Bourdieu acerca del dominio de las élites, no debemos sentirnos intimidados por el enfoque obvio que relegaría a las no élites a una existencia automática y negaría el sentido gramsciano de la acción emancipatoria o los comentarios de Williams acerca de las prácticas culturales emergentes.¹⁹ Las teorías de las distinciones nos pueden decir cosas importantes sobre muchas diferencias sociales y sobre cómo las crean y desarrollan grupos dominantes; pero no nos ofrecen, necesariamente, una pista acerca de si puede darse un cambio, y la manera en que éste sucedería.²⁰ La dificultad, por supuesto, radica en distinguir hasta qué punto se *extiende* el capital simbólico, y con qué exactitud una parte del determinismo histórico refleja las vidas de los pobres. Tampoco podemos olvidar que se debe agregar a estos factores el papel del accidente en la historia, pues tanto para los individuos como para los grupos, las circunstancias fortuitas contribuyen a determinar cómo sucede el cambio.

¹⁹ Al ubicar estas cuestiones como parte de un diálogo entre las teorías de Bourdieu y Gramsci, he aprovechado los argumentos de García Canclini, sobre todo los de 1988 y 1989, aunque mi apreciación de Bourdieu es mucho menos favorable que la suya. Acerca de los nuevos estudios sobre la cultura popular, véase Mukerji y Schudson, 1991.

²⁰ Véase, sobre todo, Bourdieu, 1984. A pesar de que lo hace con menor frecuencia, Bourdieu (1990: 183) reconoce implícitamente que existe la creatividad cultural desde abajo, por ejemplo, cuando discurre sobre los movimientos de emancipación que "están ahí para probar que cierta dosis de utopía, esa mágica negación de lo real que en cualquier otro lugar sería considerada neurótica, puede incluso contribuir a crear las condiciones políticas para una negación práctica de la visión realista de los hechos".

En Santo Domingo el mismo carácter ambiguo de la vida social ofrece una oportunidad, tanto a los hombres como a las mujeres, para negociar las identidades masculinas. Esto ilustra la opinión de Rosaldo (1993: 112) en el sentido de que, en lo que se refiere a la mezcla de diversidad, creatividad y cambio, "las fuentes de indeterminación [...] constituyen un espacio social en donde puede florecer la creatividad".²¹ Con todo, aunque la creatividad cultural pueda surgir de una infinidad de fuentes amorfas, es rarísimo que las cuestiones sean tan ambiguas como para obviar por completo las diferencias en el poder consensual y coercitivo.

A pesar de que en Santo Domingo las prácticas e identidades de género no son fijas, automáticas ni predestinadas —más de lo que lo son en la sociedad mexicana en general— la mayoría de los hombres que viven en la *colonia* continúan beneficiándose —como grupo y en formas comunes y corrientes, a la vez que anómalas— de ciertos aspectos de la subordinación de las mujeres. El hecho de que algunos hombres de Santo Domingo suelen comer antes que las mujeres, y coman mejor que ellas, no es necesariamente un asunto de pura conveniencia. De manera similar, aunque en muchos hogares ciertas decisiones sobre temas tan diversos como la compra de aparatos de cocina y la elección de métodos de control de la natalidad sean compartidas, cuando una persona domina en las decisiones, por lo general es el hombre.

Sin embargo, en la ciudad de México las prácticas e identidades de género están cambiando y estos cambios son, en muchos aspectos, característicos de las relaciones de género de mediados de los años noventa. Si simplemente reconocemos dichas transformaciones, podremos comenzar a explicar las cambiantes

²¹ En volúmenes editados recientemente se ilustra la forma en que la creatividad cultural, la actuación y la experiencia contribuyen a transformar la vida de las personas (véase Turner y Bruner, 1986, y Lavie, Narayan y Rosaldo, 1993). Para encontrar debates más amplios sobre las imágenes y las invenciones culturales y nacionales o nacionalistas véase Anderson, 1993; Hobsbawm y Ranger, 1983, y Bartra, 1987. Véase también Tsing (1993: 290), quien apunta que "los estudios etnográficos [...] son un sitio posible para llamar la atención tanto hacia la creatividad local como hacia las interconexiones regionales-globales". [Traducción de la cita en el texto de Wendy Gómez Togo. Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, Conaculta, México, 1991. Serie Los noventa.]

percepciones y acciones de muchos hombres y mujeres, incluidos aquellos hombres (descritos en el capítulo VIII) que, después de golpear a sus esposas, insisten en que “la cultura machista me llevó a hacerlo”.

Como en cualquier otro lugar, la masculinidad en México es definitivamente más sutil, diversa y flexible de lo que suele suponerse. Esta evaluación se relaciona, a la vez, con una de las conclusiones centrales de este estudio: en los lugares de la ciudad de México donde ha habido cambios en las identidades y acciones masculinas, las mujeres han sido, por lo general, las iniciadoras. Es muy raro que los grupos sociales que sustentan el poder, sin importar cuán acotados estén, renuncien a éste sin oponer resistencia, mucho menos cuando esto surge de un sentido colectivo de justicia. En Santo Domingo las mujeres desempeñan un papel muy serio al confrontar las tradiciones y costumbres sobre el género, aun cuando ellas puedan no estar físicamente presentes con los hombres, en el trabajo o en situaciones de entretenimiento.

El hecho de que para muchos mexicanos el terreno se esté modificando se debe también a transformaciones socioeconómicas de gran escala, las cuales por lo general incluyen a las mujeres, o al menos atraen su atención: el número cada vez mayor de mujeres que trabajan fuera de su casa por dinero; la proporción equivalente de muchachas y muchachos que estudian la secundaria; la drástica caída del número de hijos que las mujeres han tenido en los últimos veinte años; el movimiento feminista, y otros cambios más (véase los capítulos IV y VI). El proceso que describo aquí no significa que la iniciativa de las mujeres haya producido una reacción automática (y predecible) entre los hombres. No obstante, si se ve de forma dialéctica y no como una dualidad, la iniciativa de las mujeres —que a menudo toma forma de discusiones, pláticas persuasivas y amenazas— debe ser considerada como parte de un proceso mediante el cual las mujeres y los hombres se transforman creativamente y modifican sus entornos de género en formas nuevas y consecuentes. El resultado de estas confrontaciones y resoluciones ofrece evidencia clara de cómo la creatividad cultural repercute en el grado de importancia del género en la vida social de la colonia, ya sea creando o eliminando las asociaciones de género.

LA AFINIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA CON EL MACHO MEXICANO

Muchas y muy bien logradas exploraciones etnográficas hechas en México y América Latina han documentado una variedad cultural conforme han surgido en el interior de las luchas opuestas de poder y deseos de emancipación, ya sea en las familias, en las comunidades, regiones o naciones. Al mismo tiempo, como reconoció hace tiempo Sapir, "la creación es amoldar la forma a la voluntad de uno, no una manufactura de la forma *ex nihilo*" (1924 [1949]: 321). A pesar de que para Sapir esto quedaba a menudo reducido a una situación en que las culturas nacionales ofrecían plataformas desde las que podía surgir la creatividad, en México las tensiones creativas han aparecido con frecuencia como contradicciones entre lo prehispánico y lo moderno, lo mestizo y lo indígena, la comunidad local y la nacional o global. Los estudios sobre la familia y la crianza de los niños realizados en México en la década de los sesenta no impidieron que se buscaran rasgos nacionales únicos, pero sí llegaron a proporcionar complicados análisis de las maneras en que las comunidades locales encajan dentro de un contexto histórico.²²

En estas líneas, y debido a su precisión, alcance y fuerza de presentación, Oscar Lewis (1961, 1964, 1968) ha sido un antecesor antropológico fundamental de mi estudio de la masculinidad en México. Aunque en ocasiones se contradice —por ejemplo, en lo que se refiere a los patrones de crianza de niños por parte de los padres en el Tepoztlán rural (véase el capítulo III)—, sus descripciones siguen siendo un punto de referencia para todos los estudiosos contemporáneos de los cambios y las continuidades entre los hombres y las mujeres de México (y dentro de cada uno de los géneros). Sus formulaciones teóricas siguen siendo también encantadoramente incitantes, aun cuando su desarrollo de ciertos temas pudiera parecer limitado, incluyendo el del concepto de machismo.

No obstante, al tratar de comprender a los hombres mexicanos, muchos otros estudiosos han utilizado algunos puntos de las investigaciones etnográficas de Lewis para difundir generalidades

²² Véase Fromm y Maccoby, 1973, y en menor grado, Romney y Romney, 1963.

sensacionalistas que rebasan cualquier cosa escrita por el mismo Lewis. Por ejemplo, en el tan leído estudio realizado por David Gilmore (1990) acerca del varón "ubicuo", si no es que "universal", el machismo aparece como una manifestación extrema de imágenes y códigos viriles. Los mexicanos urbanos contemporáneos le sirven a Gilmore, sobre todo, como arquetipos exagerados y junto con otros hombres latinos constituyen el polo negativo de un continuo —que va del machismo a la androginia— de identidades culturales masculinas en todo el mundo. Los machos mexicanos, por lo tanto, son empleados como la contraparte con la que se puede comparar a otros hombres menos preocupados por la virilidad. Gilmore cita a Lewis para probar su argumentación etnográfica sobre los hombres mexicanos:

Por ejemplo, en la América Latina urbana, tal y como la describe Oscar Lewis (1961: 38 [1964: 36 en español]), un hombre debe probar su hombría todos los días haciendo frente a retos e insultos, aunque se dirija a su propia muerte "sonriendo". Además de ser valiente y duro, de estar listo para defender el honor de su familia por cualquier motivo, el mexicano urbano [...] también debe desempeñarse adecuadamente en cuestiones sexuales y procrear muchos hijos (1990: 16).²³

Sin duda dicha caracterización del "mexicano urbano" encuentra ecos en la cultura popular como, por ejemplo, en la canción mexicana de 1948, *Traigo mi cuarenta y cinco, que dice*: "¿Quién dijo miedo, muchachos, si para morir nacimos?"²⁴ Aunque las descripciones etnográficas de Lewis reunidas en los años cincuenta resultaron igualmente válidas décadas más tarde, en el libro *Los hijos de Sánchez*, el autor no hizo este tipo de generalizaciones acerca de la vida del padre, Jesús Sánchez, ni de la de sus hijos. A menudo el estudio antropológico de Lewis parecía muy elaborado y algunas de sus teorías ingenuas, pero por lo general intentaba separar al "mero" romance y la imaginación de sus descripciones

²³ De hecho, ni siquiera es Lewis quien describe aquí a los mexicanos urbanos, sino que está citando a un mexicano urbano, Manuel Sánchez. Véase el capítulo IX para hacer un análisis más completo de este fragmento.

²⁴ Véase Monsiváis, 1981: 108.

etnográficas.²⁵ Otro ejemplo de descripciones de hombres mexicanos típicas de las ciencias sociales es la investigación etnográfica realizada en 1973 por Lola Romanucci-Ross en el México rural, que tiene un epígrafe, atribuido a un proverbio local, que dice: "El macho vive hasta que el cobarde quiere". Afirmar que esto es un proverbio, sugiere la existencia de tradiciones remotas. Sin embargo, como veremos más adelante, no sólo esta noción del macho que desafía la muerte es una invención reciente, sino que el uso del término *macho* en este sentido es también moderno.

En un ensayo sobre el machismo citado con mucha frecuencia, Stevens (1973: 94) considera que la aceptación popular de un macho latinoamericano estereotipado "se encuentra en todas las clases sociales"; tal conclusión ha llevado a varios estudiosos, cuyos intereses geográficos se encuentran fuera de este continente, a emplear el concepto de machismo en sus propios estudios.²⁶ En cierto sentido, las palabras *macho* y *machismo* se han convertido en formas de difamación, en términos sucintos empleados en las ciencias sociales y en el periodismo para etiquetar una infinidad de características masculinas negativas en diversas culturas del mundo. En 1994, una investigadora del Centro de Estudios de Género en Moscú le comentó a una reportera que "[a]ntes, la visión de los hombres rusos [era la de] criaturas sin fuerza de voluntad que bebían demasiado. Ahora tienen la capacidad de hacer dinero y quieren tenerlo todo en la vida. Se sienten machos" (citado en Stanley, 1994: 7).²⁷

El último ejemplo es indicativo: a los hombres que beben demasiado no se les considera machos, si bien los que tienen dinero

²⁵ Aunque Lewis sí incluyó al machismo en su lista de más de sesenta posibles rasgos ilustrativos de la "cultura de la pobreza" (véase Rigdon, 1988: 114-115), se mostraba vacilante en lo que se refiere a la eficacia de emplear el término, por lo que en sus publicaciones lo insertaba y lo borraba (véase Gutmann, 1994).

²⁶ Véase, por ejemplo, Simic, 1969: 100, 1983; Memissi, 1975: 5, y Marshall, 1979: 90. Fuentes adicionales citadas con frecuencia por referirse al machismo como una cualidad particularmente mexicana incluyen Madsen y Madsen, 1969 y Maccoby, 1972.

²⁷ En otra variante más, en su estudio de la juventud trabajadora de Gran Bretaña, Willis (1979: 150) habla del "machismo del trabajo manual" como una lógica masculina comprendida en la voluntad para trabajar verdaderamente y terminar una faena. Es importante señalar que la palabra usada tanto en Moscú como en Inglaterra y otros países es "macho". No estoy traduciendo al español otras palabras locales de aquellas regiones.

“se sienten machos” con más facilidad. En los ejemplos citados con anterioridad, las conquistas sexuales y la procreación son temas fundamentales, como el desafío a la muerte y el gusto por fanfarronear. Para algunos, el machismo es privativo de ciertas clases sociales, mientras que para otros se encuentra en todos los niveles. De una forma u otra, la suposición es que todos sabemos lo que el machismo significa y lo que hacen los machos, de ahí que la tarea de los científicos sociales sea, sobre todo, encontrar culturas en las que los machos florezcan en la misma medida en que supuestamente lo hacen en México. Quién llama macho a quién, por qué y cuándo, constituye, como veremos en el capítulo IX, una pregunta clave que no tiene respuestas fáciles.

Identificar al machismo con la cultura mexicana en su totalidad ha rebasado los confines de las ciencias sociales; también ha sido algo común en los relatos que los mexicanos se cuentan sobre sí mismos, tanto en sus discusiones cotidianas como en las suntuosas proclamas de la élite académica. Los estereotipos sobre el machismo constituyen los ingredientes críticos en el capital simbólico empleado por los mexicanos comunes y corrientes. Aun habiendo sido denigrado verbalmente por muchos, el machismo es considerado en México como una parte constitutiva del patrimonio nacional, de manera muy similar a los depósitos petroleros que son fuente de identidad nacional, si no necesariamente individual. De esta manera, el machismo ha llegado a formar parte del ámbito más amplio de la economía política de los valores culturales de México.

Antes de que los antropólogos empezaran a tratar el tema del machismo, los hombres de letras más importantes en el México del siglo xx —Samuel Ramos, Octavio Paz y Juan Rulfo entre otros— ya daban a conocer esta situación y establecían vínculos psicologistas entre las conquistas españolas de los indios y las conquistas masculinas de las mujeres.²⁸ Herzfeld (1987: 146) señala en su análisis de la “disemia” —la disputa entre el discurso oficial y el uso cotidiano

²⁸ Con frecuencia, en el México del siglo xx, al desarrollar un sentido de identidad nacional coherente, si bien no siempre halagador, se han comprendido deliberaciones sobre el machismo. Algunas obras maestras de la literatura mexicana han desempeñado un papel fundamental en la popularización de ciertas nociones de machismo y en este proceso han creado expectativas populares sobre los hombres mexicanos. En esencia, estoy de acuerdo con Lomnitz-Adler (1995) en

de la lengua— que con frecuencia el uso muestra una “subversión natural y talentosa de los significados aceptados”.²⁹ Así, la coincidencia o superposición parcial del empleo de los mismos términos —por parte tanto de Paz como de mis amigos de Santo Domingo— no debería conducirnos a pensar en forma simplista que sólo existe un significado de macho en México.

Descontento con las representaciones de la masculinidad en México adoptadas habitualmente, así como con los modelos generalmente aceptados de las relaciones entre hombres y mujeres en América Latina, intento complicar el asunto en este estudio. Al analizar las cambiantes identidades masculinas en las colonias populares de la ciudad de México, advierto por ejemplo, que las categorías que afirman la existencia de diferencias estáticas en las poblaciones masculina y femenina —los borrachos, las madres amorosas, los golpeadores de mujeres, los machistas, los hombres abstemios y apegados a la familia, las mujeres abnegadas—, más que contribuir a nuestro avance, lo obstaculizan. Identidades, roles y relaciones de género no permanecen congelados en un solo lugar, ni en el caso de los individuos ni en el de los grupos. Aquello que

que *El laberinto de la soledad* (Paz, 1950) y *Pedro Páramo* (Rulfo, 1955) pueden ser mejores libros para introducir a los no iniciados al conocimiento de la sociedad mexicana, que estudios etnográficos novedosos como *Tepoztlán* (Lewis, 1968) o *Tzantzunizan* (Foster, 1972). Sin embargo, esto no significa que Paz y Rulfo sean necesariamente mejores que Lewis y Foster como guías en los ambiguos pasajes de las culturas mexicanas. Y no se puede concluir con certeza que escritores fascinantes deban escapar del escrutinio antropológico. En el presente contexto, Paz adopta un estilo de “universalidad descontextuada”, en palabras de Rowe y Schelling (1991: 66), mientras que yo busco, en cambio, una particularidad muy contextualizada de las identidades masculinas. Además, y especialmente respecto a la continua influencia ejercida por el *El laberinto* sobre las identidades de género en México, una interpretación que tenga una unidad interna es un asunto que no se debe pasar por alto. En el capítulo IX presento breves comentarios sobre obras importantes de Ramos, Paz y Rulfo.

²⁹ Herzfeld (1987: 133) afirma de manera más completa: “El discurso oficial crea una retórica de fijeza definitoria y absoluta moralidad y describe al pueblo como si no estuviera muy lejos del ideal abstracto. De manera inversa, el uso cotidiano de la lengua —el sentido común semiótico y hermenéutico de la gente que intenta comprender una burocracia opresiva— erosiona de forma constante a esos elementos fijos y rechaza críticamente las idealizaciones oficiales por ser un sustituto inadecuado de la experiencia social.”

constituye la identidad masculina es motivo de una lucha y una confusión continuas; la identidad masculina tiene distintos significados para diferentes personas en diversas épocas y, en muchas ocasiones, se refiere a algo diferente para la misma persona al mismo tiempo.³⁰

LILIANA

No ver, no tocar, no registrar puede ser el acto
hostil, el acto indiferente, el acto del rechazo.

Nancy Scheper-Hughes, *Muerte sin llanto*

Hay límites para la investigación antropológica, y la otredad no es sólo una ilusión. Sin embargo, en ocasiones los antropólogos pueden poner obstáculos en su investigación cuando los sujetos de sus estudios ven más puntos en común, incluidos aquellos entre el investigador y ellos mismos, que lo que explicarían las simples imágenes del nativo y el forastero. Con frecuencia, la forma en que interpretamos la otredad dice más sobre nuestras propias opiniones (derivadas de la cultura), acerca de la inconmensurabilidad que lo que dice sobre los "otros" culturales.³¹

Pero, ¿qué puede hacer el investigador en su trabajo de campo cuando el padre de la descripción densa, Clifford Geertz, le advierte que "[no] podemos vivir la vida de otras personas e intentarlo es un acto de mala fe", pues, en verdad, la etnografía trata "de rascar las superficies" (Geertz, 1986: 373)? Cuando Geertz nos exhorta a abandonar este tipo de acción, nosotros, los etnógrafos, nos damos por aludidos. En otro libro, Geertz es aún más contun-

³⁰ Para consultar un análisis reciente y cuidadoso que debate eficazmente en contra de las generalizaciones sobre los hombres mexicano-estadunidenses y rastrea las diferencias existentes entre ellos y otras influencias socioculturales, véase Zavella, 1991.

³¹ En un texto reciente sobre la cualidad del nativo y el antropólogo, Narayan (1993: 71) argumenta que "en lugar del paradigma que resalta una dicotomía entre el forastero y el lugareño o entre el observador y el observado, propongo que en este momento histórico consideremos con mayor provecho a cada antropólogo en términos de identificaciones cambiantes en medio de un campo de comunidades que se compenetran y de relaciones de poder".

dente: "No puede situarse la responsabilidad de la etnografía, o su mérito, en ningún otro camino más que en el que inventaron los romanceros" (1988: 140). Esta afirmación se relaciona con "el hecho ineludible de que todas las descripciones etnográficas están hechas en casa, que son las descripciones del descriptor y no las del descrito" (1988: 144-145).

Geertz tiene razón al señalar que ni la pretensión de "sólo cito a los nativos" puede absolver a los antropólogos de asumir su propia responsabilidad en relación con lo que publican y enseñan. Sin embargo, la etnografía no es necesariamente una empresa tan solitaria como sugiere Geertz: la buena etnografía contiene de forma inevitable las influencias de diversas fuentes, incluyendo las de otros antropólogos y las descripciones de lo descrito sobre *ellos mismos*, las cuales surgen en el transcurso de lo que puede denominarse amistad y colaboración etnográficas.

Más aún, el argumento de que los antropólogos traen consigo demasiado bagaje cultural y eso no les permite penetrar por completo la conciencia de los otros está basado en una serie de premisas implícitas y sin fundamentos. Después de todo, ¿cómo puede estar seguro el etnógrafo de que todo lo que conoce no es más que un fenómeno superficial? El consejo ofrecido por Geertz sugiere, irónicamente, la existencia de un conocimiento anterior (y superior), precisamente de lo que se dice que no se puede conocer. "¿Cómo sabes que sabes?" es la pregunta antropológica que Geertz inventa de nuevo (1988: 135). "¿Cómo sabes que no sabes?" es la pregunta que descuida. Finalmente, y lo que es peor, el consejo de Geertz sugiere que los informantes "nativos" no pueden ver ni comunicar nada significativo sobre ellos mismos ni sobre sus vidas, a los demás, incluyendo a los etnógrafos.

Este enfoque puede tratar a los sujetos de la investigación como objetos completamente exóticos y, además, hostiles. Sin embargo, no es necesario que el proceso etnográfico consista en relaciones mutuamente ininteligibles. La investigación etnográfica conlleva, de manera inevitable, contradicciones, si bien éstas no necesitan ser antagónicas. En efecto, una conciencia de sí por los dos bandos incluidos en la investigación puede revelar no sólo lo que no sabemos sobre el otro, sino además cuánto hay que saber. De igual manera, la ideología, como parte de la cultura, no constituye auto-

máticamente un obstáculo para el proceso.³² Lo que Geertz considera como una desventaja —es decir, tener prácticas y perspectivas híbridas— puede, de hecho, contribuir a la obtención de un conocimiento sobre los otros que rebase lo superficial. Mi propio hibridismo personal y cultural desempeñó un papel determinante tanto en las preguntas de mi trabajo etnográfico de campo como en la forma en que las planteé. Para empezar, acababa de ser padre y mi hija Liliana era mi asistente de campo inintencional. Para mí, es imposible diferenciar con claridad muchas de las emociones, tensiones y traumas que experimenta un padre durante el primer año de la vida de un hijo, de mi labor como etnógrafo. Mi esposa Michelle y yo nos convertimos en papás en la ciudad de México. El que yo estuviera estudiando a los hombres como padres tenía todo y nada que ver con el hecho de que yo acabara de ser padre. Ciertamente, como resultado de estas experiencias particulares, Michelle y yo somos padres diferentes.

Por ejemplo, es indudable que ahora, después de estar un año en México, podemos cargar a un infante durante horas, en lugar de dejarlo jugar en el piso. Nuestros criterios acerca de la ropa abrigadora han cambiado de forma radical: ahora, de regreso en Estados Unidos, instintivamente nos estremecemos aterrorizados cuando creemos que un niño no está bien arropado. Y en verdad nos sentimos consternados por la hostilidad que tantos adultos y establecimientos comerciales de Estados Unidos manifiestan hacia los niños ruidosos o llorones. Este último ejemplo es un reflejo, si no de la "cultura mexicana", sí de la política cultural de clase, pues en los niveles más pobres de México y de Estados Unidos abundan los niños en las reuniones sociales, tanto en fiestas familiares como en juntas políticas vecinales. En ambas sociedades, la separación rutinaria de niños y adultos en una variedad de entornos sociales, constituye una prerrogativa exclusiva de los ricos.

Poco tiempo después de que rentamos un departamento en la colonia, nuestros vecinos de Santo Domingo nos comenzaron a pre-

³² Aunque Mannheim sobrestima la postura apartada de los intelectuales, señala con exactitud (1936: 168) que "una *Weltanschauung* no constituye por necesidad una fuente de error, sino que a menudo da entrada a esferas de conocimiento que de otra manera permanecerían cerradas". Véase también el análisis que Giddens hace de este pasaje (1979: 171).

guntar por qué éramos tan malos con Liliana. Tanto los hombres como las mujeres mostraban preocupación por lo que consideraban un acto de crueldad de nuestra parte. O, más bien, por la crueldad de una forma particular de inactividad de nuestra parte: ¿por qué no le habíamos puesto aretes a Liliana? ¿Nos daba pena tener una niña? ¿Acaso no sabíamos que las hijas eran tan maravillosas como los hijos? Las respuestas que llegamos a considerar —análisis fáciles y descontextuados de lo que la diferencia tiene que ver con la desigualdad, y si tratar a niños y niñas en forma diferente necesariamente revela desigualdad— parecían patéticamente abstractas e insípidas. Le pusimos aretes a Lili.

Volviendo a mi historia personal, además de mi obstinada confusión en cuanto a mi postura como padre de Liliana y como antropólogo estadounidense de visita en México, no podía y no quería diferenciar con exactitud los estándares éticos que me habían llevado a estudiar un aspecto del cambio cultural en los barrios pobres de la ciudad de México a principios de la década de los noventa, de los estándares que me condujeron a participar, durante los años setenta y ochenta, en actividades de organización comunitaria y política en Chicago, Houston y otras ciudades de Estados Unidos. Al igual que muchos etnógrafos antes que yo, al aprender a ser un buen padre y un buen antropólogo, y al tratar de comprender mejor el mundo para poder cambiarlo, he tenido que depender de la gentileza de muchos extraños.

FAMA DEL INFORMANTE, INFAMIA DEL INFORMADOR

Como todos los estudios etnográficos, éste se basa especialmente en aquellos individuos que mostraron una mayor receptividad y curiosidad acerca de sí mismos, de los temas tratados y del antropólogo. Sin embargo, algunas de las personas a las que intenté conocer e interrogar en Santo Domingo para aprender algo de ellas, permanecieron ocultas. Y, a pesar de que mi intención original era emplear métodos aleatorios de selección para mis entrevistas formales, pronto me tuve que apartar del enfoque que tenía planeado, pues parece que llegué a la colonia poco tiempo después de que se presentaran confrontaciones desagradables entre

algunos residentes locales y un grupo de evangelistas protestantes estadounidenses, quienes habían ganado para los gringos la reputación de arrogantes, que resultaba aun peor de la que ya tenían. Por lo tanto, mi método para conocer y entrevistarme con la gente dependió, al principio, de que algunos conocidos me presentaran en el área, a menudo con la frase introductoria de “está bien, él no es uno de esos evangelistas”. Después de unos cuantos meses, dichas presentaciones se hicieron menos necesarias.

Resulta fatal que el investigador que lleva a cabo un estudio antropológico actúe como una esponja etnográfica —el observador silencioso— que absorbe toda la vida que la rodea. Esto no es más que el lado frívolo de los que quieren volverse “como los nativos”, de aquellos a quienes se dirigía la advertencia de Geertz. Así, mi estilo de entrevistar era más el de una conversación informal que el de una inquisición. No sólo planteaba preguntas, sino que daba mi opinión. Con una o dos excepciones —por ejemplo, casi nunca mencionaba la palabra *machismo* hasta que los otros la introducían, pues yo estaba estudiando el uso del término— me sentía con libertad de decir lo que pensaba, de igual manera que creo que mis amigos lo hicieron conmigo. Discutir, adular, hacer bromas, desahogarse de culpas y fanfarronear fueron actos esenciales para las interacciones cotidianas con mis amigos y vecinos.

Algunos reaccionaron ante mi investigación en son de broma. Un día, cuando ya me conocía mejor, Lolo, un adolescente, respondió a mi solicitud de entrevistarlo: “Cuando quieras. Pero, ¿y tú qué, eres policía?” Algunos otros resultaban inesperadamente calculadores. Después de que uno de mis artículos apareció publicado en el suplemento cultural dominical de *La Jornada* (véase Gutmann, 1993a), cuando iba a la mitad de mi trabajo de campo, mi posición como vecino publicado se tornó tema de discusión de algunos amigos y contactos: yo representaba, potencialmente, la fama o la infamia de muchos. Un amigo mecánico, Gabriel, me había dicho antes de que apareciera el artículo que si no le gustaba lo que yo había escrito iba a “partirme la madre”.³³ Posteriormente, parecía

³³ Como sucede con las múltiples connotaciones de la palabra *verga*, jerga para “pene” (véase capítulo V), que dependen del contexto, el término *madre* puede referirse a algo positivo (*a toda madre*) o negativo, como se muestra en este ejemplo.

que Gabi y los demás consideraban mi investigación de manera diferente, como si pensarán que cualquier cosa que me dijeran de ahí en adelante iba a aparecer publicada, lo que acarreó que intentaran alejar ciertas cosas de mi atención. Sin embargo, también hizo que la gente me hablara acerca de ciertas experiencias e ideas que esperaban que yo escribiera por ellos. La antropología ofrece muchos ejemplos del etnógrafo como informador y escritor anónimo.

Mi intención original había sido inventar otros nombres para mis informantes, e incluso en el transcurso del trabajo de campo llegué a preguntar a mis amigos si tenían alguna petición especial. No obstante, como resultado de mi artículo y mi participación en el programa televisivo de entrevistas de *María Victoria Llamas*, mis amigos me pidieron una y otra vez que usara sus nombres verdaderos en todo lo que escribiera. Y por lo general así lo he hecho. Cuando se me pidió que lo cambiara, siempre lo hice. Para respetar el deseo de quienes prefieren el anonimato, también he combinado detalles y comentarios de sus vidas con el objetivo de crear informantes compuestos. He procurado mantener con la mayor precisión posible las citas de conversaciones informales y entrevistas más formales, y sólo he extraído —dentro y entre párrafos, aunque no en frases individuales— algunas muletillas que se repetían demasiado. A menos que se aclare específicamente, todas las fechas del presente estudio etnográfico se refieren al periodo comprendido entre agosto de 1992 y agosto de 1993. De igual manera, todas las fotografías que aparecen en el libro son mías, con excepción de la que ilustra la página 274.

En las siguientes páginas describo y analizo la forma en que los diversos aspectos de las vidas de los hombres —por ejemplo la paternidad, la sexualidad, el alcohol y la violencia— se han combinado en el proceso de transformación de las identidades de género que ocurre en la ciudad de México en las últimas décadas del siglo xx. Como parte de una sociedad más amplia y como resultado de ciertas condiciones específicas relacionadas con esta comunidad que, en gran medida, se construyó a sí misma, los hombres y las mujeres de la colonia Santo Domingo demuestran que —hoy día y de maneras sorprendentes y más predecibles— los estereotipos del *macho mexicano* son inapropiados y engañosos. De hecho, es-

tos estereotipos resultan inexactos y de poca utilidad si de veras deseamos entender a los grandes grupos de hombres de esta área, es decir, comprender cómo se perciben a sí mismos y cómo los ven las mujeres con quienes comparten su vida, su historia y su futuro.