

Índice

- 3 Editorial**
Edith Yesenia Peña Sánchez y Joan Vendrell Ferré
- 6 El arte de escribir en el cuerpo**
Bethsabé Huamán Andía
- 26 Educando a Adán: punto de vista de educadores y educadoras sexuales de Mérida, Yucatán, sobre el impacto que los procesos de educación sexual formal tienen en la salud sexual masculina**
Claudia Salinas Boldo
- 42 Connotaciones del uso de anticonceptivos en las relaciones sexuales en adolescentes de dos contextos de México**
David de Jesús-Reyes
- 64 Cáncer cervicouterino y sexualidad. Un enfoque desde la narrativa de las mujeres enfermas**
María del Carmen Calderón Benavides
- 76 La dimensión etnográfica de las mantas conmemorativas de los muertos por Sida de la ciudad de México**
Porfirio Miguel Hernández Cabrera
- 96 *Seeve/frescos*: sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades yoeme (yaquis) de Sonora, México**
Guillermo Núñez Noriega
- 121 Percepción de los estudiantes universitarios varones de orientación heterosexual sobre su masculinidad y actitudes hacia gays y lesbianas**
Fernando Reyes Baños
- 136 El proceso de transformación corporal de personas transexuales: ¿Un camino hacia la normalización genérica?**
Jordi Mas Grau / Oscar Guasch Andreu

**152 El discurso homofóbico en jóvenes gays
y su representación del travesti**

Luis Bernardo Quesada Nieto

**165 Ficciones, realidades y utopías de la liberación sexual
de las mujeres a través del feminismo en México**

Olga Nelly Estrada Esparza / Irma Alma Ochoa Treviño

Reseñas

**185 *Adolescencias escindidas. Sexualidad y reproducción adolescente
en contextos urbano-marginales de Nuevo León***

David de Jesús-Reyes.

Lídice Ramos Ruiz

**191 *El deseo del cuerpo. Mujeres y hombres
en la Lima contemporánea.*** Liuba Kogan

Bethsabé Huamán Andía

194 *Vidas de hombre(s).* Oscar Guasch y José Ángel Lozoya

Joan Vendrell Ferré

197 De los autores (semblanza)

Editorial

Edith Yesenia Peña Sánchez
y Joan Vendrell Ferré

¿En qué momento nos encontramos en lo referente a eso que se ha venido denominando la "sexualidad humana"? Sabemos que el tema es complejo y que en su abordaje se cruzan perspectivas muy diversas: lo biológico, lo cultural, lo médico, lo histórico, lo político, los derechos y deberes, el género, la sociedad, y todavía un largo etcétera. Autores influyentes como Michel Foucault y Thomas Laqueur, entre otros, nos han enseñado que la concepción que tenemos hoy de lo sexual, nuestra idea de la sexualidad misma, forma parte del orden de la modernidad y no puede ser disociada de la tecnología de los cuerpos ni de la gestión de las poblaciones. Gracias, asimismo, a la labor de diversos movimientos políticos y sociales, el feminista, el gay, el trans o el *queer*, lo sexual se encuentra hoy incluido en la agenda política de la práctica totalidad de las fuerzas políticas, aunque lo que se propone o se discute al respecto sea tan variado, y pueda suponer tantos avances o retrocesos, como lo son y lo suponen dichas fuerzas en sí mismas.

El antropólogo interesado en el análisis de la sexualidad conoce, o debería conocer, todo esto, el panorama histórico y actual en el que emerge y vive su objeto de estudio. Sin embargo, el antropólogo dispone de un bagaje cuya existencia suele ser poco tenida en cuenta, menospreciada u olvidada sin más: la riqueza de datos sobre concepciones y prácticas corporales, "sexuales" o de género procedentes del vasto *corpus* etnográfico y etnohistórico disponible de una gran variedad de sociedades y culturas humanas. Atendiendo adecuadamente a estos materiales, la cuestión se nos complica, hasta el punto de que lo sucedido desde el siglo XVIII en esta cultura que llamamos Occidental o Moderna se convierte en un caso más dentro de un panorama humano mucho más amplio. Nos encontramos entonces con el clásico dilema de la antropología: ¿debemos atenernos primordialmente al estudio de construcciones de sentido y *praxis* de carácter local, intentando comprenderlas en y por sí mismas? ¿O es mejor hacer un esfuerzo para insertar esos datos en una comprensión "científica", con un carácter más general, de algo así como "la sexualidad humana"? Posiblemente la mejor respuesta se encuentre en una combinación de ambas perspectivas.

La publicación que tienen ustedes entre las manos no escapa a su época y a las preocupaciones de la misma, como tampoco lo hace al "mundo sexual" que la ha visto nacer y que se puede incluso decir que le da su sentido y sus objetivos. Somos hijos del dispositivo de sexualidad propio de la modernidad occidental, con sus filias y sus fobias, sus conceptos, sus cortes dentro del vasto mundo de los cuerpos, los deseos o los placeres y, en definitiva, las preocupaciones y problemas que dentro de dicho dispositivo se han ido definiendo. La vocación antropológica no exime, dado que ello no es humanamente posible, de los peajes debidos al contexto, a la época, a sus obsesiones específicas, sus maneras de ver y, junto a todo ello, sus lagunas, vacíos y puntos ciegos. Hay cosas que, simplemente, no vemos, o que nos costaría un esfuerzo enorme ver. Los puntos de fuga de nuestra (pos)modernidad nos lo impiden. Sin embargo, como antropólogos nos corresponde, al menos, ser conscientes y hacer conscientes de ello, en la medida de lo posible, a nuestros lectores.

Como editores de esta *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, nos toca dar(nos) cuenta de los sesgos existentes en nuestra selección de artículos. El carácter multidisciplinario de los mismos, por ejemplo, no estamos del todo seguros de si sea un paliativo de lo dicho o, más bien, un sesgo mismo impuesto por las "ciencias del sexo" propias de nuestro dispositivo de sexualidad. En cualquier caso, juzgar sobre la adecuación o no de la orientación dada a la revista es algo que dejamos a los lectores, juicio que esperamos nos hagan llegar también de un modo u otro. Somos asimismo conscientes de las carencias de nuestra publicación. Quizá nos falta una mayor atención a los materiales etnográficos, tanto los de reciente producción como los producidos por la antropología a lo largo de su historia. La etnografía se encuentra presente en éste y en los números anteriores de la revista, pero nos preguntamos si no debería estarlo más. Quizá también sería una buena idea incluir secciones donde se recensionaran los clásicos indispensables para establecer la genealogía de una "antropología sexual" digna de este nombre, o se abordararan de una forma más suelta (sin estar tan sujeta a la forma-artículo) los problemas más acuciantes en el plano teórico y metodológico del campo que se pretende definir aquí. Quizás ello nos permitiría avanzar hacia un paradigma mínimo, más atento a una problemática propiamente antropológica que a las que nos vienen definidas desde campos afines o desde las agendas político-sociales de los respectivos movimientos, colectivos o grupos profesionales interesados en las cuestiones que aquí se abordan. Pero todo ello va a depender de la respuesta de ustedes, de la recepción en general de la revista y de los intereses que, por el medio que sea, ustedes nos manifiesten.

Dicho esto, la *Revista de Estudios de Antropología Sexual* llega a su cuarto número fiel a su misión de poner sobre la mesa un panorama variado de

las preocupaciones y la investigación más recientes sobre cuestiones sexuales y de género desde diversas ciencias humanas y sociales. Presentar el abanico de las temáticas, perspectivas teórico-metodológicas y problemáticas abordadas en los textos que siguen excedería con mucho el espacio aconsejable para este editorial, así que dejaremos que ustedes los descubran por sí mismos. Con seguridad no resultarán decepcionados de leer y reflexionar sobre el cuerpo y sujeto sexuado narrado desde distintos enfoques. Nuestra vocación es la de mejorar número a número y lograr fortalecer los estudios en Antropología Sexual. Para ello contamos con ustedes.

El arte de escribir en el cuerpo

Bethsabé Huamán Andía
Instituto Runa de Lima, Perú

Resumen

A partir del performance *Perra*, realizada por Regina Galindo en 2005, durante el cual escribe dicha palabra en su pierna izquierda con una navaja, en actitud de protesta por las mujeres asesinadas en Guatemala en el transcurso de ese año, se debatirá sobre la escritura —literal o simbólica— en el cuerpo, en la búsqueda de un lenguaje que trascienda significados. A su vez se buscarán los vasos comunicantes entre escritura y acción, ya que este performance se acompaña de textos que refuerzan su propuesta. La violencia será un ámbito privilegiado de reflexión al hacer un recorrido por las varias piezas que la autora ha desarrollado al respecto. Finalmente, se preguntará por la intención política —o no— de *Perra*, así como de la concepción del arte como acto político.

Palabras clave: mujeres, lenguaje, propuesta, violencia.

Abstract

Based on Regina Galindo's 2005 performance piece *Perra* in which she writes the word *perra* (bitch) on her left leg with a knife in an act of protest against the women killed in Guatemala that year, literal and symbolic writing on the body will be debated in the quest for a language that transcends meaning. At the same time, channels of communication between writing and action will be sought, because this performance is accompanied by texts that reinforce its approach. Violence will be the focus of reflection by undertaking a survey of the various pieces that the artist has developed on the subject. Finally, the question will be raised of the political or nonpolitical intention of *Perra*, as well as the conception of art as a political act.

Keywords: women, language, performance, violence.

Introducción

Intentar un ensayo sobre el performance nos acerca a críticas fragmentarias, contradictorias opiniones, transitorias conjeturas e inconclusas definiciones. Pero ese es quizás el modo en que debemos asumir un arte en movimiento, que transita por calles y plazas, por escenarios políticos inestables y permanentes crisis económicas, tan diverso como nuestras geografías, acentos y costumbres. Como afirma Silvio de Gracia (s. f.), la historia del performance o arte



Figura 1. *Perra* 1. Regina Galindo, Guatemala, 2005.

de acción latinoamericano no se ha escrito aún, lo cual nos impide referirnos a un cuerpo de conocimiento ya organizado. Si bien Deborah Cullen (2005) hace un intento por crear un *corpus* para el caso de Guatemala, muchas de las acciones que construyen la tradición del performance en el país no fueron consideradas arte, no fueron documentadas y sólo se han quedado en la memoria de los pocos que las vieron o simplemente han dejado su olvido (Pérez-Ratton, 2005).

Por este hecho no vamos a entrar a debatir sobre el concepto de performance, porque nos llevaría a una discusión que está lejos de ser concluyente (Taylor [s.f.], *El Vicio...*, 2005); recuperaremos para nuestros fines la definición de Amelia Jones (1998), de aquel arte del cuerpo cuyas acciones intersubjetivas inician el descentramiento del sujeto moderno cartesiano.¹ Esta definición nos va a permitir un correlato con la explicación de Derrida sobre la estructura descentrada y las posibilidades de subversión desde los márgenes.² Hablamos

¹ Amelia Jones no utiliza el término "performance" sino el de "arte del cuerpo", el cual define así: "Body art is viewed here as a set of performative practices that, through such intersubjective engagement, instantiate the dislocation or decentering of the Cartesian subject of modernism". Mantendremos la concepción de performance como equivalente de arte del cuerpo, pues creemos que al equiparar arte del cuerpo con prácticas performáticas, las vuelve concepciones afines.

² Derrida (1972) explica la sociedad como una estructura en la que el hombre es el centro del

también de acciones que se caracterizan por llevarse a cabo en una coyuntura —política, cultural, social— específica con la que tienen estrecha relación y ante la presencia de un público invitado a tomar posición sobre lo observado, tentado así un alto grado de sorpresa e improvisación.

Sumando a las características señaladas, especialmente en Latinoamérica, el performance no sólo permite una inmediata respuesta a contextos políticos o coyunturas concretas, sino que es más democrático en la medida en que todo puede ser material, ocasión, espacio de su realización; por ser económico, más barato, como lo dicen Consuelo Pabón³ y Rosemberg Sandoval,⁴ por estar al alcance de todos. De este modo el performance favorece, al menos hipotéticamente, un acceso equitativo que disminuye las jerarquías de género (clase, raza) reproducidas en el arte: “[E]s interesante notar que el performance ha sido, en general, una expresión femenina en Centroamérica, por lo menos entre los años 1997 y 2002. Muchos de los artistas abordaron asuntos de género desde distintas perspectivas relacionadas con su particular contexto de vida, que varía mucho de Guatemala a Nicaragua a Costa Rica” (Pérez-Ratton, 2005: 294).

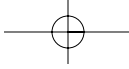
A su vez el hecho de que el performance tenga como primera herramienta el cuerpo, ahorra la larga discusión sobre lo femenino y lo masculino que se ha dado, por ejemplo, en la literatura o en las artes plásticas, cuyos ámbitos artísticos se consideraban descorporizados, andróginos, universales, hasta que las mujeres los poblaron de un cuerpo que pare, que sangra, que goza, que siente de una manera particular, o al menos de una forma con la que los hombres no se sentían identificados y que dejaba en claro su previa vivencia de una literatura exclusivamente masculina (Huamán, 2007).

Ello nos permite pasar directamente a los significados que se acoplan a esos cuerpos, las preocupaciones, las apuestas, que no dejan de tener relación con las

sistema. Ello le permite una situación privilegiada por la cual no se somete a las normas y leyes del sistema que él organiza; los otros, los marginales, son los que padecen el rigor de las leyes, la violencia de la otredad, la resignación de no tener palabra. A su vez, esos marginales, como las mujeres, sometidos a las normas patriarcales masculinas logocentristas (falologocéntricas), pueden ver las grietas del sistema y en ello poseen la posibilidad de la subversión. Una posibilidad que en principio Derrida le resta al hombre en situación de centro.

³ “El performance se mueve en muchos ámbitos; se puede mover desde un ámbito de galería o de museo. Desde los salones nacionales han aparecido performance muy importantes, como en la calle, como en las universidades. El performance está en la atmósfera, se puede dar en cualquier lugar; el problema no es tanto el lugar; el problema es ser capaz de transmutar ese lugar” (El Vicio Producciones; transcripción mía).

⁴ “La performance de alguna manera crea una inmediatez que me permitía ser eficaz y además muy barata; me salía mucho más barato hacer una performance que por ejemplo hacer un cuadro al óleo; la performance es un arte de riesgo y es un arte de riesgo porque uno está contra todo” (El Vicio Producciones; transcripción mía).



luchas de las mujeres y de los sujetos marginales por su vínculo con el marasmo social. En ese sentido discreparíamos con Jones en la medida en que ella considera que el cuerpo entra al performance desde su especificidad identitaria de raza, sexo, sexualidad: “[t]he term ‘body art’ thus emphasizes the implication of the body (or what I call the ‘body/self’, with all of its apparent racial, sexual, gender, class, and other apparent or unconscious identifications) in the work”. Nos parece que la identidad es una temática posible a poner en juego, pero también puede ser eludida, lo que no impide que una vez actualizada reciba las mismas críticas —desautorización, enojo, rechazo— que aquellas ampliamente vistas en la literatura y en todas las artes que han sido patrimonio masculino.⁵

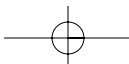
Desarrollo

Regina Galindo nació en Guatemala en 1974. Es escritora y poeta. Como señala Fusco (s. f.), llegó al performance en 1996, sin un entrenamiento formal, en el contexto de los acuerdos de paz que pondrían fin a 30 años de guerra. El performance que tuvo una gran repercusión y le ganó reconocimiento mundial la realizó en 2003, “¿Quién puede borrar las huellas?”, en él va caminando hacia el Congreso de Guatemala, dejando huellas de sangre, en memoria de las víctimas del conflicto armado y en rechazo a la candidatura presidencial del ex militar golpista y genocida Efraín Ríos Montt. Recibió el León de Oro en la ciudad de Venecia en 2005 por el video *Himenoplastia*. Tiene un libro de poesía, *Personal e intransmisible*, que ganó el premio único de poesía en Guatemala en 2000.

La pieza que analizaremos se titula *Perra* (2005); en ella la artista escribe la palabra “PERRA” con un cuchillo en su pierna izquierda como una denuncia de los sucesos cometidos contra mujeres en Guatemala, donde han aparecido cuerpos torturados y con inscripciones hechas con navaja. El performance que se realizó en Milán, Italia, en la Prometeo Gallery di Ida Pisani, consistía en la artista sentada sola en una habitación vacía, vestida toda de negro, con una pierna descubierta en la que con un afilado cuchillo escribía. Aunque en la acción no había ningún indicio que vinculara el hecho con el contexto de violencia vivido en el país, el uso de un vocablo bien conocido y peyorativo, dirigido exclusivamente a las mujeres, traía a colación diferentes vínculos con los cuerpos, con el prejuicio de la sexualidad desbordada y el tratamiento social —rechazo y deseo— de la misma.

A su vez, la pieza se complementa con textos que la autora publica en su blog *Hay que conocer a fondo este lugar de metamorfosis*. En la entrada

⁵ Como lo dice la propia Carolee Schneemann, una de las pioneras del performance y de la incorporación del cuerpo femenino en su práctica artística: “my work has to do with cutting through the idealized (mostly male) mythology of the ‘abstracted self’ or the ‘invented self’”.



fecha el 4 de diciembre de 2005 escribe: "Soy una perra/ una perra enferma// el mundo mordió mi corazón/ y me contagió su rabia". Y el 12 de diciembre del mismo año, añade:

soy una perra
que se busca incansablemente la cola
doy vueltas y vueltas
hasta sentir mareos
caigo desmayada y
muero ahogada en mis propios vómitos

resucito a los tres días
y no me veo a la derecha de ningún padre
de ningún hombre

El texto tienes tres imágenes poderosas en las que vale la pena detenerse. La primera es la de la perra buscándose la cola. Al decir la frase en femenino, cambia todo el sentido general que tiene decir que un perro se muerde la cola, es mucho más chocante, más agresivo y nos invita no sólo a pensar en el círculo vicioso, en la acentuación de un problema sin salida, sino a explorar las diferentes acepciones de la palabra "cola", los sentidos sexuales que dan un matiz un tanto obscuro a la imagen pues se puede aludir al autoplacer, la masturbación, la autocomplacencia, marcados por el vocablo "perra" que sexualiza (negativamente) todo lo que toca. Especialmente porque como producto de ese girar incesante y extenuante la perra muere, en sus vómitos, ahogada por su propio cuerpo, por sus fluidos; pero también por no hallar salida ni escapatoria fuera de sí, de la condición de ser mujer.

La segunda es la figura de la resurrección, la cual se da, como en Cristo, luego de tres días, es decir, es casi un hecho mágico, divino, la vuelta a la vida, una vuelta que además la llevará a un nuevo estado. Entramos así en la tercera imagen, la de no estar a la derecha de ningún padre u hombre, la llegada de la libertad, la independencia frente a una situación repetida (viciosa) de subyugación, dominación masculina que va de la tutela del padre a la del marido. Como una diosa, esta perra se redime de sus dolores, de sus sufrimientos, de sus problemas, de su abyección, de su propio cuerpo y resurge, nueva.

En ese sentido se emparenta ese poema con el que Galindo titula "Soy un lugar común" (Acevedo y Toledo, 1998):

Soy un lugar común
como el eco de las voces
el rostro de la luna.

Tengo dos tetas
—diminutas—
la nariz oblonga
la estatura del pueblo.

Miope
de lengua vultar [*sic*];
nalgas caídas,
piel naranja.
Me sitúo frente al espejo
y me masturbo.

Soy mujer
la más común
entre las comunes.

Ser la más común entre las comunes nos acerca a la concepción de la perra, de la mujer pública, la mujer que es todas las mujeres, cualquier mujer, que es justo la forma en que el pensamiento machista se acerca al cuerpo femenino. Sin embargo, en el poema, como antes con la resurrección, la mujer es sexualmente independiente, se masturba, se ve a sí misma y no encaja con los cánones de belleza, pero se desea, se gusta, se goza. Esa postura es igualmente redentora, como lo era la muerte y posterior retorno a la vida, desde otra posición, desde un punto distinto, diferente, un paradigma en el que la mujer es el centro de su vida. Como dice el lema feminista "No puedo ser la mujer de tu vida, porque soy la mujer de la mía".

Lavery y Bowskill (2011) han señalado cómo se enriquece la obra de Galindo con la interrelación entre blog, poesía y performance. Y en efecto, vemos aquí que los sentidos se disparan al conjugar el soporte tecnológico del blog, el ancestral poema escrito y efímero performance (ahora perpetuado también por la tecnología). Vista en conjunto, *Perra* sería una acción cuyo centro es la palabra, una palabra que se marca con sangre, como una metáfora demasiado realista, pues en efecto el rótulo ha significado la muerte, el dolor y el estigma para muchas mujeres. Es así que podemos hacer un equivalente entre escribir "perra" con sangre en la pierna y decir "soy una perra"; en ambas hay un alto grado de violencia, hay una marca, ambas nos increpan, nos duelen, incomodan.

En cuanto a las marcas en el cuerpo y la relación con la escritura, las referencias inmediatas de esta pieza serían Diamela Eltit y Raúl Zurita, integrantes de CADA en Chile (Richard, 1986), las heridas y quemaduras de Eltit en los brazos previos al recital y publicación de su novela *Lumpérica* (1983), que utilizaba como imágenes de portada; así como el poemario *Purgatorio*



Figura 2. Piel. *Hogar*. Karla Solano, Costa Rica, 2004.

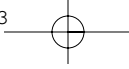
(1979) y *Anteparaiso* (1982) en el marco de los cuales Zurita se marcó con hierro al rojo vivo la mejilla y se echó ácido en los ojos. Pero también la pieza *Hogar*, de Karla Solano (Costa Rica, 2004), en la que se borda una casita soleada con hilo negro en la palma de la mano (Pérez-Ratton, 2007). Y más lejanamente la de Catherine Opie (1994), quien se escribió la palabra “pervertida” (*pervert*) en el pecho y se tomó una foto con la cara cubierta y agujas clavadas en ambos brazos (Cfr. Reilly, 2007; Bornay, 1995; Mayo, 2003).

La particularidad de la propuesta de Galindo sería que en *Perra* el público presencia el proceso de la herida, mientras que en los otros casos la marca se realiza en actos privados que luego se esgrimen como denuncia, manifiesto o imagen, de modo que en el performance de Galindo el público vive el proceso de la laceración en presencia y las reacciones a él son múltiples. Nos parece que Galindo justamente apela a la reacción, a la sensación, mientras que en los demás ejemplos se busca la idea, la imagen, el símbolo.

Quizá la razón de que Galindo busque apelar al efecto, al sentimiento, a la complicidad del dolor y la herida se deba a la larga historia de sufrimiento vivida por las mujeres en Guatemala. La violencia ejercida hacia la mujer en Guatemala no es un tema menor; según estadísticas de 2009, es el tercer país a nivel latinoamericano con mayor número de muertes de mujeres. En el periodo de 2000 a 2007 murieron 3 107 mujeres por causas violentas,⁶ para otras fuentes serían 5 300.⁷ Dadas las alarmantes cifras, en 2008 se aprobó la Ley contra el Femicidio. Ese mismo año se registraron 722 muertes violentas, de las cuales 75% se tipificaron como feminicidios. Como es sabido, la mayoría de estos crímenes quedan impunes.

⁶ www.radiofeminista.net/mayo09/notas/ob_guate_cifras.htm; consultado el 12 diciembre de 2011.

⁷ www.americaeconomia.com/politica-sociedad/sociedad/violencia-hacia-la-mujer-en-latinoamericana-adquiere-caracteristicas-de-pan; consultado el 12 de diciembre de 2011.

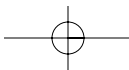
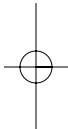
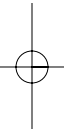


En un contexto así no resulta sorprendente que el tema de la violencia no le sea ajeno a la obra de Galindo, y sea a ese contexto inmediato que responden muchas de sus acciones. Podemos citar piezas como *El dolor en un pañuelo* (Guatemala, 1999), su debut artístico, en el que la autora desnuda y amarrada a una cama que se coloca en posición vertical proyecta sobre su cuerpo noticias de violaciones y abusos cometidos en el país. En *No perdemos nada con nacer* (Guatemala, 2000; México, 2000) se le encuentra metida en una bolsa de plástico transparente, completamente desnuda y dopada, como un despojo, arrojada en el basurero municipal. En *Himenoplastia* (Guatemala, 2004) la artista se somete a la reconstrucción del himen, el procedimiento supuestamente seguro la manda de urgencia al hospital. En *(279) Golpes* (Venecia, 2005), está encerrada en un cubículo sin que nadie pueda verla, se da un golpe por cada una de las mujeres asesinadas en ese año (del 1 de enero al 9 de junio), amplificando el sonido para que se escuche en los exteriores.

Perra se relaciona directamente con *Golpes* en la medida en que se realiza un flagelo directo al cuerpo. En *No perdemos nada con nacer* se pone en evidencia la violencia simbólica y física de tratar a la mujer como desecho, refiriendo a la larga lista de feminicidios que no sólo conllevan una deplorable muerte con violencia, tortura y violación, sino la posterior flagelación del cuerpo —ya inerte—, descuartización o maltrato, que implica una reiterada humillación y genera un impacto profundo en el colectivo, en la familia y en las otras mujeres, que al ver el trato que otras mujeres reciben y la impunidad de la que goza el crimen, se viven a su vez insignificantes.

En *Himenoplastia*, de manera radical y extrema, se profundiza en la violencia simbólica, en la ideológica que la rodea, la demanda de virginidad para las mujeres, que niega cualquier deseo, cualquier vivencia del sexo gozosa que no se haga con fines reproductivos o a voluntad del otro, en el marco de la oficialidad, el matrimonio, la ley paterna. En este caso la reconstrucción del himen es un procedimiento que las mismas mujeres se autoimponen por una apariencia, por ahorrarse la vergüenza o el pleito, y que las lleva muchas veces a la muerte, por las condiciones antihigiénicas y poco profesionales en que se realiza, como es el caso también de los abortos clandestinos. Lo que las condena es su sexualidad, supuestamente desbordada, la decisión sobre su propio cuerpo y su placer, el mismo placer que la sociedad por otro lado alimenta y anhela con la hipercosificación del cuerpo desnudo, la pornografía y la prostitución.

En *Un espejo para la pequeña muerte* (Costa Rica, 2006) permanece desnuda y embarazada, atada de pies y manos sobre un charco de sus orines en un hotel de mala muerte. En *Isla* (República Dominicana, 2006) per-



manece inmóvil en un arrecife sobre sus propios orines, poniéndose en la posición de la despojada, abandonada. En *Mientras, ellos siguen libres* (Guatemala, 2007), con ocho meses de embarazo, permanece atada con cordones umbilicales reales a una cama catre de la misma forma en que las mujeres indígenas embarazadas eran colocadas para ser posteriormente violadas, durante el conflicto armado en Guatemala, producto de lo cual la mayoría de las veces se interrumpía su embarazo. Estas piezas giran sobre la idea del despojo, al elegir ubicarse en un hotel y en una isla; pero directamente ponen sobre el tapete la violación sexual primero como posibilidad latente, luego como tortura y como arma de guerra. En el título de la pieza, Galindo además denuncia la impunidad que pesa sobre los perpetradores de estos crímenes.

En *Extensión* (Costa Rica, 2008), los cabellos de cuatro mujeres, cuyos cuerpos nunca fueron reclamados, son utilizados para fabricar extensiones que la autora y otras mujeres voluntarias se colocan en el cabello, para extender simbólicamente la vida de las anónimas y redimir en alguna medida su ausencia. En *Caparazón* (Nápoles, 2010), su cuerpo desnudo permanece dentro de un domo blindado, un grupo de individuos armados lo golpea hasta destrozar sus propias armas. En este caso se trabaja el tema de la vulnerabilidad; como señala Cazali, Galindo “reflexiona sobre la indefensión como estado permanente de una sociedad como la guatemalteca” (Cazali, 2010: 26).

También ha tratado la violencia simbólica en *Recorte por la línea* (Caracas, 2005), en la que uno de los más renombrados cirujanos plásticos de Venezuela, Billi Spence, señala los cambios que debería hacerse para tener el cuerpo perfecto. En *Yesoterapia* (República Dominicana, 2006) está enyesada completamente durante cinco días consecutivos en los que una enfermera la cuida. Como se sabe, la yesoterapia es una forma común que utilizan las mujeres para bajar de peso, respondiendo a los mandatos sociales sobre el cuerpo ideal y el rechazo de lo que se considera gordura, que muchas veces va en contra de la salud.

Como vemos en las piezas mencionadas, la violencia ha sido ampliamente explorada por Galindo. Se ha abordado la violencia en casi todas sus formas, lo cual resulta más chocante por la constitución de la artista, la que se describe así: “Tengo dos tetas /—diminutas— /la nariz oblonga /la estatura del pueblo” (Acevedo y Toledo, 1998), como una mujer pequeña, delgada, que proyecta fragilidad y no parece le sea posible resistir a tantos golpes.

Sin embargo, el cuerpo de esta mujer abandona su vulnerabilidad para hacerse fuerte en manos de la arista, hacerse decidido, valeroso, engrandecerse:

Posee una manera férrea y resuelta de siempre referirse a los subalternos de la sociedad, las mujeres en particular. En realidad, se trata de cualquier "otro" que ha sido sometido a la violencia. Sus performances están directamente relacionados con la brutal sociedad patriarcal en que vive y ponen a prueba la resistencia del público. Galindo se ha colocado en el lugar de las víctimas, infligiendo sobre su pequeño cuerpo el mismo tipo de violencia que denuncia (Pérez-Ratton, 2005: 295).

Queda claro que Galindo pone en juego la necesidad de ponerse en el lugar del otro, de vivir en carne propia la situación o una situación lo más cercana posible, nunca la misma, pero sin duda con un gran acercamiento al dolor, al sufrimiento, al hecho en sí. Podemos concluir en principio que el tema de la denuncia de la violencia y de la forma particular en que el cuerpo de la mujer es sometido es una de las grandes preocupaciones de su obra. A su vez siempre es el cuerpo el soporte principal, el protagonista de sus piezas, por tanto un cuerpo que escribe, que inscribe, que crea significados.

En un ámbito de violencia siempre queda flotando la gran pregunta: ¿cómo transmitir, hablar, nombrar la violencia sin crear más violencia? En este caso las acciones de Galindo ponen sobre el tapete hechos que ocurren diariamente en espacios lejanos, cerrados o ajenos, para hacernos presenciar, ser partícipes, testigos de los hechos. Nos hace ver lo que ocurre a nuestro alrededor. De un modo nos involucra como cómplices de la violencia en la medida en que somos (más) conscientes de qué está ocurriendo en el mundo. Nos invita a interrogarnos sobre nuestra indiferencia o compromiso, a tomar una posición.

Pero faltaría saber, hubiera sido interesante saber, la reacción del auditorio. Sólo al ver las imágenes de su pierna sangrante dan escalofríos y surgen las interrogantes: ¿habrá gemido?, ¿se habrá quejado?, ¿habrá llorado? Estos datos no han sido registrados en los documentos ni en la propia documentación de la autora. Aunque nosotros, los que nos acercamos a su pieza a través de las imágenes, somos también espectadores, no poseemos la experiencia real del hecho, sólo podemos ponernos en situación de vivirla, como la misma Galindo hace, en situación de mujer vulnerable, en situación de ver a una mujer lacerándose. Pero quizás eso también sea una fortaleza del performance porque nos invita a seguir preguntándonos sobre el acto, sobre el hecho, sobre la realidad.

No sólo Galindo ha denunciado la violencia hacia la mujer en Guatemala; también María Adela Díaz, Sandra Monterroso y Jessica Lagunas han abordado la violencia, la sexualidad, la subalternidad y el feminismo de manera



Figura 3. *Perra 2*. Regina Galindo, Guatemala, 2005.

particular. Curiosamente muchas de ellas también son poetas (Pérez-Ratton, 2005). Cobra por ello mucho mayor sentido hacer un análisis de los textos que acompañan o complementan la labor performática de Galindo para extender los universos de sentido presentes en su obra, en una propuesta que sale del cuerpo (de mujer), es el cuerpo (protagonista) y vuelve al cuerpo (significados).

Cuando escribe “perra” en su pierna, la artista está haciendo visible una inscripción que las mujeres, desde una construcción machista y discriminatoria, tienen ya colocada en la frente, la típica concepción de que la mujer es sólo un cuerpo, un cuerpo de placer masculino que puede ser tomado, usado, abusado, sin pena ni gloria.

Sin embargo, el que sea ella la que empuña el cuchillo, la que clava sin duda sobre su piel, es un hecho de valentía, de estoicismo que introduce nuevos significados, pues contradice la inscripción con la acción, la idea disminuida de la perra con la actitud valiente de soportar la navaja. No sólo es el autoflagelo, sino también la autodenominación la que imprime rasgos positivos en la mujer y simbólicamente los proyecta a la sociedad, en un contexto en que el sacrificio por el otro es también una demanda cultural hacia la mujer ideal.

Salvando las distancias, el hecho podría compararse con la Marcha de las putas, que surgió a raíz de una tristemente célebre frase, pero que traduce el pensamiento generalizado de la sociedad “deben evitar vestirse como putas para no sufrir violencia sexual”, dicha por un indigno representante del orden en Canadá (Huamán, 2011). Es así que, como respuesta, salieron las mujeres a gritar que todas eran putas, porque en realidad se trata de un

término que hace mucho perdió su sentido literal para extenderse a cualquier mujer que no siga los patrones sociales establecidos y no sólo en el ámbito de la sexualidad, sino también de la ciencia, de la política, del arte, del cortejo. Es así que esta marcha sirvió para hacer evidente la contradicción y para reivindicar que las mujeres no son putas, son libres, son inteligentes, son multiorgásmicas y que nada de eso justifica la violencia; como decía uno de los lemas, la premisa es "no veas putas donde hay mujeres libres". Y ese es el sentido último de la inscripción de Galindo: una reafirmación de su libertad.

A su vez, sus apuestas en torno a la violencia pueden verse como una forma de vivir el trauma, porque no sólo recupera la memoria de los asesinatos y violaciones, sino que también vuelve a escenificar estos hechos. El trauma, como menciona Taylor, "deviene en algo transmisible, algo soportable y políticamente eficaz a través del performance" (s. f. a: 6). De ese modo es una "oportunidad de conectarse con el dolor colectivo exento de culpas" (Cazali, 2010: 27).

En su blog retoma el tema en un texto publicado el 22 de febrero de 2006 titulado *Perra*, en el que otorga a la mujer el gozo libre de culpa, el gozo que se daría desde el cielo, sin los rasgos de dolor y violencia que el cuerpo experimenta, aunque la idea de gozo en una violación es altamente cuestionable y repulsiva: "Sentía cómo la vista se le nublaba en medio de un gemido que le salía desde el fondo de las entrañas. Era un orgasmo, del que tantas y tantas veces había oído hablar. El que tantas y tantas veces había buscado de diferentes formas" (Galindo, *Perra*, 2005). En un tono irónico también presenta la frigidez como otra de las grandes contradicciones sociales, porque muchas de esas mujeres a las que llaman perras o putas, jamás han llegado a sentir placer precisamente, porque en el cuerpo es que se condensan todas las armas del poder y el rechazo colectivo es vivido de una forma interior, inconsciente, mucho más poderosa que cualquier ley, que impide la plenitud, la identidad, la conciencia del propio ser.

De ahí que la mujer representada habría buscado ese placer masturbándose, en el sexo con sus primos y con su novio, pero no lo había logrado. Esa mujer, que luego la autora nos describe:

La bolsa de nylon que le cubría el rostro, ahora con una extraña sonrisa, se le terminó de pegar a la piel, la fuerza que la sostenía en cuatro patas, dejó de correrle por los músculos. Ya no sentía nada, ni ardor en la pierna navajeada, ni dolor en la mano sin dedos, ni miedo, ni odio, ni impotencia, sólo una corriente de paz y ganas de no abrir los ojos nunca más (*idem*).

Como señalan Lavery y Bowskill (2011): "grotesque elements become threatening as they are associated with the abuse of the female body". Y es eso lo que resulta chocante, el contrapunto entre las voces de los militares violadores que la ultrajan ya muerta y la voz de la muerta, sintiendo por primera vez el clímax. Es grotesco mezclar, sobre todo en un texto poético que permite una mayor cercanía con el lector, la figura de la mujer asesinada, torturada, violada multitudinariamente, descuartizada, en el contexto de la guerra interna en Guatemala,⁸ con la idea de placer.

Al final, la mujer fue colocada en una caja de cartón como único ataúd: "La caja fue depositada de madrugada en una calle de la zona 3. Las orejas se las guardaron ellos de recuerdo. El resto del cuerpo, el tórax, la cabeza, los brazos, la otra pierna, fueron cortados luego, metidos como fuera en bolsas negras Kanguro y depositados sin orden en diferentes puntos de la ciudad" (Galindo, *Perra*, 2005). Pero el último pensamiento de la mujer fue: "Este tiene que ser un orgasmo [...], del que tanto me habían hablado, el que tanto había esperado" (Galindo, *Perra*, 2006).

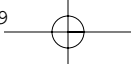
Aunque grotesco al principio, si lo analizamos con detenimiento, el texto plantea una resignificación, una nueva redención para la mujer, pues en el sueño eterno que es la muerte, ella extenderá el orgasmo, lo hará infinito, lo proyectará en el tiempo y en el espacio, llenará las constelaciones y el universo con su placer. De este modo, lo que se cree un castigo, terminará siendo un premio, aquello que se vive como injusticia traerá consigo una justicia cósmica.⁹ Por cada mujer asesinada se creará un nuevo universo forjado no con polvo de estrellas sino con la fuerza, el goce, el clímax femenino. Y no se me ocurre una imagen más poderosa ni más irritante para la estrecha y obtusa mente machista, ni una mejor forma de contradecir esa negación, ese rechazo a la sexualidad de la mujer que hacerlo origen del universo. Transformar la perra en diosa, su insignificancia en posteridad, su cuerpo en esencia, su desaparición en energía creadora, su discriminación en gloria.

Es así que *Perra* termina siendo un performance que surge de una palabra, labrada en la piel, en el cuerpo, como un estigma, pero que la trasciende al dotarla de un discurso de libertad y autonomía a través del placer en la poesía, a través de la voluntad, el pulso, la decisión, la autodefinition.

Aunque para Pérez-Ratton (2005: 295) "es imposible disociar el contexto social y político centroamericano de los desarrollos en el arte de acción", Regina

⁸ La poesía de Galindo tiene un registro muy similar al de Rocío Silva Santisteban, que ha poetizado (2007), pero también analizado (2008), la situación de violencia vivida en Perú (1980-2000).

⁹ Se trata de una imagen que acercaría a Galindo con la propuesta de José María Arguedas en "El sueño del Pongo", en la que Dios cubre al terrateniente explotador de miel y al sirviente de mierda, y los condena a lamerse uno al otro toda la eternidad.



Galindo seguirá afirmando que ella no se ve como una activista política, sino como una artista: "Esta idealización del artista que arriesga su vida es falsa, ¿por qué?, porque yo no soy una activista, siempre lo repito. Ser una activista en Guatemala es otra cosa; ¿cuántas activistas asesinan? Son campos completamente distantes" (Taylor, s. f. b; traducción mía).

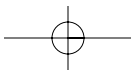
Ella no se considera más en riesgo que otras personas, sino tanto o más que cualquier ciudadano que transita por la calle:

Porque se tiene esta idea, como un poco romántica como yo todavía la veo, utópica, de que un artista arriesga la vida en este país; eso no es así en Guatemala; cualquier guatemalteco está en riesgo aquí por violencia cotidiana. Si te subes a un bus estás en muy alto riesgo, pero no por ser artistas, no por decir lo que quieras. En Guatemala existe una libertad absoluta. Voz abierta tienes; ahora que tu voz ejerza alguna influencia, que llegue a ser un problema para el Estado, en toda su complejión, tanto el Estado como el Ejército; tú no significas ningún riesgo para el Estado; por lo tanto, al Estado le importa un carajo lo que tú hagas (Taylor, s. f. b; traducción mía).

En ese sentido nos parece interesante revisar brevemente la pieza desarrollada por la artista que intenta demostrar la separación de esas dos esferas. Nos referimos a *Infiltrado* (Guatemala, 2008) en la que contrata a un especialista en inteligencia para que acuda a la muestra de arte Horror Vacui y entregue un reporte completo del evento y de todos los integrantes. Es así como Galindo describe el resultado de esta acción:

Él no me dijo lo que iba a hacer; cuando me entrega, es un folder de este tamaño, donde me averiguó todo de los 20 participantes, dónde viven, quiénes son sus papás, qué marca es su carro, su cuenta bancaria, qué deuda tienen, a qué hora salen, a qué hora entran. Me quedo yo con la boca abierta de toda la información que me dio que yo no se la había pedido, y luego me da un reporte con sus opiniones. Y en el reporte decía: este es un grupo de artistas jóvenes que se llaman a sí mismos de denuncia, pero este grupo de artistas jóvenes no están denunciando nada, están trabajando sobre hechos muy conocidos en el país y no representan absolutamente ningún riesgo para el Estado (Taylor, s. f. b; traducción mía).

Esta pieza me parece una de las más brillantes de Galindo, muy acorde con su concepción del artista, pues literalmente demuestra que un artista no va a cambiar el mundo, ni es una amenaza al *statu quo* político o social de ningún país. Sin embargo, hay efectos del arte que ni el más capo de los



miembros del servicio de inteligencia puede descubrir porque son como las pequeñas olas de aire que erosionan la piedra, poco a poco y silenciosamente. Y creo que en ese sentido el trabajo continuo y permanente de Galindo presenta puntos de vista que calan en corazones, aunque no lo veamos, aunque no lo veremos.

Galindo dice que si uno quiere cambiar el mundo no debe ser artista, que ha equivocado su vocación, que colocar ese peso sobre la obra lo único que haría es aplastarla; "si uno se pone en los hombros la responsabilidad de querer solucionar algo, el peso te va a hundir en la tierra y te va a hundir en la tierra porque quizá no escogimos el camino apropiado; si nuestro altruismo es en verdad querer modificar el mundo, cambiar algo en la sociedad, no debimos ser artistas" (*idem*; traducción mía). Lo que ella quiere es hacer piezas, y en eso no cree que empeorará el mundo; quizá sembrará al menos una duda: "uno es como un puente; aunque no puedas modificar, puedes llamar al diálogo, llamar a la reflexión; puedes despertar una conversación a la hora de la cena en una familia, y obviamente tu objetivo es tu pieza" (*idem*; traducción mía).

Esta declaración nos increpa porque nos parece que las piezas de Galindo son políticas en todo sentido, en la medida que ponen en entredicho las relaciones de poder, que las cuestionan, que hacen evidentes las bisagras que estructuran la sociedad. Porque descentran, increpan al sujeto cartesiano y le hacen ver su color de piel, su origen, su sexo, sus privilegios. Dejan en claro que ser mujer no es un don, que la violencia es el día a día, el noche a noche de todas estas mujeres, de cualquier mujer, llamadas el lugar común, pero que aun desde esa posición (o por ella) les es dable la crítica.

No es necesario haber vivido en carne propia la violencia para rechazarla y trabajar en contra de ella. Pero es desde su cuerpo que Galindo logra subvertirla, al inscribirse con su propia mano la palabra "perra", al lanzarse desnuda a un basurero. Ha llegado ahí a través de su posición en el mundo, la que está marcada por su cuerpo, el que está a su vez marcado por la dominación. Y es a través de él que establece ese puente con el dolor del otro, otro afín, semejante.

Consideraciones finales

En la presentación de sus "experiencias", justamente juega con colocarse en todos esos horizontes posibles de vida que son cotidianos en Guatemala y en muchas otras partes del mundo; dice: "sin las escenas de violencia que presencié como niña, quizá hubiera sido diferente [...], sin la maravillosa imagen de una niña dentro de mí, en contraste con la sola



Figura 4. *Perra 3*. Regina Galindo, Guatemala, 2005.

idea de 15 soldados violándome cuando yo tenía siete meses de embarazo", habría sido otra. De ese modo, se nutre del dolor, de la rabia, de la indignación para crear; "lo que hago es transformar mis propias experiencias, las experiencias de los otros en imágenes nuevas" (Galindo [s.f.], "Experiencias").

Ahora podemos preguntarnos ¿qué transformó, qué propuso *Perra*? Y quizá este performance nos lleva a la misma pregunta que presenta Blocker para la instalación de *Judy Chicago Menstruation Bathroom* (1972): ¿es muy difícil de entender o es muy obvio? Y la respuesta es, ambas, es muy difícil de entender, difícilísimo, y es también tan obvio que a la mujer se le violenta, se le considera perra, no se le da valor, al punto que en ello se nos va la vida. Por eso la principal acción que conlleva es la de hacer visible lo invisible y reseñantizar lo nombrado.

Creo que la pieza ha otorgado otros sentidos positivos y poderosos, ha creado verdaderamente otra imagen, la de la mujer que desafía al dominante, y ella misma se inscribe y ella misma se lacera porque no le tiene miedo al dolor, no más que a la propia pérdida de su libertad. Y a través de su palabra, en el juego del lenguaje, ha logrado trascender el cuerpo doliente, superar la muerte y resucitar una mujer mágica, poderosa, gozosa, imperturbable.

Ello lo logra Galindo por usar ese resquicio de opresión, ser mujer, para construirse desde otros parámetros, desde su cuerpo explícito:

Unfolding the body as if pulling back velvet curtains to expose a stage, the performance artists [...] peel back layers of signification that surround their bodies like ghosts at a grave. Peeling at signification, bringing ghosts to visibility, they are interested to expose not an ordinary, true, or redemptive body, but the sedimented layers of signification themselves (Schneider, 1997).

En resumen, Galindo ha tratado de dismantlar las estructuras que producen la violencia, especialmente las dirigidas hacia la mujer, en cuyo proceso hace palpable el modelo masculino y machista desde el cual se ve, se lee, se entiende a la mujer, aquel por el cual se produce una esquizofrénica estructura social que demanda una hipersexualidad femenina, al tiempo que la rechaza, la violenta, la cosifica, la deshumaniza.

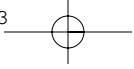
Perra es un performance que se complementa con textos poéticos, lo cual no quiere decir que la acción por sí misma no se explique; por el contrario, esta interdisciplinariedad permite otras rutas de acceso al tema y crea así una constelación de sentidos que resignifican de muchos modos el cuerpo, la palabra y la sexualidad femenina. El performance en sí mismo, como la palabra escrita, se vuelve una forma de superar el trauma de la violencia, vivido de manera dramática en el contexto guatemalteco. Es también una forma colectiva de redención, de interrogarse, de increpar la realidad. De modo que en la reescenificación, no sólo se supera el trauma sino que se hace un acto artístico que propone estéticamente un gesto político que da la vuelta a los significados peyorativos y de opresión, enalteciéndolos. Quedémonos con la imagen de un universo forjado de la energía orgásmica femenina, en el que todo lo que duele será fuente de placer, todo lo que sufre será pleno, las mujeres dejarán de ser perras y serán diosas.

En sus propuestas, Galindo va llevando muchas veces a los extremos de lo abyecto, de lo grotesco, y quizá por ello, más allá de gusto y colores, lo que produce es la escalofriante experiencia de mirar a los ojos a la muerte, experiencia de la cual nadie puede salir incólume y a la que ella termina sacándole la lengua y nos escribe con su arte, en el cuerpo, en la mente, en la realidad.

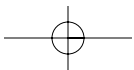
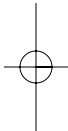
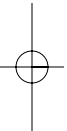
Bibliografía

Acevedo, Anabella y Aída Toledo (1998), *Para conjurar el sueño. Poetas guatemaltecas del siglo XX*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Departamento de Asuntos Culturales.

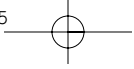
Bornay, Erika (1995), *Las hijas de Lilith*, Madrid, Cátedra.



- Cazali, Rosina (2010), "La movilidad como promesa de libertad", en Regina José Galindo, *Móvil*, México, MUAC, pp. 21-33.
- Cullen, Deborah (2005), "A Chronology of Actions by Artists of the Americas, 1960-2000", en Deborah Cullen (ed.), *Arte = Vida. Actions by Artists of the Americas 1960-2000*, Nueva York, El Museo del Barrio.
- Derrida, Jacques (1972), "Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas", en Richard Macksey y Eugenio Donato (eds.), *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*, Barcelona, Barral Editores, pp. 269-293.
- Gracia, Silvio de (s. f.), *Arte de acción en Latinoamérica: cuerpo político y estrategias de resistencia*, Performancelogía. Todo sobre arte de performance y performancistas; disponible en <http://performancelogia.blogspot.com/2007/10/arte-accin-en-latinoamrica-cuerpo.html>; consultado el 4 de diciembre de 2011.
- El Vicio Producciones (2005), *Lo que puede un cuerpo: performance*, Performancelogía. Todo sobre arte de performance y performancistas, Colombia; disponible en <http://performancelogia.blogspot.com/2007/06/performance-en-colombia.html>; consultado el 12 de septiembre de 2011.
- Fusco, Coco (s. f.), "Regina José Galindo", en *E-misférica 6.2. Culture + Rights + Institutions*, revista electrónica disponible en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/galindo-fusco>; consultado el 2 de noviembre de 2011.
- Galindo, Regina José (s. f.), "Domingo, 4 diciembre, 2005", en *Hay que conocer a fondo este lugar de metamorfosis*, disponible en <http://www.reginajose.blogspot.com/>; consultado el 2 de julio de 2012.
- (s. f.), "Lunes, 12 diciembre, 2005", en *Hay que conocer a fondo este lugar de metamorfosis*, disponible en <http://www.reginajose.blogspot.com/>; consultado el 2 de julio de 2012.
- (s. f.), "Jueves, febrero 23 2006", en *Hay que conocer a fondo este lugar de metamorfosis*, disponible en <http://www.reginajose.blogspot.com/>; consultado el 2 de julio de 2012.
- (s. f.), "Perra", en *Hay que conocer a fondo este lugar de metamorfosis*, disponible en <http://www.reginajose.blogspot.com/>; consultado el 2 de julio de 2012.
- (2010), *Móvil*, México, MUAC.
- (s. f.), *Regina José Galindo*, disponible en <http://www.reginajosegalindo.com/>; consultado el 9 de diciembre de 2011.

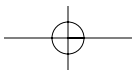
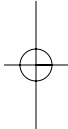
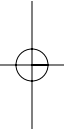


- (s. f.), *Hay que conocer a fondo este lugar de metamorfosis*, disponible en <http://www.reginajose.blogspot.com/>; consultado el 9 de diciembre de 2011.
 - (s. f.), "Experiences", *E-misférica 6.2. Culture + Rights + Institutions*, revista electrónica disponible en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/galindo-intro>; consultado el 29 de octubre de 2011.
 - (2005), *Perra*, Milán, Prometeo Gallery di Ida Pisani (performance de resistencia).
- Huamán Andía, Bethsabé (2007), "Las transgresoras. Poetas de la generación del ochenta", en Maruja Barrig (ed.), *Fronteras interiores. Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres*, Lima, IEP.
- (7 de julio 2011), "La marcha de las putas", en *Alerta Perú*, periódico electrónico disponible en <http://www.alertaperu.pe/publicar/articulos/1902-la-marcha-de-las-putas.html>; consultado el 15 de diciembre de 2011.
- Jones, Amelia (1998), *Body Art/Performing the Subject*, Mineápolis, University of Minnesota.
- Lavery, Jane y Sarah Bowskill (2011), "The Representation of the Female Body in the Multimedia Works of Regina José Galindo", en *Latin American Research*.
- Mayayo, Patricia (2003), *Historias de mujeres, historias del arte*, Madrid, Cátedra.
- Pérez-Ratton, Virginia (2005), "Performance y arte en Centroamérica, 1960-2000: una opción política y estética", en Deborah Cullen, *Arte ≠ Vida. Actions by Artists of the Americas 1960-2000*, Nueva York, El Museo del Barrio, pp. 292-296.
- (2007), "Central American Women Artists in a Global Age", en Maura Reilly y Linda Nochlin (eds.), *Global Feminisms. New Directions in Contemporary Art*, Nueva York, Brooklyn Museum, pp. 122-143.
- Reilly, Maura (2007), "Introduction: Toward Transnational Feminisms", en Maura Reilly y Linda Nochlin (eds.), *Global Feminisms. New Directions in Contemporary Art*, Nueva York, Brooklyn Museum, pp. 15-45.
- Richard, Nelly (1986), *Margins and Institutions. "Art in Chile Since 1973"*, Melbourne, Art & Text.
- Schneider, Rebecca (1997), *The Explicit Body in Performance*, Nueva York, Routledge.
- Silva Santisteban, Rocío (2007), *Las hijas del terror*, Lima, Copé-Petroperú.
- (2008), *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.



Taylor, Diane (s. f. a), *El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política*, Performancelogía. Todo sobre arte de performance y performancistas; disponible en <http://performancelogia.blogspot.com/2007/04/performance-art-la-revancha-del-cuerpo.html>; consultado el 11 de diciembre de 2011.

— (s. f. b), "Interview with Regina José Galindo", *Hemispheric Institute E-misférica*, disponible en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/galindo-interview>; consultado el 18 de noviembre de 2011.



Educando a Adán: punto de vista de educadores y educadoras sexuales de Mérida, Yucatán, sobre el impacto que los procesos de educación sexual formal tienen en la salud sexual masculina

Claudia Salinas Boldo
Universidad Latinoamericana

Resumen

El presente estudio, de carácter cualitativo, se realizó con el objetivo de analizar la descripción y evaluación que hacen educadoras y educadores sexuales de Mérida, Yucatán, acerca del papel que los procesos educativos tienen en la construcción y deconstrucción de representaciones en torno a la salud sexual masculina. La técnica empleada fue la de la entrevista a profundidad. Se entrevistó a ocho educadores sexuales, cuatro hombres y cuatro mujeres, los cuales se desarrollan profesionalmente en instituciones públicas y privadas, en organizaciones no gubernamentales, consultorías y consultorios particulares. Las entrevistas giraron en torno a los siguientes temas principales: su experiencia como receptores de educación sexual formal, la descripción de su labor como educadores sexuales, la manera en que estos procesos educativos impactan en la salud sexual masculina y la proyección que la educación sexual tiene a futuro.

Palabras clave: educación sexual, salud sexual, sexualidad masculina, masculinidad.

Abstract

This qualitative study was conducted to analyze the description and assessments carried out by male and female sexual educators in Mérida, Yucatán concerning the role of formal educational processes in the construction and deconstruction of representations surrounding male sexual health. The technique used was in-depth interview. Eight sex educators—four men and four women—with jobs in public and private institutions, NGOs, and private offices were interviewed. The interviews focused on the following topics: their experience as recipients of formal sex education, the description of their work as sex educators, the way in which these educational processes impact male sexual health, and the challenges that sex education faces in the future.

Keywords: sexual education, sexual health, male sexuality, masculinity.

Salud sexual masculina

La Organización Mundial de la Salud (OMS) define la salud sexual como la integración de los aspectos biológicos, psicológicos y sociales del ser humano sexual en formas que sean funcionales y que favorezcan el desarrollo de la personalidad, la comunicación y el amor. Y para conseguir esta salud sexual, Álvarez-Gayou (1986) nos dice que la posibilidad de disfrutar de una actividad sexual reproductiva equilibrando una ética social y personal; un ejercicio de la sexualidad sin temores, culpas ni mitos; sin factores psicológicos y sociales que interfieran con las relaciones sexuales; y el desarrollo de una actividad sexual libre de trastornos orgánicos, enfermedades o alteraciones que la entorpezcan.

De acuerdo con López (2005), la experiencia sexual humana va mucho más allá de la reproducción, ya que cuenta con una dimensión intencional, es decir, somos la única especie que busca el contacto sexual aun cuando la reproducción no es posible o que nos negamos a ese contacto aun cuando nuestros cuerpos están en perfectas condiciones para llevarlo a cabo. Los seres humanos podemos decidir cuándo, cómo y con quien nos relacionamos sexualmente. Esto hace que nuestras experiencias sexuales sean susceptibles de vivirse como consecuencia de elecciones libres y responsables, que nos ayuden a construir experiencias eróticas enfocadas a satisfacer necesidades que trasciendan la de la reproducción, e incluso la del placer erótico. Con esto nos referimos a las necesidades sociales, ya que hoy en día no es posible hablar de identidad social sin tocar el tema de la sexualidad (Lamas, 2002).

Estas necesidades psicológicas, a las cuales hace referencia el autor, están presentes en todos los individuos y son: contar con una actitud de aceptación hacia los cambios fisiológicos que se presentan en cada etapa de la vida; adquirir una identidad sexual armónica que contemple el desarrollo de roles de género equitativos; la especificación, reconocimiento, aceptación y satisfacción de las necesidades sexuales y los afectos que de ella se desprenden; la construcción del conocimiento en torno al tema de la sexualidad; el tener espacios de aceptación social en el cual puedan expresarse las diversas manifestaciones e inquietudes sexuales propias de la edad, y acceder a mecanismos adecuados que permitan prevenir riesgos y consecuencias indeseadas (López, 2005)

La salud sexual en su dimensión social, de acuerdo con Álvarez-Gayou (1986), involucra la ética individual, ya que para poder tener una salud sexual completa es necesario evitar las prácticas que lesionen en su integridad física, psicológica o social a otras personas, o que se aprovechen de su desconocimiento y/o inconsciencia.

Igualmente, nos dice que la salud sexual se ve afectada por el papel sexual, el cual se compone de todas las expectativas de conducta y actitudes

que se esperan de los individuos de acuerdo con el sexo al cual pertenecen (*idem*).

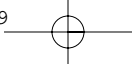
En el caso de los hombres, y de acuerdo con lo que comenta Castañeda (2002), ese papel sexual incluye expectativas de fortaleza, poder y liderazgo. Y esto se expresa en la vivencia de su sexualidad, pues se espera que ellos sepan todo al respecto, que nunca presenten dificultades, dudas o desconocimiento en el área de la sexualidad, pues esto se podría considerar como indicador de una virilidad deficiente. La búsqueda de información o de ayuda es poco frecuente entre los hombres, porque esto implicaría aceptar que algo les afecta, que su sexualidad no es todo lo perfecta que se supone debe ser, y que hay situaciones o inquietudes que no pueden resolver solos, lo cual iría en contra del ideal masculino introyectado a través de una educación sexual deficiente (*idem*).

Este tipo de actitudes y creencias que se introyectan a través de la educación sexual recibida en la casa, la escuela, la iglesia, la calle y los medios de comunicación van ocasionando, según la autora, que los hombres no se interesen por tomar precauciones que les permitan preservar su salud, que eviten involucrarse en la planificación familiar, que padezcan en silencio de disfunciones sexuales, que se abstengan de expresar abiertamente sus dudas e inquietudes acerca de la sexualidad, que nieguen deseos o preferencias que vayan en contra del estereotipo masculino —tal como podría ser el caso de hombres homosexuales o bisexuales—, y que presenten actitudes de intolerancia o rechazo hacia las personas que expresan su sexualidad de una forma alternativa a la que ellos conocen como la única válida, como sería el caso de los hombres que presentan actitudes homofóbicas (*idem*).

Todas estas situaciones originan que en muchas ocasiones la salud sexual sea débil e incompleta, reflejándose en una vivencia de la sexualidad poco satisfactoria. La salud es entonces un resultado directo de todos los introyectos que se van acumulando a medida que el individuo se desarrolla. Pero a pesar de esto, los valores que se tienen en torno a la sexualidad no siempre son objeto de reflexión por parte de los individuos y las sociedades.

En el caso de las investigaciones en torno al tema de la salud reproductiva, sucede lo mismo que con el tema de género: los hombres aparecen como una referencia hecha por parte de las mujeres, pero poco se sabe acerca de la perspectiva masculina en cuanto a estos temas. Los hombres son considerados como elemento de apoyo, y a veces como obstáculo a la fecundidad de las mujeres, pero en general puede decirse que, por parte de los hombres, no existe un involucramiento en las cuestiones relacionadas con la reproducción (De Keijzer, 2003; Jiménez, 2003).

Todo lo que tiene que ver con la procreación se considera como exclusivamente femenino; a los hombres se les contempla como un elemento periférico en este



proceso. Están ahí porque facilitan o limitan la crianza, pero no son más que meros espectadores de una situación en la cual las mujeres son protagonistas. Una de las consecuencias de esto es que se fomenta en los hombres una actitud de falta de responsabilidad y compromiso hacia su propia conducta reproductiva. Y esto es algo que se ve apoyado por la sociedad, ya que la paternidad es un estado que socialmente cuenta con menor reconocimiento que la maternidad (Jiménez, 2003).

Muchas de las situaciones que limitan o impiden el desarrollo de una adecuada salud sexual por parte de la población masculina, se originan en la imposición de estereotipos de género que obligan a los varones a esforzarse continuamente por alcanzar el ideal masculino de estoicidad, temeridad y autosuficiencia, que evite cuestionamientos a su virilidad (Bourdieu, 2000).

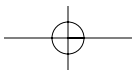
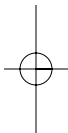
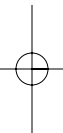
Gilmore (1994) habla de la masculinidad como un atributo independiente de la configuración anatómica, y define la virilidad como un estado precario y artificial que los jóvenes varones deben cruzar, mediante pruebas constantes, con mucha dificultad, y exponiéndose a riesgos que amenazan su salud y estabilidad emocional.

Uno de los elementos de análisis importantes, cuando se habla de la masculinidad, es pensar en ésta como factor de riesgo para los hombres, ya que, para alcanzar el ideal social estipulado, se involucran en actividades que los lesionan o que desgastan su salud. Algunas de esas conductas son la violencia, el homicidio, peleas, alcoholismo, tabaquismo, drogadicción, suicidio y, en general, un descuido constante hacia sus propios cuerpos (De Keijzer, 2003).

Hemos aprendido que lo relativo al hombre es todo lo oficial, lo público, lo activo, lo racional, lo objetivo, y que le corresponde mantenerse en control de sí mismo y de los demás (Bourdieu, 2000). El macho es una máscara detrás de la cual se ocultan los sentimientos del ser humano real. Sentimientos como el dolor, la ternura, el miedo y la tristeza se encuentran invisibilizados, y es por esto que se expresan a través del único sentimiento que al hombre le es permitido exponer: el enojo (Caudillo y Cerna, 2007).

Los hombres continuamente y desde el inicio de su vida deben demostrar, a sí mismos y a los demás, que cubren con ese nivel mínimo no explícito de virilidad, que les asegure el respeto de la sociedad y su estabilidad identitaria como miembros del género masculino. Continuamente los hombres se preguntan, no sin cierta angustia, qué tan hombres son (Mead, 1967). Y esto está motivado por las expectativas sociales en torno a los hombres desde que éstos tienen conciencia de su identidad y se adhieren a ella (Bourdieu, 2000).

“El privilegio masculino no deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y contención permanentes, a veces llevadas al absurdo, que impone en cada hombre el deber de afirmar en cualquier circunstancia su virilidad” (*ibidem*: 68).

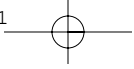


La masculinidad, de acuerdo con De Keijzer (2003), es un conjunto de atributos, valores, funciones y conductas que se suponen esenciales al varón en una cultura determinada. Igualmente se supone que existe un modelo hegemónico de masculinidad, el cual es una idea, socialmente construida, donde se presenta al hombre como esencialmente dominante. Todos los hombres que no logren adaptarse o asimilar este modelo quedan en desventaja respecto al resto de los hombres, pues su identidad queda en entredicho. Bourdieu (1983:19) dice que "no es la condición de clase la que determina al individuo, sino que es el sujeto quien se determina a sí mismo a partir de la toma de conciencia, de la verdad de su condición de clase". Y del género se puede decir lo mismo. No son los mandatos sociales los que, en sí mismos, determinan los comportamientos, actitudes y pensamientos de los hombres, sino la introyección que de ellos se hace.

En la medida en que las sociedades se tornan más pluralistas e incluyentes, y menos dominadas por estructuras tradicionales rígidas, van surgiendo más y más formas de ser hombre. Luego entonces cabría decir que ya no podemos hablar de una masculinidad sino de muchas masculinidades, muchas formas de construir y expresar una identidad masculina (Weeks, 1998).

De acuerdo con Guttman (2003), existe más de una forma de concebir la masculinidad. La primera de ellas es pensar que masculinidad es todo lo que los hombres piensan, dicen y hacen; la segunda de estas definiciones es la que habla de todo lo que los hombres hacen, piensan y dicen, pero con la intención de distinguirse a sí mismos como hombres, es decir, enfocado a perseguir el estereotipo, y por último, tenemos la concepción de la masculinidad como una cualidad que algunos hombres poseen en mayor cantidad, y calidad, que otros, algo por lo que se tiene que luchar; esto nos habla de jerarquías entre los mismos hombres, de una constante competencia para probar quién es más hombre, para no quedarse atrás respecto a los otros. Esta última definición de masculinidad es la que resulta más oportuna y adecuada para la presente investigación, pues los esfuerzos y actividades que realizan los varones para acentuar su masculinidad o comprobarla es lo que, en muchas ocasiones, pone en riesgo su salud sexual. Es por esto que resulta tan importante el involucrarlos en procesos educativos encaminados a cuestionar los estereotipos de género que asimilan y reproducen, de tal forma que disminuyan las situaciones que amenazan a su salud sexual integral.

Los hombres de esta generación bien pueden estarse enfrentando a lo que se ha llamado *crisis de la masculinidad*, la cual designa los conflictos que viven los hombres cuando se enfrentan a las incongruencias generadas por el choque de discursos que existe en la actualidad. Por una parte, tenemos el discurso de la democracia sexual, el cual pugna por la individualidad, la elección



espontánea y el rompimiento de estereotipos, y por otro lado tenemos la idea hegemónica de la masculinidad que los hombres han introyectado desde la infancia y que aún se les exige, tanto a nivel de relaciones personales como de imaginarios sociales.

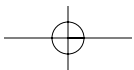
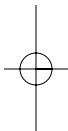
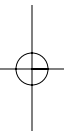
Educación sexual formal

Todos los individuos reciben educación sexual a lo largo de su vida. Generalmente el concepto se relaciona con cursos que se reciben en la escuela, y aunque este tipo de actividades son parte de la educación sexual, no la abarcan en su totalidad. La educación sexual va más allá de la escuela, pues se recibe también en la calle, la iglesia, los centros de salud, la casa y a través de los medios de comunicación.

La educación sexual es entonces un proceso que dura toda la vida y que puede presentarse en una amplia variedad de formas. Pero para efectos de la presente investigación se consideró pertinente hacer uso de la distinción que realiza Prieto (1998) entre los procesos de educación sexual formal y los procesos informales.

Los procesos educativos informales, según esta autora, son los que en general se dan de forma inconsciente, sin una planeación y sin contar con el respaldo de la investigación científica. Es una educación que se da desde lo no verbal con las conductas, las actitudes e incluso en el silencio. McCary *et al.* (1999) dicen, acerca de este tipo de educación, que está generalmente basada en mitos y falacias, creencias populares que continúan perpetuándose de generación en generación y que habitualmente conllevan un desconocimiento de la sexualidad y del cuerpo, de su constitución y de sus funciones. Estos procesos informales de educación los constituyen las conversaciones casuales, las revistas y libros de divulgación popular, los programas, películas y reportajes cuyo objetivo es entretener, las consultas que se realizan a personas no profesionales y los aprendizajes obtenidos de la propia experiencia.

Prieto (1998) nos dice que, a diferencia de los anteriores, los procesos educativos formales son los que requieren planeación y organización y que tienen como objetivo educar y orientar. Estos procesos constituyen esfuerzos ordenados, sistemáticos y conscientes cuyo fin es informar y orientar a los individuos a los cuales van dirigidos. La educación sexual formal se construye mediante cursos, clases y pláticas que se dan en escuelas o centros de trabajo, las consultas individuales que brindan profesionales especialmente entrenados con este objetivo, los textos y materiales audiovisuales expresamente elaborados con fines educativos y los eventos académicos y científicos organizados para difundir los más recientes avances en el estudio de la sexualidad.



La educación sexual formal debe tener metas bien establecidas, así como estructura y neutralidad, es decir, no se trata de transmitir los valores personales de quien educa sino de informar a los educandos y promover en ellos actitudes de reflexión y análisis que les permitan tomar decisiones asertivas en cuanto a su vida sexual. Estos procesos educativos deben valerse de técnicas como el intercambio de ideas, las discusiones y la participación activa, y deben ser aplicados por personas capacitadas para ello (Hiriart, 1999).

La educación sexual formal es muy importante y necesaria, ya que la sexualidad es una de nuestras necesidades básicas. La salud sexual y reproductiva es fundamental para la sociedad; es importante minimizar los riesgos asociados a la actividad erótica y es necesario que la población esté informada para evitar la presencia de disfunciones sexuales que pudieran disminuir la calidad de su vida sexual (López, 2005). Y no sólo se trata de informar sino de formar, ya que tener una actitud de apertura, respeto y aceptación hacia la sexualidad permite exteriorizar todas nuestras inquietudes, pedir apoyo cuando lo necesitemos, evitar abusos y compartir espacios en armonía con individuos que vivan y expresen su sexualidad de una forma distinta a la nuestra.

Cabe aclarar que los procesos de educación sexual que se estudiarán en el presente trabajo serán los formales, ya que las entrevistas se realizarán a un grupo de educadores y educadoras sexuales que imparten asesoría, orientación y capacitación profesional en torno al tema de la sexualidad.

Es importante destacar que es por medio de la educación sexual, tanto formal como informal, que se transmiten valores y actitudes hacia la sexualidad en general y hacia el cuidado de la salud sexual en específico (Prieto, 1998).

Pero estos valores y actitudes dependerán del tipo de proceso de educación sexual del que se trate, pues no todos los procesos educativos tienen el mismo concepto de lo que es la sexualidad humana. Y resulta oportuno destacar que la forma en que se explica y valora el fenómeno sexual humano es algo que cambia a lo largo del tiempo y de una cultura a otra.

López (2005) nos habla de algunas ideas en las cuales se han basado muchos procesos de educación sexual formal que, aunque cuentan con buenas intenciones, han dejado de lado la diversidad y amplitud del fenómeno sexual humano. Estas ideas, consideradas por el autor como limitadas, son: reducir la sexualidad a la actividad coital y la genitalidad; considerar como desviadas las conductas sexuales cuyo objetivo no sea la procreación; considerar al matrimonio como el único contexto en el cual es posible la actividad sexual; hablar de la heterosexualidad como la única vía de expresión sexual legítima, y la invisibilización del derecho que las mujeres, los menores, las personas con discapacidad y los individuos de la tercera edad tienen al placer.



Sin embargo, y de acuerdo con la propuesta del mismo autor, existen otro tipo de valores e ideas que pretenden abarcar la sexualidad humana como lo que es, un fenómeno diverso, amplio e integral de los individuos, en la cual se satisfacen necesidades como el placer, la comunicación, la ternura y el afecto, más allá de la mera procreación. Y es así como la sexualidad se reconoce como un derecho de todas las personas, independientemente de su preferencia, condición social, edad y género. Un derecho que debe ser ejercido con responsabilidad y respeto a los demás (*idem*).

A propósito de lo anterior, Prieto (1998) habla de los valores y actitudes que contribuyen a construir una sexualidad saludable. Dichos valores son el respeto, la responsabilidad, la higiene y la tolerancia. López (2005) nos indica la importancia de proporcionar una educación sexual que promueva, además de lo mencionado, la libertad, la salud y el placer. Es indispensable atender los aspectos emocionales, hablar de las sensaciones y de la autoestima, porque una buena educación sexual "logra que la persona vea la sexualidad como algo más amplio que la genitalidad y la reproducción, que reflexione sobre el individuo de manera integral, en sus diferentes facetas, las cuales tienen que ver con la sexualidad" (Hiriart, 1999: 45).

Al respecto, agrega que una educación enfocada a preservar la salud sexual de los individuos es la que promueve la congruencia, la capacidad en la toma de decisiones, el compromiso con la salud, la confianza, la autonomía intelectual, la ética y la búsqueda de información objetiva, científica y oportuna (Prieto, 1998).

La educación sexual no puede limitarse al aprendizaje de la anatomía sexual y sus funciones. "Cuando se da educación sexual, es necesario abarcarla en su totalidad" (Hiriart, 1999: 45). Dado que la sexualidad está formada por la dimensión tanto biológica como social y psicológica, es necesario que la información y formación en torno a la sexualidad también abarque estas áreas. La educación sexual formal, para ser considerada completa, debe abordar el tema de los afectos y las emociones ligadas a la sexualidad. Esta dimensión es importante, porque muchas de las decisiones que los individuos toman en torno a su vida y su salud sexual están relacionadas con la dimensión afectiva, pues no hay que olvidar que los seres humanos somos la única especie con conducta sexual intencional, es decir, que nuestra motivación sexual no necesariamente se encuentra ligada a la reproducción. Buscamos la actividad erótica más allá de la reproducción, porque mediante ella establecemos vínculos afectivos y obtenemos gratificación física. La sexualidad humana está cargada de significados sociales, psicológicos y emocionales que hacen que, tanto el placer como la reproducción, sean sólo unas de las muchas consecuencias deseadas (López, 2005).



“La educación sexual pretende ayudar a las personas a resolver bien la necesidad de intimidad corporal y afectiva, a la vez que ser libres y responsables en la actividad sexual” (*ibidem*: 25).

De acuerdo con López (*idem*), las necesidades sexuales que deben atenderse desde la educación sexual son: aceptación de los cambios físicos que se experimentan en cada etapa; adquisición de una identidad sexual armónica; introyección de la equidad de géneros; reconocimiento, aceptación y satisfacción de los afectos sexuales; construcción del conocimiento sobre la sexualidad; conocimiento y aceptación de las manifestaciones sexuales propias de la edad, y prevención de riesgos. Es por esto que es importante promover la toma de conciencia, actitudes de compromiso y conductas responsables (Hiriart, 1999).

Asimismo, las actitudes y habilidades que deben promoverse en los individuos por medio de una educación sexual integral son: el deseo de alcanzar y conservar un estado de salud completo, un nivel de conocimientos adecuado para poder conservarse saludable, la motivación y recursos necesarios para llevarlo a cabo, y el interés por procurarse apoyo y orientación cuando esto sea necesario (López, 2005).

De acuerdo con Barragán (1991), una adecuada educación sexual es la que parte de un entendimiento de la sexualidad como una forma de relacionarse, comunicarse y obtener satisfacción y placer. La educación sexual cuestiona y analiza, rompe creencias basadas en la ignorancia, restablece la comunicación en torno al tema de la sexualidad, incorpora un vocabulario adecuado para el diálogo, promueve la introspección y el análisis, propone nuevos valores, y elimina el silencio, la censura y la culpa.

La educación sexual responde a preguntas, informa, entrena en habilidades interpersonales, fomenta valores y transmite criterios de salud, para conocer los diferentes aspectos de la sexualidad humana y vivir la propia vida sexual en libertad, responsabilidad, ética y salud, tanto en relación al presente como el futuro. Su fin último es ayudar a las personas a vivir de forma satisfactoria su sexualidad, pero reconociendo que esta dimensión humana admite expresiones sexuales diferentes, es decir, que pertenece al reino de la libertad, proponiéndose la educación sexual, que cada vida sexual esté también en el reino del placer y bienestar y en el reino de la responsabilidad o ética (López, 2005: 44).

Consideraciones finales

Las ideas que se expondrán a continuación pretenden ofrecer un panorama general de los elementos que los educadores y las educadoras enfatizaron en entrevista, así como los que repitieron o recomendaron más.

Al hablar de sus experiencias como receptores de educación sexual, describieron las dinámicas de las cuales López (*idem*) habla cuando se refiere al

modelo tradicional de educación sexual. El tema de la sexualidad es visto sólo desde sus aspectos biológicos, es decir, se habla de la anatomía sexual y la reproducción, siempre dentro de la materia de biología, ciencias naturales, o alguna otra clase a la que se le pone cualquier nombre distinto en el que no se mencione la palabra "sexualidad". La actitud de los maestros era de incomodidad ante esos temas, los cuales impartían de forma rápida e impersonal, ajustándose de manera estricta a lo que se indicaba en el texto. Se mostraban tan serios y distantes que sus alumnos no se sentían con la suficiente confianza de expresar sus dudas e inquietudes. Uno de los factores manipulados en la escuela era el miedo, pues a través de él se pretendían reprimir todas las conductas consideradas como inadecuadas para los adolescentes, en especial las relaciones sexuales antes del matrimonio. Los maestros les hablaban de las consecuencias negativas que podría acarrearles la vida sexual activa, como embarazos no deseados e infecciones.

En los grupos escolares se hacían separaciones por sexo, y no se brindaba ninguna explicación para esto; simplemente era parte de la dinámica institucional. Tal como dicen Lamas (1996) y Weeks (1998), el género es una construcción social que encuentra su justificación en la anatomía, es decir, se piensa que la diferencia biológica entre hombres y mujeres es la causa de que sus comportamientos, pensamientos e intereses sean distintos, lo cual hace que nadie se cuestione la supuesta separación natural entre mujeres y hombres.

Pero la separación no se daba sólo en el espacio, sino también en el discurso. Y el discurso, tal como asegura Godelier (1982), es muy importante, pues a través de él, de su presencia y de su ausencia, que también podría considerarse como parte del discurso, construimos la realidad.

Cuando se hablaba de la menstruación, los varones eran excluidos de la clase, lo cual, desde la visión de Jiménez (2003) y De Keijzer (2003), es causa de que los hombres, una vez adultos, no se consideren parte del proceso reproductivo, pues se les ve como favorecedores o limitantes de una situación que sólo pertenece a la mujer.

El discurso dirigido a las mujeres se complementaba con mandatos y normas que pretendían preservar su castidad y honorabilidad hasta el matrimonio. Se les pedía a las adolescentes que limitaran el contacto con los varones, que se comportaran de acuerdo con el ideal de mujer decente, de tal forma que todo el discurso dirigido a las adolescentes estaba plagado de prohibiciones, de reglas que giraban en torno a todo lo que no debían hacer. Y para los varones, lejos de manejarse un discurso distinto, simplemente no había discurso, pues ellos eran excluidos de todos los temas y normatividades que, se consideraba, eran exclusivos del ámbito femenino. Luego entonces, y ante la suposición de que lo que no está prohibido está permitido, los varones contaban

con mayor libertad para expresarse y experimentar con su sexualidad, lo cual no implica que contaran con una mejor educación sexual que la que tenían las mujeres. Los varones tuvieron mayores acercamientos con la pornografía, aceptaban y compartían con sus pares la masturbación y, ya en la adolescencia, comenzaban a presentarse las primeras competencias en las que el tema principal era la virilidad, simbolizada en el pene.

A pesar de que en la escuela, la familia y la iglesia, se manejaba el mismo discurso en torno a la sexualidad y los adolescentes, los varones vivían en una constante contradicción, pues los aprendizajes que recibían por parte de los adultos contrastaban con los mandatos y valores que se promovían en sus grupos de pares. Es así como, a pesar de que en casa se hablaba de la castidad, en la calle con los amigos se esperaba que fueran sexualmente activos para mostrar su hombría, algo que los colocaba en una posición paradójica, todo esto producto de una sociedad en la cual, ellos reconocen, existe la doble moral.

Respecto a la educación que se recibía en casa, predominaba el silencio, lo cual imprimía en los jóvenes la idea de que la sexualidad era algo sucio y prohibido, de lo que no se debía hablar.

La Iglesia es una institución que fue constantemente mencionada durante las entrevistas, pues muchos educadores recibieron su educación escolar en un contexto religioso. En dichos contextos se impartían clases de educación sexual, pero siempre basadas en los valores promovidos por la Iglesia, es decir, el rechazo hacia toda actividad sexual que no esté justificada por la reproducción. Luego entonces, la masturbación, las relaciones sexuales antes del matrimonio y la homosexualidad, por mencionar algunos, estaban prohibidos. Y así como estas prohibiciones casi siempre provocaban culpas y miedos, también resulta importante destacar que, en ocasiones, promovían el interés, la curiosidad y el deseo por parte de los jóvenes, por experimentar y conocer aquello de lo cual no se hablaba, aquello que se condenaba.

A pesar de que en todas las historias se habla de estructuras educativas represoras y censurantes, también podemos encontrar anécdotas que nos hablan de excepciones que marcaron de manera favorable la experiencia de algunos educadores. Estas excepciones las encontramos tanto en el contexto escolar como en el religioso, educadores que, a pesar de ser parte de instituciones tradicionales, intentaron brindar a sus alumnos una educación distinta, más cercana, abierta e informada, lo cual suscitó el rechazo de aquellos que tenían prejuicios hacia este tipo de educación. Más allá de la información, los objetivos o la técnica, lo que hizo que estos educadores más abiertos fueran percibidos como distintos por sus alumnos fue la actitud. Una actitud de escucha, de comodidad ante la sexualidad y de disposición a informar y orientar a los adolescentes.

Las demandas que la masculinidad impone son muchas y muy desgastantes; básicamente la masculinidad se define como ausencia de feminidad, y no sólo como ausencia sino como opuesto. Tal como afirma Bourdieu (2000), un hombre es todo lo que no es una mujer. Luego entonces, los hombres huyen de todo lo femenino con tal de que no se cuestione su masculinidad. Y este cuestionamiento no viene sólo de otros hombres, sino también de muchas mujeres que, impregnadas de ideologías tradicionales, exigen y buscan en los hombres los rasgos de ese ideal masculino tan lejano a la realidad.

Sería una falacia afirmar que los hombres, por ser los depositarios de ese poder simbólico que les otorga su papel sexual, se encuentran exentos de sufrir limitaciones, presiones e imposiciones, como sucede con las mujeres. Ese papel sexual que les otorga el poder y los coloca en una posición supuestamente privilegiada, es el mismo que los atrapa en una constante lucha por mantener esa masculinidad estereotípica, sin la cual no les es posible ejercer el poder que la sociedad les otorga.

El negar el dolor, la vulnerabilidad, los sentimientos y las emociones, amenaza, como asegura Gilmore (1994), la salud emocional de los varones. Tanta represión emocional puede llevarlos a presentar afecciones psicósomáticas, las cuales son la expresión corporal de emociones no elaboradas. Apoyando la idea de Connell (2003) y Pérez (1991), los cuerpos de los hombres son forzados a expresar el ideal masculino que habla de un constante e incontrolable deseo sexual, y de una negación total del dolor y la debilidad. Cuando se trata de enfermedades, los hombres no acuden a consultar esperan a que su mal esté muy avanzado, pues como prueba de virilidad han introyectado la necesidad de aguantar estoicamente el dolor.

Podemos decir que las conductas que ostentan los hombres nos hablan de lo que esperan ser y no de lo que son realmente. En sus cuerpos castigados se expresa la somatización de las relaciones de poder, de las cuales hablaba Bourdieu (2000).

Hombres y mujeres hemos sido educados y educadas para relacionarnos en el contexto de una lucha de poderes, y esa lucha se expresa por excelencia en el ámbito laboral, pues ya sea como jefas, colaboradoras o proveedoras, la entrada de la mujer al mercado de trabajo en ocasiones es resentida por los hombres como una amenaza y un cuestionamiento a su masculinidad.

Es necesario crear nuevas formas de relación entre las personas, de modo que se puedan dar relaciones más equitativas y solidarias.

El movimiento feminista, aseguran los educadores, y afirma Montesinos (2002), ha sido el principal detonante de la crisis de la masculinidad, la cual nos habla de la escasa capacidad de los hombres para responder a los cambios producidos en muchas mujeres. La emancipación femenina es un proce-

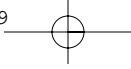
so que ha reportado avances importantes, los cuales se traducen en condiciones de vida un poco más equitativas para las mujeres, y el reconocimiento de los derechos que siempre hemos tenido, pero que durante mucho tiempo no fueron reconocidos. Esto coloca a los hombres en una posición de desventaja pues, tal como dicen Weeks (1998) y Guttman (2003), no saben cómo responder a las actuales necesidades y demandas de las mujeres sin que su masculinidad se vea amenazada. Como bien dijo uno de los educadores: "los hombres aún no hemos encontrado nuestro lugar".

La crisis por la que atraviesa la masculinidad puede ocasionar desesperación y sensación de pérdida de control en muchos hombres, los cuales, incapaces aún de encontrar una salida satisfactoria, pueden optar por la violencia para restituir la posición de poder a la que están acostumbrados y en la que se encuentran atrapados. Una posición que parece disolverse como consecuencia de un cambio en los valores y costumbres tradicionales.

Resulta interesante la propuesta de los educadores que, al igual que Guttman (*idem*), le apuestan a la idea de reconocer la existencia de diversas masculinidades, es decir, diferentes maneras de expresar el ser hombre, pues cada ser humano es distinto y es desgastante encasillarlos a todos en una sola forma de ser. Para esto es necesario promover el diálogo, el análisis y el cuestionamiento al papel sexual estereotipado que todavía se les exige a los varones.

Cabe destacar que un par de educadores, al hablar de lo que se requiere para erradicar los estereotipos de género, mencionó a las madres como las responsables de educar a los varones de forma distinta, de tal manera que sean capaces de construir su masculinidad de una forma más flexible. No es difícil identificar el sexismo en este tipo de opiniones, pues es poco probable que un hijo varón camine hacia la equidad y el desarraigo de estereotipos si lo que observa en su casa es precisamente eso, la reproducción de roles tradicionales, de acuerdo con los cuales la mujer es la única y principal encargada de la educación y formación moral de los hijos. Tal como dice Jiménez (2003), es muy importante que los padres se reconozcan como elementos fundamentales en la crianza de los hijos, de manera que éstos crezcan observando una dinámica familiar un poco más basada en la igualdad.

Estas opiniones hablan del complejo proceso de construcción y reconstrucción de lo que Bourdieu y Wacquant (1992) llamaban *habitus*. En el *habitus primario* de los educadores se encuentran las creencias e ideas tradicionales que introyectaron en su infancia y adolescencia, y a estos *habitus* se incorporaron después los *habitus secundarios*, producto de su formación como educadores sexuales profesionales. Pero esta es una muestra de cómo el *habitus secundario*, lejos de sustituir al primario, simplemente se anexa a él en una com-



pleja mezcla en la cual, algunos elementos son eliminados, otros son modificados y algunos más permanecen ahí.

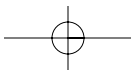
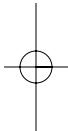
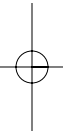
La vocación de estos educadores surge motivada por dos formas de experiencia distintas. Algunos de ellos decidieron iniciarse en la educación sexual para poder responder adecuadamente a las demandas que se planteaban en su espacio laboral, ya que muchos de ellos trabajan con jóvenes y, al encontrarse con las inquietudes y dudas de éstos, deciden iniciar su carrera como educadores sexuales. Unos más hablan de sus propias inquietudes, infantiles y adolescentes, como los factores decisivos que motivaron su decisión de convertirse en educadores y orientadores sexuales. Lo que estos educadores tienen en común es una vasta experiencia en el terreno de la educación y la orientación. Los educadores opinan que el trabajo que se está realizando en educación de las sexualidades apenas comienza. Hablan del gran valor que tiene su labor cotidiana como punto inicial de un proceso al que todavía le falta avanzar mucho más. Y en aras de que este proceso sea exitoso, ellos consideran que es fundamental unir la teoría con la práctica, pues no bastan la información ni la formación si no se aplican los aprendizajes adquiridos.

Es indispensable partir de las vivencias de la gente, escucharlos y construir juntos el conocimiento. Y como base de esos nuevos aprendizajes está el tema del género, pues es un tema que permea el resto de los temas que se tratan en educación sexual. La desigualdad de género es causa de muchos de los problemas que al día de hoy se presentan en la sociedad; y no sólo hablaron de problemas sexuales, sino de situaciones que generalmente no se piensan como relacionadas con el aspecto sexual.

Consideran que la educación en casa debe ser un complemento que vaya de la mano con la educación sexual que se reciba en la escuela. Los adultos responsables de los menores deben educar con el ejemplo y no sólo con el discurso. Deben brindar a los hijos e hijas los recursos necesarios para desarrollarse como hombres y mujeres completos, más allá de estereotipos.

Todas las personas entrevistadas coincidieron en concebir a la salud sexual como la equilibrada conjunción de los aspectos biológicos, sociales, psicológicos, emocionales y espirituales que conforman la compleja sexualidad de los seres humanos. Hablaron de la importancia de evitar las infecciones, las disfunciones y los embarazos no deseados; de la relevancia que tiene hacer el análisis y cuestionamientos en torno a todas las construcciones sociales que impactan la sexualidad; de escuchar y ser escuchados; de aceptar y expresar todas las emociones; de aprender a tomar decisiones asertivas y responsables; y, en general, mencionaron la importancia de aprender a disfrutar de una sexualidad plena y satisfactoria.

Para lograr un entendimiento más completo de nuestra sexualidad es necesario pensarla, tal como dice Vendrell (2004), como el elemento históri-



co y cultural que es, porque si bien existen muchos elementos que son creados por nosotros, también existen muchos otros que fueron creados y construidos mucho antes de que fuéramos parte de este mundo.

Los educadores saben esto muy bien, pues a pesar de su vasta experiencia en el campo de la educación sexual y de la formación que los respalda, reconocen que al apoyar a otros en el fascinante proceso de reconstruir una sexualidad más sana, ellos mismos se dan la oportunidad de seguir creciendo como seres humanos, cada vez más congruentes y completos.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Gayou, Juan Luis (1986), *Sexoterapia integral*, México, Manual Moderno.
- Barragán Medero, F. (1991), *La educación sexual. Guía teórica y práctica*, Barcelona, Paidós.
- Bourdieu, Pierre (1983), *Campo del poder y campo intelectual*, Argentina, Folios.
- (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre y Lóic J. D. Wacquant (1992), *Réponses, pour une anthropologie réflexive*, Francia, Éditions du Seuil.
- Castañeda, Marina (2002), *El machismo invisible*, México, Grijalbo.
- Caudillo Herrera, Carlos y Ma. Antonia Cerna Trujillo (2007), *Sexualidad y vida humana*, México, Universidad Iberoamericana.
- Connell, Robert (2003), *Masculinidades*, México, PUEG-UNAM.
- Gilmore, D. D. (1994), *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- Godelier, Maurice (1982), *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal/Universitaria.
- Guttman, Matthew (ed.) (2003), *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Durham, Duke University Press.
- Hiriart Riedemann, Vivianne (1999), *Educación sexual en la escuela. Guía para el orientador de púberes y adolescentes*, Barcelona, Paidós.
- Jiménez Guzmán, María Lucero (2003), *Dando voz a los varones. Sexualidad, reproducción y paternidad de algunos mexicanos*, México, CRIM-UNAM.
- Keijzer, Benno de (2003), "Los hombres ante la salud sexual reproductiva. Una relación contradictoria", en Mario Bronfam y Catalina Denman, *Salud reproductiva. Temas y debates*, México, Instituto Nacional de Salud Pública.
- Lamas, Martha (1996), "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría

- género", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa/PUEG.
- (2002), *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus.
- López Sánchez, Félix (2005), *La educación sexual*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- McCary, J. L., J. L. Álvarez-Gayou y S. McCary (1999), *Sexualidad humana*, México, Manual Moderno.
- Mead, Margaret (1967), *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Apollo Editions.
- Montesinos, Rafael (2002), "La masculinidad ante una nueva era", en *El Cotidiano*, núm. 113, México, UAM, mayo-junio.
- Pérez Cortés, Sergio (1991), "El individuo, su cuerpo y la comunidad", en *Alteridades*, vol. 1, núm. 2, pp. 13-23.
- Prieto, María Isaura (1998), *Sexualidad infantil*, México, BUAP.
- Vendrell, Joan (2004), "La centralidad de la sexualidad en la era moderna", en Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, México, PUEG.
- Weeks, Jeffrey (1998), "La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?", en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Sexualidades en México*, México, El Colegio de México.

Connotaciones del uso de anticonceptivos en las relaciones sexuales en adolescentes de dos contextos de México¹

David de Jesús-Reyes
Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano, UANL

Resumen

El objetivo de este documento fue conocer las connotaciones, vivencias y significados que tiene el uso de anticonceptivos en las relaciones sexuales de adolescentes en dos contextos de México. La investigación fue realizada desde el paradigma cualitativo, bajo la línea teórica del construccionismo social. Los datos generados revelan que a partir del contexto a que se refiera, las connotaciones y los significados en torno al uso de anticonceptivos en las relaciones sexuales van a variar. Mucho de ello dependerá de la información que se tenga de los diversos métodos para prevenir embarazos e infecciones de transmisión sexual, así como de la biología de la reproducción, pero sobre todo de la imagen que se contruye del otro, lo que marca el tipo de encuentro y el uso de anticonceptivos en sus relaciones sexuales.

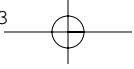
Palabras clave: adolescencia, sexualidad, anticonceptivos, género.

Abstract

The purpose of this paper was to determine the connotations, experiences, and meanings of contraceptive use in the sexual relations of adolescents in two contexts in Mexico. Research was conducted on the basis of the qualitative paradigm following the theoretical line of social constructionism. The data generated reveal that based on the context, the connotations and meanings surrounding the use of contraceptives in adolescent sexual relations will vary. Much of this will depend on the information available on the various methods to prevent pregnancy and sexually transmitted infections, as well as the biology of reproduction, but above all on the image that is constructed of the other, which marks the type of encounter and contraceptive use during sex.

Keywords: adolescence, sexuality, contraception, gender.

¹ Este estudio presenta resultados de una investigación mayor que lleva por título "Determinantes sociales, económicos y culturales del embarazo adolescente en México".



Introducción

En la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo de 1994, se recomendó a las naciones implementar acciones en salud sexual y reproductiva de la población, en especial de los adolescentes, partiendo del reconocimiento de su sexualidad como dimensión fundamental (Lassonde, 1997). A partir de esa fecha se dio un boom desde diversas perspectivas teórico-metodológicas en la investigación de aspectos relacionados con la sexualidad y reproducción adolescente, coincidiendo en cuatro puntos.

1) Que el inicio sexual tiene consecuencias adversas si ésta sucede sin el pleno conocimiento de medidas de prevención de embarazos o de infecciones de transmisión sexual (Ehrenfeld, 2004; Menkes y Suárez, 2004; De Jesús, 2011).

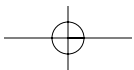
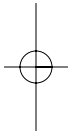
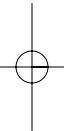
2) Que existe una amplia brecha entre los conocimientos en métodos anticonceptivos que los adolescentes manifiestan y el uso de ellos en la primera relación sexual (Langer y Nigenda, 2000; Llopis, 2001; Stern y Menkes, 2008).

3) Que más de 50% de los embarazos en menores de 19 años son inesperados, y que una cierta proporción —cuyo monto se desconoce— termina en abortos, los cuales en muchas ocasiones se llevan a cabo en condiciones poco saludables (Zúñiga, 2000; Menkes y Suárez, 2004; Juárez y Valencia, 2010).

4) Que en algunos casos el embarazo a temprana edad tiene consecuencias adversas en la salud materno-infantil; en la limitación de posibilidades para continuar en la escuela; en las dificultades para encontrar un empleo estable; y que en ocasiones contribuye a la reproducción del esquema de pobreza (Buvinic, 1998; Pérez y Torres, 1988; Fleiz, 1999; Welti, 2000; Pantelides, 2004).

Un ámbito de la sexualidad adolescente que ya ha sido estudiado desde varios campos de las ciencias sociales, ha sido la brecha que existe entre decir conocer un método anticonceptivo y no usarlo, ya sea en la primera relación o en el transcurso de la vida sexual. Datos de la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica en México de 2009, muestran que 97% de las adolescentes conocen algún tipo de anticonceptivo, pero que sólo 3 de cada 10 los usan en su primera relación sexual (INEGI, 2010), causa por la cual generalmente ocurre un embarazo no deseado y la posterior unión, o en su caso el contagio de alguna infección de transmisión sexual.

Investigaciones de corte cuantitativo han permitido conocer cómo casi 90% de las mujeres jóvenes se inician sexualmente sin protección, a pesar de que 7 de cada 10 de ellas no tenía la intención de un embarazo (Menkes y Suárez, 2002; Gayet *et al.*, 2003). Mucho de ello tiene que ver con la demanda insatisfecha de métodos anticonceptivos, la cual se ha reducido considera-



blemente en las últimas décadas, pero en la población adolescente el cambio ha sido negativo al pasar de 26.6% en 1997 a 39.4% en 2006, lo que quiere decir que en una década se ha incrementado el número de mujeres que, a pesar de que cuentan con diversos elementos de anticoncepción y del deseo de limitar o espaciar su descendencia, no utilizan ningún método de prevención de embarazo (Juárez y Valencia, 2010), o muchas veces el anticonceptivo que usan no es confiable, pues las estadísticas muestran que las adolescentes se encuentran en el grupo de población que más hace uso de métodos tradicionales (7%) (INEGI, 2010).² En este sentido, algunas investigaciones se han dado a la tarea de conocer las variables que inciden en el uso de anticonceptivos en la primera relación sexual de las mujeres jóvenes, explorando los factores determinantes de esta brecha, encontrando que existe una relación directa entre menor uso de anticonceptivos y variables como menor escolaridad, bajo estrato socioeconómico, mayor condición de indigenismo y estado civil de unidas o casadas (Menkes y Serrano, 2010; Welti, 2010; Stern y Reartes, 2012).

Empero de las aportaciones de estas investigaciones, el abordaje empleado para analizar dicha brecha se ha centrado en población femenina, hecho que permite conocer superficialmente el fenómeno, ya sea cuantificando y midiendo el conocimiento y uso de anticonceptivos en las diversas prácticas sexuales, creando indicadores o predictores de conductas de riesgo, lo que ha ocasionado que se abran múltiples interrogantes al respecto. No se desdeña la riqueza de la información producida; sin embargo, esta aproximación al tema resulta insuficiente, pues los adolescentes y sus problemas no son homogéneos y distan mucho de serlo. En respuesta a ello, desde la etnografía, el construccionismo, las representaciones e interaccionismo social, entre otras perspectivas inductivas, se ha dado un acercamiento al tema incluyendo al varón en las investigaciones para conocer el uso de anticonceptivos y los significados del deseo, el placer y la actividad sexual en jóvenes de diversos contextos (Amuchástegui, 1996, 1998; Rivas, 1998; Román 2000; Stern, 2004), respecto al uso de anticonceptivos en diversas clases sociales (Arias y Rodríguez, 1998; Castro y Miranda, 1998), y sobre las creencias en el uso de anticonceptivos, la confianza en la pareja y la estabilidad (Caballero y Villaseñor, 2001; Menkes y Sosa, 2007).

A pesar de este avance, poco se ha profundizado en el proceso y los significados que los adolescentes dan a su inicio sexual y al uso de anticonceptivos,

² Según el INEGI (2010), incluye método del calendario o ritmo, método de la temperatura corporal basal, método de Billings, coito interrumpido, método sintotérmico, así como de la lactancia y amenorrea.

lo cual está inmerso en su imaginario y que se refleja, por ejemplo, en la identidad sexual, con considerarse o no sujeto sexual, con el modelo de femineidad y/o masculinidad que se introyecta y reproduce, así como la imagen que socialmente se construye *del otro*, los cuales son parte de un proceso que poco ha sido estudiado para entender cómo los adolescentes, aún teniendo información de múltiples anticonceptivos, no los usan en sus relaciones sexuales, teniendo consecuencias como un embarazo no deseado o, en su caso, adquirir alguna infección de transmisión sexual (ITS). Aún hace falta investigar no sólo desde la perspectiva de las mujeres, sino también de los varones. ¿Por qué dicen conocer alguna forma de prevención tanto de embarazos como de ITS y en la práctica no los usan? O en su caso, ¿qué aspectos de la vida social, económica y cultural influyen para que los adolescentes, teniendo la información suficiente acerca del condón, no lo usen en su primera relación sexual? ¿Qué elementos subjetivos de la vida cotidiana influyen para que usen o no un anticonceptivo? En este sentido, para profundizar en dichos elementos, el objetivo de este documento fue conocer las vivencias y significados que tiene el uso de anticonceptivos en las relaciones sexuales en adolescentes de dos contextos de México. La información generada permitirá complementar la existente, pero sobre todo comprender el fenómeno con mayor profundidad.

Construcción del objeto de estudio

Se partió de una metodología cualitativa, pues lo que interesaba es la comprensión del significado a partir de los discursos producidos por los propios adolescentes. La investigación fue realizada en dos contextos de México: el área metropolitana de Monterrey y en un municipio y tres comunidades del estado de Guerrero. La población de estudio fueron mujeres y varones³ menores de 20 años que ya habían iniciado su vida sexual. La investigación se realizó por etapas: inducción al trabajo de campo, recolección y análisis de la información. El trabajo de campo en el área metropolitana de Monterrey (AMM) se realizó de febrero de 2006 a julio de 2007 y tuvo lugar en las clínicas de la Secretaría de Salud del Gobierno de Nuevo León, localizadas en los municipios de Monterrey, Guadalupe, Apodaca y San Nicolás de los Garza. El trabajo de campo en Guerrero (TG), inició en enero de 2008 y terminó en diciembre de 2009, realizándose en el Centro de Salud Municipal de Tixtla y tres clínicas rurales ubicadas en las comunidades de Atliaca, Acatempa y Almolonga.

³ Para este trabajo se hace uso de la palabra "varón" y no de "hombre", pues esta última generalmente hace referencia a la humanidad. Con ello se evitan ambigüedades que podrían excluir implícitamente a la mujer.

Previo consentimiento informado de cada uno de los participantes, se recolectó la información a partir de dos técnicas: 1) se realizaron cuatro entrevistas grupales (dos en cada contexto) de 8, 10, 9 y 10 integrantes cada una, dando un total de 37 participantes, a partir de las cuales se identificaron normas y patrones socioculturales relacionados con su vida sexual y reproductiva, y 2) se realizaron entrevistas a profundidad; para el AMM se llegó a la saturación teórica con 12 participantes (de 24 en total), mientras que en TG se llegó a la saturación teórica con 10 participantes por sexo (20 participantes en total), resultando 44 participantes en ambos contextos. En las entrevistas a profundidad se obtuvo información verbal respecto a cuatro grandes categorías: sexualidad, reproducción, relaciones de género y servicios de salud.

El análisis de la información fue inductivo siguiendo la técnica propuesta por Glaser y Strauss (1967), de la Teoría Fundamentada (*Grounded Theory*), la cual utiliza el método inductivo para descubrir teorías, conceptos y proposiciones, partiendo directamente de los datos y no de supuestos *a priori*, de esta forma se logra construir el conocimiento basado en la experiencia de los sujetos. Cada una de las entrevistas fue grabada, transcrita y codificada en temas y subtemas, de las cuales se generaron conceptos más abstractos y se buscaron relaciones teóricas entre ellos. Los mecanismos para lograr la validez y confiabilidad de los resultados en este trabajo fueron en sí mismos el muestreo teórico, el contacto directo y prolongado del investigador con los sujetos de estudio, la saturación teórica, las descripciones completas de la información proporcionada en las entrevistas, su comprensión y permanente análisis, la realimentación permanente de la conceptualización emergida y validada continuamente con datos nuevos y su triangulación con la teoría existente. Los límites de la investigación fueron determinados por el carácter cualitativo, los cuales a partir de su interpretación no pueden ser generalizables porque son profundamente respetuosos de las realidades subjetivas que se dan en cada contexto.

Desarrollo

A partir de los datos recabados en el trabajo de campo y de su constante análisis, es que se pudo conocer las vivencias en las relaciones sexuales de los adolescentes del AMM y de TG, y cómo internalizan significado al uso o no de anti-conceptivos. Dichos significados se construyen socialmente a partir de la interacción de un orden individual y un orden estructural. El orden individual —compuesto principalmente por las vivencias, experiencias, emociones y sensaciones (la subjetividad)— está influido por su constante interacción con un orden estructural (lo objetivo), el cual a su vez está compuesto por la estructura familiar, sociocultural y económica en que viven y se desarrollan los adolescentes.

Este proceso de construcción de significados simula el modelo que Weeks (2000) creó para articular la visión subjetiva al estudio de la sexualidad. Según este autor, la sexualidad como construcción social trae una multitud de posibilidades y acciones que varían de contexto en contexto e históricamente, lo cual hace que las interacciones sociales imperantes, caracterizadas por diversas estructuras, se internalicen en el individuo para dar significado a la sexualidad. Es así que no es determinada sólo por la biología del cuerpo, sino que ésta toma significado a partir de las relaciones sociales. Para estos contextos los eventos relacionados con las relaciones sexuales y uso o no de anticonceptivos se construyen socialmente a partir de la interacción del sujeto con su estructura familiar, sociocultural y económica, proceso en el cual internalizan al orden individual, es decir, subjetivo; un significado a partir del lenguaje, símbolos e imaginarios colectivos.

El orden estructural: contexto social, familiar y económico

Monterrey es considerada una de las tres ciudades más importantes del país; se caracteriza por su gran desarrollo industrial y su cercanía con la frontera de Estados Unidos. En su área metropolitana se ubica San Pedro Garza García, el municipio más rico del país, lugar de asentamiento de grandes corporativos transnacionales y donde se encuentran exclusivas residencias de ricos y famosos. Pese a toda esta ostentación, también se pueden ubicar dentro del AMM municipios con grandes rezagos y marginación social; tal es el caso de Guadalupe, Escobedo y Apodaca, municipios dormitorio que concentran notable marginación social y en los cuales se ubican casas de los obreros de fábricas, de los trabajadores del comercio y de maquiladoras (Estrella y Zenteno, 1997).

Por su parte, Tixtla es un municipio que colinda con Chilpancingo, la capital de Guerrero, y está integrado por 41 localidades. La población económicamente activa que se dedica al sector primario es de 37%, mientras que la que se dedica al sector secundario y terciario son 17 y 46% respectivamente, contando además con un nivel de desempleo de 12% (INEGI, 2006). Tixtla es un municipio que a pesar de ser un lugar histórico por ser cuna del libertador independentista Vicente Guerrero y del escritor y poeta Manuel Altamirano, así como el lugar donde se promulgó la primera Constitución del estado, en la actualidad tiene grandes rezagos sociales, pues es considerado por el Consejo Nacional de Población como municipio de alta marginación (Conapo, 2006).

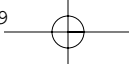
De los rezagos sociales más evidentes que presenta Tixtla, es que 30% de su población es analfabeta, que la cobertura asistencial es de un médico por cada 1 084 habitantes y que, por tanto, existe una cama hospitalaria por cada 2 800 habitantes. Respecto al rezago en otros servicios, los datos muestran que 85% de la población cuenta con servicio de electricidad, 40% con

drenaje sanitario y 53% cuenta con agua entubada; un dato importante que es necesario destacar, es que en el municipio 20% de su población es indígena, teniendo como lenguas principales el náhuatl y el tlapaneco (INEGI, 2006).

En cuanto a la estructura familiar de los adolescentes, en ambos contextos varía muy poco, pues presenta situaciones de similar conflicto. Algo que resaltó de los datos es que la estructura familiar de los participantes es numerosa, pues está compuesta por un rango que va de los tres a los seis hermanos. En ambos contextos hay una ausencia de la figura paterna o materna, ya sea por exceso de trabajo, muerte o separación. En el caso del AMM, la mayoría de los hogares es encabezada por una jefatura femenina aún con presencia del padre, mientras que en el caso de TG la estructura familiar es tradicional, pues es encabezada por un varón. Sumado a ello, siempre existió una figura dentro de la familia con problemas de alcoholismo, como es el caso de TG o de drogadicción y/o pandillerismo en el caso del AMM, lo que provocaba fuertes tensiones, desestabilidad y finalmente la fractura de la estructura familiar por la inestabilidad que ello desencadenaba.

En ambos lugares de estudio, la estructura social de los adolescentes estuvo marcada básicamente por la deserción escolar. Tanto en el AMM como en TG, el total de población entrevistada abandonó la escuela mucho antes de embarazarse o embarazar a la pareja. En el AMM la mayoría de la población entrevistada tiene secundaria y más; incluso hubo dos varones que iniciaron la preparatoria, pero no la terminaron. Mientras que en TG el promedio de adolescentes no alcanzó a cubrir estudios de secundaria, e incluso hubo tres mujeres que nunca fueron a la escuela. Las situaciones en ambos lugares para dejar la escuela fueron diversas, pero coinciden en una falta de interés por continuar con los estudios, falta de recursos económicos o el deseo explícito de los padres para que los adolescentes contribuyan con la familia, ya sea fuera o dentro del hogar. Por ejemplo, una vez que abandonaron la escuela los varones del AMM, se colocaron en subempleos y trabajos mal remunerados, tales como repartidor de pizza, despachador de gasolina, repartidor de agua o despachador en tiendas de conveniencia, entre otros, lo que les permitía aportar recursos económicos a su hogar. Mientras que los varones de TG se incorporaban ya sea a actividades del campo, de jornalero en una tabiquera local, de albañil o en un trabajo de tiempo completo en la capital del estado, logrando con ello generar dinero. En el caso de las mujeres de ambos contextos, no se encontró evidencia de que realizaran trabajo fuera del hogar; todas, una vez que abandonaron la escuela, contribuyeron en actividades dentro del mismo.

En cuanto a la situación socioeconómica, el contexto en que viven y se desarrollan las y los participantes de este estudio está marcado por la marginación y la pobreza, mismas que se reflejan en el tipo de vivienda, los servicios,



el empleo, la forma de vestir y la alimentación que tiene cada uno de los entrevistados. Para el caso del AMM se ve reflejadas en la vivienda, la carencia de algunos servicios básicos y en la falta de empleo. Para el caso de TG, la pobreza y la marginación son tan profundas que la mayoría de las viviendas cuentan con piso y paredes de tierra, carecen de servicios básicos como drenaje y agua, y en ocasiones de energía eléctrica. En casos extremos, cuando hay trabajo se vive con 500 pesos a la semana; es por ello común ver que las mujeres no usan calzado y los niños, por su parte, andan semi-desnudos. Regularmente su dieta se compone de frijoles y verduras, y cuando se tiene un poco de dinero, se come pollo; regularmente el único desayuno de los hermanos menores antes de ir a la escuela es un café con pan; sólo se come bien cuando el padre llega del trabajo. La carne roja se come sólo en ocasiones especiales, pues es un lujo que únicamente se puede ofrecer en las fiestas.

En general, esta vulnerabilidad social de la que habla Stern (2004) es implícita de ambos contextos; no es una delimitación en la población de estudio, de ahí que en cada uno de los discursos de los adolescentes esta vulnerabilidad social marque el horizonte y las aspiraciones personales de cada uno de ellos, incluso no encontrándose metas u objetivos por desarrollar en la vida, más allá de la unión y el embarazo.

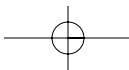
El orden individual: la realidad subjetiva

La forma en que los individuos dan y mantienen significado a las diversas situaciones o acciones en la vida cotidiana parten de la experiencia individual, la cual es directamente accesible a modificar su realidad o el mundo en que se ubica (Gergen, 1985; Berger y Luckmann, 2003); en este sentido la subjetividad, de acuerdo con Heller (1993), es la formación de un mundo propio, un mundo interior en el que los sentimientos y emociones forman parte del proceso de construcción de nuestro propio yo, y donde la experiencia cotidiana es accesible a la manipulación corporal.

Así, los significados que se dan a la sexualidad dependen de componentes interiorizados en la cultura y son compartidos muchas veces por la colectividad en una constante construcción de la realidad social, la cual subyace de las vivencias y la experiencia individual, es decir, la intersubjetividad (Shütz, 1993); el mundo de la vida y el mundo de la vida cotidiana.

Género y masculinidad: elementos para la construcción del sujeto sexuado

Regularmente cuando se habla de sexo se hace referencia a la diferencia biológica que existe entre una mujer y un varón; en este sentido nuestro cuerpo



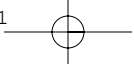
sexuado permite identificarnos como tales y en referencia a los demás. Es decir, si se nace con vagina-matriz por consecuente se es mujer y por tanto socialmente se le inculcan actitudes de niñas. Lo mismo sucede si se nace biológicamente con pene-testículos, que por consecuencia será varón y se le entrenará para que con el tiempo sea lo opuesto a la mujer, esto es, con carácter fuerte y dominante (Ferro, 1996; Rubín, 1997).

¿Qué significa esto? Que socialmente desde que se nace se impone un modelo de lo que es propio para las mujeres y para los varones. Un modelo de feminidad y de masculinidad que absorbe y que obliga, bajo ciertas reglas socioculturales, a ajustarse a esos patrones. ¿Cómo se nos impone este modelo? Es un proceso que se inicia desde que nacemos, prosigue en la familia e intenta justificarse con la educación formal y con ideologías religiosas en un proceso de socialización. A este proceso de apropiación Berger y Luckmann (2003) lo llaman internalización, que es cuando el individuo aprende o interpreta los acontecimientos de su realidad objetiva a partir de una socialización primaria, la cual se legitima en el tiempo con la socialización secundaria.

En la socialización primaria el individuo se apropia de un lenguaje, el cual le sirve para estructurar su experiencia alrededor de la identidad sexual. Es así que la identidad sexual se construye en relación con el sexo biológico, pues al nacer las niñas y niños son tratados según su especificidad anatómica, por lo que el lenguaje servirá como conducto para asumir dicha pertenencia al grupo de varones o mujeres; así, desde pequeños tanto mujeres como varones asumen un rol que la sociedad define, con base en lo socialmente establecido, respecto a un *deber ser*.

En los discursos recogidos, en ambos contextos tanto mujeres como varones entrevistados muestran un proceso por el cual desde pequeños se construían ante ellos mismos y ante los demás como *mujeres* u *hombres*. Es un proceso que iniciaba en el ámbito familiar a partir del lenguaje, donde se internalizaba información de cómo ser y cómo comportarse de acuerdo con su rol de género y su lugar en el grupo social. Características de pasividad, dulzura y emotividad eran internalizadas en las mujeres, mientras que fortaleza, agresividad y dominación eran el *deber ser* del varón, subjetivando con ello su masculinidad o feminidad (Chodorow, 1984; De Barbieri, 1991; Szasz 1998; Fuller, 2004).

En el ámbito de la sexualidad, el ser *mujer* implica —según el imaginario social históricamente establecido— que éstas deben ser ajenas de todo deseo carnal o erotismo, sólo así son consideradas para el matrimonio; de lo contrario son convertidas en instrumentos para la satisfacción sexual masculina. Esta idea del deber ser respecto al comportamiento de las mujeres en México



tiene que ver con dos modelos de comportamiento femenino: las decentes y las putas (Lagarde, 1997; Páramo, 2005).

En el caso de los varones, el ser hombre implícitamente conlleva componentes individuales y sociales que cobran suma importancia en la sexualidad, pues ésta se vuelve el campo de disputa donde el individuo se construye a sí mismo y ante los demás como *hombre* (Kaufman, 1997; Gutmann, 2000; Rodríguez y De Keijzer, 2002; Connell, 2003). Este modelo de comportamiento ya ha sido identificado por Connell (2003) como modelo hegemónico de masculinidad, el cual aporta elementos para identificar cómo a lo largo de su vida el varón construye su identidad masculina intrínsecamente ligada a la representación simbólica de la sexualidad.

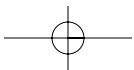
Ambos modelos, el de feminidad y masculinidad, son el resultado de relaciones asimétricas de género y están determinados por el momento histórico y social que impone un comportamiento socialmente valorado. Algunos autores (Seidler, 1995; Kaufman 1997; De Keijzer, 1998) han mencionado que este tipo de comportamientos resultan muchas veces agobiantes para los mismos individuos, pues constantemente se tiene que demostrar ser *mujer u hombre*. Esa "necesidad" por demostrar constantemente su rol de género, en el ámbito de la sexualidad se ratifica como el espacio construido socialmente donde el varón, desde su posición activa, se posiciona frente a las mujeres pasivas, confirmando con ello un estatus en su grupo familiar o de pares, por lo que ambos modelos imponen un ideal del deber ser a partir de lo establecido socialmente.

El noviazgo y los primeros acercamientos sexuales

En ambos lugares de estudio la etapa del noviazgo cobró un significado muy especial tanto para mujeres como para varones, pues generalmente marcaba el espacio para legitimarse como sujetos sexuales, para iniciarse sexualmente o para una posible unión.

En el caso de T₆, el noviazgo está ligado a lo que los entrevistados llaman una *búsqueda*. Una búsqueda donde ellos identifican a la pareja ideal y de la cual ellos y ellas se puedan enamorar; y aunque el proceso de enamoramiento varía por sexo, regularmente se viven de forma paralela, desembocando en un corto plazo en una formación de pareja. Las mujeres, por ejemplo, mencionan que el noviazgo fue un recurso que les dio la posibilidad de divertirse y distraerse temporalmente del entorno familiar y de los quehaceres del hogar, por lo que el noviazgo representa de cierta forma un *escape* de la rutina y un cierto desacato a los ordenamientos impuestos por los padres.

Yo buscaba alguien que diga yo, alguien que me quiera. Una vez que lo encontré, me escondía para verlo, pues no me dejaban salir. Era mi novio de es-



condidas. Ellos [sus padres] sabían me iba con mi prima a verla pero no, yo me iba con él [...] imagínese todo el día “que ayúdame a la comida, que ayúdame a la ropa, que ve tu hermano”. Él, el papa de mis niños fue mi primer novio (TG/M10/21 AÑOS/CC/2 HIJOS).⁴

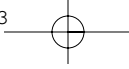
Los varones, por su parte, idealizan el noviazgo inicialmente como un espacio que permite poner en práctica actividades relacionadas con lo preestablecido socialmente, respecto a la construcción de la masculinidad y su sexualidad; es decir, buscan tener relaciones para identificarse ante ellos y los demás como *hombres*. Sin embargo, es el paso del tiempo y el *encontrar* a la mujer ideal lo que conlleva a un enamoramiento y posterior unión.

Antes era de que me gustaba una [mujer] y si se podía pues teníamos la relación, ya sabe [...] ¡cosas de hombres! Pero no pues, nomas así así con una. Ya después no, pues la encontré a ella y pues con ella no [tuvo relaciones sexuales], porque ps con ella era diferente. Yo tampoco le decía mucho [...] ya después con el tiempo que la fui conociendo más me di cuenta que era buena mujer, no como las demás, por eso la fui queriendo más y pus mejor le dije que si nos juntábamos (TG/V10/21 AÑOS/CC/2 HIJOS).

La diferenciación en el proceso de enamoramiento es un hecho que en sí mismo resulta de gran importancia, pues la marcada diferencia en la forma de enamorarse subyace de identificar figuras ideales de pareja; en las mujeres este proceso de identificación no es tan riguroso; ellas directamente se enamoran del varón que *identifican* las quiera y apoye, mientras que ellos inician el enamoramiento a partir de identificar a la *mujer ideal*, es decir, aquella que reúne ciertas características respecto al *deber ser*, lo que permitirá que con el tiempo se enamore. En ambos sexos ello resulta de suma importancia, pues a partir de autoidentificarse *enamorado* del *otro*, los diálogos para conformar una unión son constantes, hecho por el cual en este contexto la etapa del noviazgo se vive como el tránsito a la formación de pareja.

En el caso del AMM la etapa del noviazgo se vive de diversas formas, ya sea para construirse como *sujeto sexuado*, como etapa para conocer diversas *opciones*, como etapa de *búsqueda* de pareja o como el escape a las múltiples actividades dentro del hogar. Para las mujeres, por ejemplo, el *estar de novia* es una etapa de vida que representa inicialmente el escape inmediato a las

⁴ En los segmentos de texto transcritos se utiliza un código que identifica la entrevista, con lo que se asegura tanto la confidencialidad de identidad de la persona como un mejor manejo de la misma. El significado de las letras son: Contexto (TG o AMM), sexo del entrevistado (M o V), número de entrevista, edad, estado civil, número y sexo de los hijos.



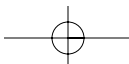
condiciones de vida, la vía para encontrar compañía y salir del hogar, aunque esto implique terminar con uno y empezar con otro, por lo que el noviazgo es el espacio ideal para experimentar el enamoramiento.

Yo con mis anteriores novios era así de, ps a ver que pasa [...] con el último fue a la casa un día que no estaba mi mamá, me dijo ¡que sí quería ser su novia! Y yo le dije ¡que sí! Llevaba dos semanas de conocerlo. Duramos como dos o tres meses de novios y de ahí nos juntamos, pero mis papás nunca se enteraron de que yo andaba con él, porque si no, no me hubieran dejado salir ya. En mi casa era así de que yo hacía todo, y eso ya me cansaba; por eso me busqué novio (AMM/EI/M3/14 AÑOS/UL/1 HIJA-E).

En el campo de la sexualidad, el noviazgo era el espacio simbólico que permitía el acceso y experimentación del erotismo, del deseo y de las relaciones sexuales; aunque pocos fueron los casos en que la primera relación sexual se daba hasta la unión, el noviazgo significaba el preludio a las relaciones sexuales, logrando experimentar el deseo y la excitación a partir de besos, caricias y tocamientos entre la pareja adolescente. Un dato que resalta de los discursos de estas mujeres del AMM es que la idea de mantenerse virgen hasta el matrimonio es una idea no arraigada entre las mujeres, pues para ellas en más importante *el conocer bien a la pareja antes de unirse, que conocerlo ya unida*, lo cual implica el inicio de las relaciones sexuales previas al matrimonio.

En cambio, para los varones del AMM el noviazgo representa el espacio simbólico que le da la oportunidad para iniciar su vida sexual, la cual subyace de la constante presión a la que se ve sometido por su grupo de pares para demostrar su capacidad sexual y por tanto su *hombría*. En este sentido, los varones excluyen el proceso de enamoramiento del noviazgo, pues el modelo tradicional de ser *hombre* en estos contextos coarta la posibilidad de sentir, de querer y amar, exigiendo por el contrario la demostración constante de construirse simbólicamente como hombre a partir de la práctica de su sexualidad. De esta forma, el noviazgo viene a simbolizar, igual que en otros contextos urbanos, el espacio de entrenamiento sexual (Zárate, 2005; Gutiérrez, 2007).

Primero haga de cuenta que nos juntábamos los amigos en la escuela, y haga de cuenta que lo tomábamos como [...] ¡oye a ver quién tiene más chavas! Haga de cuenta que platicábamos ¡a ver quien se llevaba más chavas a la cama! Pero primero así era, con los amigos y andar en las relaciones. Y yo digo ¿oye, a que no te llevas a esa chava? Y haga de cuenta que ni uno ni otro se dejaba [...] como que, haga de cuenta que eso nos hacía más [...] como que nos hacía, ¡pus como hombres! (AMM/EI/V7/19 AÑOS/CCR/1 HIJO).



En general, para ambos contextos la etapa del noviazgo es muy importante, pues en el caso de las mujeres se *encuentra* lo que se carece en el hogar de origen, esto es, una figura de confianza que habla y escucha, que comparte miedos, alegrías y temores, pero sobre todo con quien se halla comprensión a los eventos negativos de la vida cotidiana, por lo que es una etapa de preludio para la unión. En el caso de los varones el noviazgo se concibe como el espacio donde los individuos se construyen como sujeto, ya sea de deseo, sexual o reproductivo. Cual sea el caso, tanto mujeres como varones se construyen y buscan en el *otro* un modelo *ideal* con el que se pueden constituir como sujeto sexuado o reproductivo.

Inicio sexual y construcción social del riesgo

El inicio de la vida sexual es una de las experiencias más significativas en la trayectoria de vida de cualquier persona; sin embargo, este inicio está regularmente moldeado por la falta de conocimiento sobre métodos anticonceptivos y biología de la reproducción, por valores tradicionales, mitos y creencias sobre sexualidad y las relaciones desiguales de género (Mayén, 2002), las cuales subyacen del espacio social y cultural en que los adolescentes viven y se desarrollan. Tal como se ha mencionado, es en la etapa del noviazgo cuando los adolescentes reproducen los esquemas y estereotipos internalizados en la socialización primaria y secundaria respecto al deber ser en el ámbito de la sexualidad.

Uno de los elementos que se objetiva en la etapa del noviazgo y que cobra alto significado, es la construcción de modelos o figuras *ideales* respecto a la femineidad y la masculinidad con base en imaginarios sociales; es decir, la mujer o el varón perfecto para iniciar un noviazgo y que implica la reunión de ciertas características socialmente aceptables en una persona. En el inicio de las relaciones sexuales esta construcción de figuras *ideales* vuelve a ser una constante, la cual determina el uso de anticonceptivos con base en el *riesgo* que el individuo construye del *otro*.

Para el contexto de TG, el inicio sexual se ajusta a un modelo tradicional donde la etapa del noviazgo sirve de preludio para la unión con base en la identificación del *otro* como pareja de vida, por lo que el inicio sexual se da principalmente cuando ocurre la unión. En las mujeres, por ejemplo, la identificación del *otro* se da al inicio del noviazgo y es paralelo al enamoramiento; surge de aquella figura de varón que desde su perspectiva quiere y ama; sin estas características la mujer no accede al matrimonio, ello aunado a que en este contexto sigue muy arraigada la idea de conservar la virginidad hasta el matrimonio; las relaciones sexuales se dan sólo en el marco de una unión. Mucho de ello tiene que ver con que la mayoría de las mujeres sigue

reproduciendo un modelo de mujeres *decentes* que les fue enseñado en su hogar.

Cuando éramos novios él me estuvo dice que dice siempre, “vamos a hacerlo, vamos a hacerlo” [tener relaciones sexuales]. Yo la verdad al principio no quería hacerlo porque a mí me enseñaron que hasta [que está] una casada. Luego él me dijo que si nos juntamos y fue hasta que nos juntamos, antes no. Mejor hasta juntarnos, como todas las mujeres decentes [...] hasta casarnos pues (TG/M2/19 AÑOS/CCR/1 HIJO).

Este modelo de mujer *decente* conlleva a excluir toda noción de sexualidad en el cuerpo de la mujer, lo cual cobra alto significado en los varones para idealizar al *otro* como pareja y posteriormente como esposa y madre de sus hijos. Así, en el marco de la unión es que se legitima el inicio sexual y por ende se excluye el uso de anticonceptivos, pues una vez legitimado el matrimonio, desde la perspectiva de los y las adolescentes, no se es necesario usar nada, si lo que se desea es un hijo. Al contrario, el uso de anticonceptivos como el condón sólo está relacionado para usarse con las mujeres o varones que desde el imaginario social implican algún tipo de riesgo y/o posibilidad de contagio de una ITS; es decir aquellas mujeres o varones que, como sujetos sexuales, hacen uso de su cuerpo para satisfacción propia o del otro.

Yo sabía que sólo se usaba [condón], así cuando andas con las meras [prostitutas], que pa’ que no te contagien que del Sida o de otras cosas, la verdad no sé cuales [...] pero yo sabía que pa’eso era que el condón. Ya cuando uno se casa, no sabía que se tenía, que uno tenía que usar que el condón [...] yo digo pues ¿ya pa’qué? Si ya estás casado, es tu mujer, ¿pa’qué usas el condón? Yo digo que así nomás con las que te pueden pegar algo, con ellas sí (TG/V2/19 AÑOS/UL/1 HIJO).

De esta forma es que en TG el uso de alguna forma anticonceptiva sólo está reservado para actividades sexuales con ciertas mujeres donde las enfermedades son una constante, lo cual desde la perspectiva de los varones no tiene relación con sus esposas, pues la imagen que tienen de ellas es socialmente diferente, ubicándola básicamente como sujeto reproductivo.

Por su parte en el AMM el inicio sexual y uso de anticonceptivos está marcado por dos modelos; el primero es un modelo de riesgo que hace que tanto mujeres como varones se inicien sexualmente con las consecuencias que ello tenga, cobrando suma importancia la identificación del otro como sano; el segundo modelo que marca el debut sexual de los adolescentes el sentimental-tradicional, y aunque con menor frecuencia, tiene que ver con poner mayor

importancia a la seguridad, al amor y a la comprensión hacia la pareja, hecho por el que el ideal de pareja aparece.

En el caso de los varones es mucho más fácil de describir, pues se ciñe básicamente al modelo de construcción de ser *hombre* y que está ligado a demostrar constantemente su hombría a partir de la exposición al riesgo de resultar infectado de alguna ITS, ya sea con las amigas o prostitutas. Este patrón de inicio sexual de los varones ha sido documentado también en otros contextos (Caricote, 2006; Navarro *et al.*, 2006; Pacheco *et al.*, 2007), coincidiendo siempre en la necesidad de los varones por demostrar su *hombría* a partir de su sexualidad, sin importar el uso de anticonceptivos en las relaciones sexuales.

A los 13 años tuve mi primera relación; esa vez fue con una muchacha ya grande, como de 25 años. Mis amigos me aventaron, que para que me volviera hombre; que si no me la cogía era putito. Esa vez no usé nada; fue así, a pelo. Ellos me dijeron que no iba a pasar nada. Ya después, pues pensé bien las cosas y dije que no quería que me contagiaran de enfermedades o algo, no sé [...] ya después usé condón con mis amigas, pero ya después me encontré con mi esposa y con ella no usé nada; ella no era como las demás (AMM/V9/18 AÑOS/UL/1 HIJO).

Como en el anterior discurso, la mayoría de los varones identifican el uso de condón o anticonceptivo sólo con un estereotipo de mujeres, las cuales imaginariamente implican algún tipo de riesgo para la salud; caso contrario, las novias como *tipo ideal* de mujer son excluidas de la percepción de riesgo que implica tener relaciones sin anticonceptivos, lo cual conlleva a suponer que es a partir de la imagen que el varón construye del *otro* como sujeto sexuado lo que determina el uso o no de anticonceptivos, en este caso el condón.

En las mujeres del AMM varios elementos cobran relevancia para el uso de anticonceptivos en su debut sexual o en las consecutivas relaciones sexuales, ya sea por enamoramiento, presión social o por la espontaneidad en la que ocurriría dicho evento, pero en cada uno de estos elementos la figura del varón debería apegarse a una cierta combinación de características asociadas a lo emocional. Es decir, en el caso de que la mujer se inicie sexualmente con el varón del que está enamorada, no se le exige el uso de anticonceptivos por el *qué dirán*, y que se centra en el imaginario social en torno a la mujer que hace uso de su cuerpo por deseo, lo cual la conllevaría a ser considerada puta.

Yo andaba este [...] con los muchachos y todo, pero yo sabía que hay que cuidarse; no que está mal, porque no está mal tener relaciones, pero tampoco está bien estarte acostando con cualquier persona. Pero con este era diferen-

te; yo me imaginaba que si le pedía condón iba a pensar que era una cualquiera, una puta, ¿verdad? ¡Y luego qué iba a decir! (AMM/EI/M6/19 AÑOS/UL/1 HIJA-E).

Este performance en los modelos normativos de género permite construir nuevas formas de subjetividad —entre ellas la apropiación del cuerpo— que tal vez siempre han estado presentes, pero que no se han visibilizado como para romper ese conjunto de reglamentaciones unitarias. Sin embargo, el peso que conlleva el *qué dirán* suprime todo tipo de acción preventiva que se podría tomar en las relaciones sexuales.

Otro hecho, el de sentir amor y de que el novio insista constantemente a la pareja en tener relaciones sexuales, hace que ellas den muestras de ese sentimiento a través del cuerpo, por lo que en algunos discursos se ubica aún el término de que en su primera relación sexual se entregaron por amor, y aunque el sentido de modernidad haría pensar que es un discurso viejo o propio de lo rural, se encuentra muy vigente en las adolescentes de este contexto. Esto pudo constatare en los relatos de varias adolescentes cuando expresaron que a partir de que en su noviazgo crecía el amor hacia su novio, es como ellas *se entregaban por amor*. La entrega en este sentido representa un hecho simbólico muy fuerte determinado y condicionado al tiempo, a los sentimientos y el amor hacia la pareja; este hecho, combinado con la espontaneidad en que sucedían las relaciones sexuales, excluían toda posibilidad de usar anti-conceptivo.

Lo hice con él [tener relaciones] porque éramos novios; ya teníamos [tiempo] de conocernos y yo sentía amor por él. Un día él me invito a su casa y yo le dije que sí. Me dijo “¡vamos a mi cuarto!”. Fue así de rápido; le dije “¡sí vamos!”. Y allá estuvimos arriba platicando y todo. Y nos comenzamos a besar ¡y de ahí comenzó todo! Me empezó a besar y me dijo que si lo hacíamos. Y yo le dije que sí. Y lo empezamos a hacer, todo fue tan rápido que no usamos nada, pero [...] ¡Pus yo sí sentí bonito, entregarme a él por amor! ¡Hacer el amor con él! (EI/M4/15 AÑOS/UL/2 HIJOS).

De esta forma, el enamoramiento, la presión social para tener relaciones sexuales, la espontaneidad y la imagen que se tiene del otro, influyen para que en la primera experiencia sexual no se use ningún tipo de protección para prevenir embarazos o ITS.

Consideraciones finales

En ambos contextos el uso de métodos anticonceptivos en la primera relación sexual fue muy reducido o casi nulo; ello dependía de la vasta desinformación

y el poco conocimiento tanto de métodos para prevenir embarazos como de la biología reproductiva, de la espontaneidad en la que se daba el encuentro sexual, pero sobre todo de la construcción del riesgo que se tenía del otro.

Un elemento a considerar en los discursos de los varones de ambos contextos es que el imaginario respecto a ser hombre por lo general es un obstáculo para que los varones asuman una actitud responsable en su vida sexual, el cual se ve reflejado en la constante exposición al riesgo tanto de adquirir/transferir infecciones de transmisión sexual (ITS), o de embarazar a su pareja por la práctica de sexo no seguro, por lo que este modelo de masculinidad tradicional, tal como lo expresa De Keijzer (1988), es en sí mismo un factor de riesgo, pues la idea de cuidar el cuerpo y ser responsable es desechada por la idea hegemónica de tomar riesgos, ser impulsivos y no razonables; mucho de ello está implícito en los discursos del debut sexual.

A partir del contexto y sexo a que se refiera, las experiencias y los significados en torno al uso de anticonceptivos en el inicio de las relaciones sexuales van a variar; mucho de ello dependerá de la información que se tenga de los diversos métodos para prevenir embarazos e ITS, así como de la biología de la reproducción. Cobra relevancia que, desde el ámbito subjetivo, el uso de alguna protección contra ITS o embarazos, simbólicamente está relacionado con *cómo* el varón y/o la mujer se construyen como sujetos sexuales a partir de la imagen que se tiene *del otro*, lo cual determina el tipo de encuentro y el uso de anticonceptivos en la primera relación sexual.

En general, el contexto sociocultural, los estereotipos de género y el desequilibrio de poder entre varones y mujeres, moldean las connotaciones respecto al uso de anticonceptivos en la primera relación sexual. Si en la actualidad el embarazo y las ITS continúan en aumento en la población adolescente, se está ante la urgente necesidad de replantear la política en salud sexual y reproductiva adolescente de México.

En los contextos culturales que se analizaron, las normas sociales vigentes que controlan e inhiben la actividad sexual, pero que alientan el sexo sin protección por la misma invisibilidad y desinformación que se ubica alrededor de ella, hacen que la adolescencia como etapa de vida se escinda, se rupte y resquebre por voluntad propia al incentivar, motivar y normalizar, en dichos contextos, el ser padre o madre siendo aún joven. Mecanismos sociales, económicos, culturales y familiares se ponen en marcha para controlar la sexualidad, pero contradictoriamente permiten que el valor más alto que pueden poseer los y las adolescentes se ubique en la maternidad y paternidad, incluso más allá de una carrera universitaria.

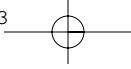
Bibliografía

- Amuchástegui A. (1996), "El significado de la virginidad y la iniciación sexual para jóvenes mexicanos. Un relato de investigación", en I. Szasz y S. Lerner (coords.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México, El Colegio de México, pp. 137-172.
- (1998), "Saber o no saber sobre sexo. Los dilemas de la actividad sexual femenina para jóvenes mexicanos", en I. Szasz y S. Lerner (coords.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*, México, El Colegio de México, pp. 107-136.
- Arias, R. y M. Rodríguez (1998), "A puro valor mexicano. Connotaciones del uso del condón en el hombre de la clase media de la ciudad de México", en S. Lerner (ed.), *Varones, sexualidad y reproducción*, México, El Colegio de México, pp. 319-340.
- Barbieri, T. de (1991), "Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica", en S. Azeredo y V. Stolke (coords.), *Direitos reproductivos*, Brasil, FCE-DPE, pp. 25-46.
- Berger, P. y T. Luckmann (2003), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Buvinic, M. (1998), *Costos de la maternidad adolescente en Barbados, Chile, Guatemala y México*, Washington, D. C., Population Council.
- Caballero, R. y A. Villaseñor (2001), "El estrato socioeconómico como factor predictor del uso constante de condón en adolescentes", en *Revista Saúde Pública*, vol. 35, núm. 6, pp. 531-538.
- Caricote, A. E. (2006), "Influencia de los estereotipos de género en la salud sexual en la adolescencia", en *EDUCERE*, año 10, núm. 34, pp. 463-470.
- Castro, R. y C. Miranda (1998), "La reproducción y la anticoncepción desde el punto de vista de los varones. Algunos hallazgos de una investigación en Ocuilco", en S. Lerner (ed.), *Varones, sexualidad y reproducción*, México, El Colegio de México, pp. 319-340.
- Chodorow, N. (1984), *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press.
- Conapo (2006), *Índice absoluto de marginación, 1990-2000*, México, Conapo.
- Connell, R. W. (2003), *Masculinidades*, México, UNAM-PUEG.
- Ehrenfeld N. (2004), "Un mosaico de experiencias. Embarazo y maternidad en adolescentes urbano-marginales", en Emma Navarrete (coord.), *Los jóvenes ante el siglo XXI*, México, El Colegio Mexiquense, pp. 45-70.
- Estrella, G. y R. Zenteno (1997), "Dinámica de la integración de la mujer a los mercados laborales urbanos de México, 1988-1994", en *Mercados*

- locales de trabajo. Participación femenina, relaciones de género y bienestar familiar*, México, AMEP, pp. 113-209.
- Ferro, C. C. (1996), *Primeros pasos en la teoría sexo-género*, Costa Rica, Universidad Nacional en Costa Rica/Instituto de Estudios de la Mujer.
- Fleiz, C. (1999), "Conducta sexual en estudiantes de la ciudad de México", en *Salud Mental*, vol 22, núm. 4, pp. 14-19.
- Fuller, N. (2004), "Contrastes regionales en las identidades de género en el Perú urbano. El caso de las mujeres de la baja Amazonía", en *Antropologica*, vol. 22, núm. 22, pp. 119-136.
- Gayet, C., F. Juárez, L. Pedrosa y C. Magis (2003), "Uso del condón entre adolescentes mexicanos para la prevención de las infecciones de transmisión sexual", en *Salud Pública de México*, vol. 45, supl. 5, pp. 632-640.
- Gergen, K. (1985), "El movimiento del construccionismo social en la psicología moderna", en *American Psychologist*, núm. 40, pp. 266-275.
- Glaser, B. G. y A. L. Strauss (1967), *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine.
- Gutiérrez, L. S. (2007), "La construcción cultural de la sexualidad masculina. Un análisis discursivo", en R. Montesinos (coord.), *Perfiles de la masculinidad*, México, UAM/Plaza y Valdés, pp. 75-114.
- Gutmann, M. C. (2000), *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México.
- Heller, A. (1993), *Teoría de los sentimientos*, Madrid, Fontamara.
- INEGI (2006), *Resultados definitivos del II Censo de Población y Vivienda 2005. Guerrero*, México, INEGI; disponible en <http://www.inegi.gob.mx/lib/predescarga.asp?pag=/inegi/contenidos/espanol/prensa/Boletines/Boletin/Comunicados/Especiales/2006/Mayo/comunica2222.pdf&s=est&c=6865>; consultada el 5 de julio de 2010.
- (2010), *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 2009. Metodología y tabulados básicos*, México, INEGI.
- Jesús-Reyes, D. de (2011), *Adolescencias escindidas. Sexualidad y reproducción adolescente en contextos urbano-marginales de Nuevo León*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Juárez, F. y J. Valencia (2010), "Las usuarias de métodos anticonceptivos y sus necesidades insatisfechas de anticoncepción", en A. M. Chávez y C. Menkes (eds.), *Procesos y tendencias poblacionales en el México contemporáneo. Una mirada desde la Enadid 2006*, México, Secretaría de Salud-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, pp. 201-235.
- Kaufman, M. (1997), "Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres", en T. Valdés y J. Olavarría (coords.), *Masculinidad. Poder y crisis*, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, pp. 63-81.

- Keijzer, B. de (1998), "La masculinidad como factor de riesgo", en E. Tuñón (coord.), *Género y salud en el sureste de México*, México, Ecosur/Universidad Autónoma de Tabasco.
- Lagarde, M. (1997), *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.
- Langer, A. y G. Nigenda (2000), *Salud sexual y reproductiva y reforma del sector salud en América Latina y el Caribe*, Washington, Population Council/Banco Interamericano de Desarrollo.
- Lassonde, L. (1997), *Los desafíos de la demografía. ¿Qué calidad de vida habrá en el siglo XXI?*, México, UNAM.
- Llopis, A. (2001), "Anticoncepción en la adolescencia. La consulta joven", en C. Buil, I. Lete, R. Ros y J. L. de Pablo (coords.), *Manual de salud reproductiva en la adolescencia. Aspectos básicos y clínicos*, Madrid, Wyeth-Lederle/Sociedad Española de Contracepción, pp. 705-732.
- Mayén, B. (2002), *Género y embarazo entre jóvenes*, México, Mexfam-Afluentes-INSAD.
- Menkes, C. y L. Suárez (2002), "Determinants of Pregnancy Rates for Adolescents in México", ponencia presentada en la LXXIII Reunión Anual de la Pacific Sociological Association, Vancouver, 18 de abril, mimeo.
- (2004), "Embarazo y fecundidad adolescente en México", en F. Lozano (coord.), *El amanecer del siglo y la población mexicana*, México, UNAM, pp. 109-129.
- Menkes, C. e I. Sosa (2007), "Algunas reflexiones acerca de los obstáculos en el uso del condón. Un estudio en Morelos", ponencia presentada en la V Reunión Nacional de Investigación Demográfica, Guadalajara, mimeo.
- Menkes, C. y O. Serrano (2010), "Embarazo adolescente en México. Niveles y condicionantes sociodemográficos", en A. M. Chávez y C. Menkes (eds.), *Procesos y tendencias poblacionales en el México contemporáneo. Una mirada desde la Enadid 2006*, México, Secretaría de Salud-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, pp. 110-132.
- Navarro, P. E., F. A. Reig, H. E. Barberá y C. R. Ferrer (2006), "Grupo de iguales e iniciación sexual adolescente. Diferencias de género", en *International Journal of Clinical and Health Psychology*, vol. 6, núm. 1, pp. 79-96.
- Pacheco, S. C., S. L. Rincón y E. Guevara (2007), "Significaciones de la sexualidad y salud reproductiva en adolescentes de Bogotá", en *Salud Pública de México*, vol. 49, núm. 1, pp. 45-51.
- Pantelides, E. (2004), "Aspectos sociales del embarazo y la fecundidad adolescente en América Latina", en *Notas de Población*, año 31, núm. 78, pp. 7-33.

- Páramo, T. (2005), "Cultura machista e identidad nacional", en R. Montesinos (coord.), *Masculinidades emergentes*, México, UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, pp. 219-255.
- Pérez S. J. y A. Torres (1988), "Repercusión del embarazo en la salud perinatal de la adolescente", en L. Atkin (ed.), *La psicología en el ámbito perinatal*, México, Instituto Nacional de Perinatología, pp. 34-56.
- Rivas, M. (1998), "Valores, creencias y significados de la sexualidad femenina. Una reflexión indispensable para la comprensión de las prácticas sexuales", en I. Szasz y S. Lerner (coords.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*, México, El Colegio de México, pp. 137-154.
- Rodríguez, G. y B. de Keijzer (2002), *La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinos y campesinas*, México, Edamex/Population Council.
- Román R. (2000), *Del primer vals al primer bebé. Vivencias del embarazo en jóvenes mexicanas*, México, SEP/Instituto Mexicano de la Juventud.
- Rubín, G. (1997), "El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo", en M. Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM-PUEG, pp. 35-96.
- Seidler, V. (1995), "Los hombres heterosexuales y su vida emocional", en *Debate Feminista*, año 6, vol. 11, México, pp. 78-111.
- Shütz, A. (1993), *La construcción significativa del mundo social*, Madrid, Paidós.
- Stern, C. (2004), "Vulnerabilidad social y embarazo adolescente en México", en *Papeles de Población*, núm. 38, CIEAP-UAEM, pp. 129-159.
- Stern, C. y K. Menkes (2008), "Embarazo adolescente y estratificación social", en S. Lerner e I. Szasz (coords.), *Salud reproductiva y condiciones de vida en México*, t. 1, México, El Colegio de México, pp. 347-395.
- Stern, C. y D. Reartes (2012), "Estado del conocimiento sobre la calidad del uso del condón entre la gente joven de México", en C. Stern, *El problema del embarazo en la adolescencia. Contribuciones a un debate*, México, El Colegio de México, pp. 363-381.
- Szasz, I. (1998), "Los hombres y la sexualidad. Aportes de la perspectiva feminista y primeros acercamientos a su estudio en México", en S. Lerner (ed.), *Varones, sexualidad y reproducción*, México, El Colegio de México, pp. 137-162.
- Welti, C. (2000), "Análisis demográfico de la fecundidad adolescente en México", en *Papeles de Población*, vol. 6, núm. 26, pp. 43-87.
- (2010), "Estimaciones de la fecundidad con la Enadid 2006", en A. M. Chávez y C. Menkes (eds.), *Procesos y tendencias poblacionales en el*

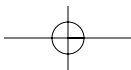
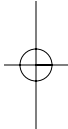
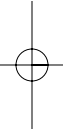


México contemporáneo. Una mirada desde la Enadid 2006, México, Secretaría de Salud-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, pp. 166-200.

Weeks, J. (2000), "La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?", en I. Szasz y S. Lerner (coords.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*, México, El Colegio de México, pp. 175-197.

Zárate, V. M. (2005), "Cuerpos, masculinidades y antropología, a propósito de la 'construcción de la(s) masculinidad(es)'"', en R. Montesinos (coord.), *Masculinidades emergentes*, México, UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, pp. 79-106.

Zúñiga, E. (2000), "Tendencias recientes del embarazo adolescente en México", en CONAM (coord.), *Foro embarazo en adolescentes. Avances y retos*, México, Segob-Comisión Nacional de la Mujer, pp. 18-27.



Cáncer cervicouterino y sexualidad

Un enfoque desde la narrativa de las mujeres enfermas

María del Carmen Calderón Benavides
Unidad de Tumores Ginecológicos del Servicio de Oncología,
Hospital General de México

Resumen

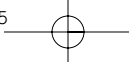
Con base en entrevistas a profundidad estructuradas para mujeres con cáncer cervicouterino, se ha realizado este estudio en la Unidad de Tumores Ginecológicos del Servicio de Oncología del Hospital General de México. Planteado desde el marco de la metodología cualitativa, y realizado a partir de la narrativa de las protagonistas, el enfoque permite la revelación de las enfermas desde sí mismas, conocer sus puntos de vista ante los acontecimientos relacionados con la enfermedad y su participación en ellos. El objetivo es hacer visibles los procesos de las mujeres: el significado que dan a enfermar y padecer cáncer cervicouterino, una enfermedad situada en el aparato sexual reproductor, vinculada al manejo de la sexualidad y de la vida sexual activa; de los procesos de adaptación y resistencia a las transformaciones originadas por la enfermedad y los tratamientos; de la pérdida de órganos y funciones, vinculados a la subjetividad e identidad femenina y de las repercusiones individuales, familiares y sociales.

Palabras clave: mujeres, género, sexualidad, cáncer cervicouterino.

Abstract

Based on in-depth structured interviews for women with cervical cancer, this study was carried out in the Gynecological Tumors Unit of the Oncology Department of the Hospital General of Mexico. Posited from the framework of qualitative methodology and carried out on the basis of the narrative of the subjects, this approach allowed for disclosure made by the patients themselves, revealing their points of view on the events connected with the disease and their participation in these processes. The aim is to make the processes of women visible: the meaning for them of sickness and cervical cancer, a disease situated in the sexual reproductive apparatus, linked to the management of sexuality and an active sex life; the processes of adaptation and resistance to the transformations caused by disease and treatments; and the loss of organs and functions linked to subjectivity and female identity and individual, family, and social repercussions.

Keywords: women, gender, sexuality, cervical cancer.



Introducción

Considerando que la cotidianidad y los hechos vitales contribuyen al desarrollo de la enfermedad, ha sido necesario poner de manifiesto los aspectos relacionados con las vivencias de las mujeres antes, durante y después del cáncer, así como situar su análisis en la perspectiva de las condiciones familiares, sociales, culturales, económicas y políticas en las que las mujeres nacen, se desarrollan y se relacionan, como una parte integral de la enfermedad. Este trabajo expone el papel que tiene el manejo de la sexualidad en el desarrollo del cáncer cervicouterino, la vida sexual activa antes y después del diagnóstico y tratamiento, las repercusiones físicas, familiares y culturales que enfrenta una mujer al enfermar de cáncer cervicouterino, así como las secuelas de los tratamientos y el estigma social que subyace a la enfermedad.

Como un trabajo realizado desde la historia de mujeres con cáncer cervicouterino, se trata de un enfoque que permite la revelación de sí mismas, sus puntos de vista ante los acontecimientos relacionados con la enfermedad y su participación en ellos, sus opiniones, sus emociones y sus percepciones.

Este trabajo pretende ayudar a comprender los procesos de adaptación y resistencia a las transformaciones originadas por la enfermedad; por eso, al entrevistarlas se persiguió algo más que información: se trató de establecer un contexto y todo lo que se expresa y se vive a través del cuerpo.

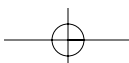
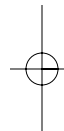
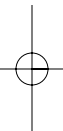
Marcela Lagarde (1997: 28) comenta:

Los procesos de cada mujer a lo largo de su biografía y en su cotidianidad, permiten conocer, explicar y comprender el estado de su salud. Las dificultades y los conflictos, las enfermedades, los accidentes y las carencias, las maneras de enfrentarlos, así como los logros, las actividades enriquecedoras, la ausencia de malestares y de enfermedades o daños y el disfrute de la vida, se plasman en el cuerpo y la subjetividad, en el cuerpo vivido y producen un específico estado de salud definitorio del estado vital con que cada mujer enfrenta su existencia.

El reconocimiento del cáncer cervicouterino como un fenómeno social, no sólo como un proceso biológico, sino como un acontecimiento que refleja una experiencia social contextualizada y dentro de una perspectiva histórica, puede permitir la comprensión de las protagonistas, rescatando su vida cotidiana y, así, acercarse al significado de ser una mujer con cáncer cervicouterino.

Género y proceso salud-enfermedad en las mujeres

Tener en cuenta el factor género como uno de los organizadores privilegiados de la realidad y puntualizar la estrecha relación entre los malestares femeninos y su especificidad con la vida cotidiana, implica analizar cómo se cons-



truyen las mujeres, en tanto sujetos de nuestra cultura y la incidencia que ello tiene sobre su salud, de qué manera las condiciones de la vida cotidiana repercuten en los modos de enfermar, por la influencia de la sedimentación de un conjunto de actividades y actitudes que bajo la forma de rutinas y de hábitos se mantienen constantes en la vida de las personas.

Es necesario destacar cómo los roles de género femenino afectan la manera en que enferman las mujeres, cómo las condiciones de su vida cotidiana se constituyen como factores de riesgo para su proceso salud-enfermedad y cómo la inclusión de la perspectiva de género hace posible analizar el enfermar femenino al incorporar herramientas conceptuales y técnicas que destacan las características de la construcción de las mujeres en nuestra cultura y en nuestra sociedad.

El cuerpo

Los seres humanos adquieren, desde el nacimiento, significados y atribuciones correspondientes a un proceso de socialización a partir del cuerpo de hombre o de mujer: a lo largo del proceso de socialización se va conformando un entramado de creencias de acuerdo con las pautas de simbolización propuestas o impuestas por cada cultura. La diferencia anatómica determina las claves de estructuración interna correspondientes a cada ser humano desde un enfoque del imaginario social. En este sentido, encontramos que la vivencia de la corporeidad es construida con significativas diferencias en hombres y mujeres: en nuestra cultura no es igual tener un cuerpo de hombre que un cuerpo de mujer.

Martha Lamas (1996: 341) refiere: "la inscripción de la cultura en los cuerpos no es sólo un proceso de adquisición de valores y creencias, supone también la conformación de los procesos fisiológicos que intervienen en la forma en que experimentamos el cuerpo".

El orden de lo social confiere sentido al cuerpo desde el momento en que se nace; el niño o la niña desarrolla su autopercepción desde los mensajes externos que recibe de quien lo cuida. Cada uno integra su esquema corporal y su realidad psíquica tomando como referencia las imágenes que recibe del mundo externo y de sus figuras importantes. En este proceso de integración se establece un diálogo constante entre el inconsciente de la madre y el inconsciente del hijo, generándose un lenguaje a través de símbolos que se inscriben como la imagen corporal, se constituye en la memoria inconsciente de toda la vivencia relacional. Al respecto Joyce McDougall (1981: 32) destaca:

[...] la importancia de los factores que tienen que ver con todo aquello que contribuya a la construcción de la realidad externa, pues ésta no se construye

sola. Esta realidad está constantemente modulada por la economía del afecto y por la intervención del lenguaje. Los órganos de los sentidos y las representaciones subsecuentes sólo dejan pasar las ideas y los afectos decretados lícitos por el discurso familiar. A partir de allí, lo que es perceptible, como todo lo que es comprensible, pasará fatalmente por ese filtro.

La sociedad, a través de la madre y las figuras representativas, le ofrecen al niño-la niña signos, símbolos y significados que sólo tienen sentido dentro de un contexto social y cultural específico. No es posible hablar de cuerpo y sociedad como si fueran aislados, cuando la sociedad y la cultura son las que diseñan, coordinan y orientan la biología. El sociólogo inglés J. Weeks (1998: 25) indica que "la manera en que cada uno comprende, imagina, simboliza, representa internamente o se siente respecto de su fisiología, es producto del desarrollo y la experiencia en la familia y no un producto directo de la biología en sí".

Cáncer cervicouterino y sexualidad

Vincular el cáncer cervicouterino con la sexualidad parecería obvio, pero de manera sorprendente no lo es o no lo ha sido. Por tratarse de una enfermedad del aparato sexual femenino, involucra el ejercicio de la vida sexual activa y, en consecuencia, de la sexualidad, que no se reduce a lo genital y mucho menos a las funciones reproductivas. La sexualidad vincula los aspectos biológicos con los de tipo psicológico y sociocultural (Delfín Lara, 1998).

Desde el enfoque biomédico se han establecido factores de riesgo que, de manera aislada o en conjunto, favorecen el desarrollo del cáncer cervicouterino: inicio de relaciones sexuales a edad temprana, múltiples parejas en la mujer o en el hombre, multiparidad, falta de higiene genital propia y de la pareja, infecciones genitales frecuentes, tabaquismo y deficiencias nutricionales. Dada esta categorización de factores de riesgo personales y ambientales, surge una serie de reflexiones, pues estos factores —más allá de ser una causa— pueden constituirse como una consecuencia: se trata de manifestaciones de conducta que se presentan como el resultado de la interacción de las mujeres con su contexto tanto familiar como social e institucional.

"La biología condiciona y limita lo que es posible. Pero no es la causa de las formas de vida sexual. Prefiero ver en la biología una serie de potenciales que se transforman y adquieren significado sólo en las relaciones sociales" (Weeks, 1998: 25).

Helena E. Restrepo (1993: 109) hace referencia a un estudio realiza-

do por Skegg *et al.*, que en 1982 planteó las posibles relaciones de los patrones culturales de conducta sexual con la incidencia del cáncer cervicouterino. En este trabajo, se estudiaron tres tipos de sociedades con patrones conductuales diferentes y los resultados indicaron que "la mayor incidencia de la enfermedad se observa en la sociedad donde predomina el machismo con la consiguiente promiscuidad masculina; la incidencia más baja corresponde a la sociedad más tradicional, con bajos índices de promiscuidad tanto masculina como femenina".

El cáncer cervicouterino es consecuencia, en algunos casos, de una enfermedad de transmisión sexual, y a partir de ello habría que involucrar a los actores correspondientes, pues el ejercicio de una vida sexual activa implica la coparticipación, y por lo tanto la corresponsabilidad de la pareja, de la familia, de la sociedad y de las instituciones.

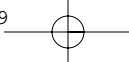
La vida sexual activa

El inicio de la vida sexual activa de las mujeres en etapas tempranas ha sido determinado como un factor de riesgo para el cáncer cervicouterino y considerado como un hecho etiológico en sí mismo. Este acontecimiento no se presenta de manera aislada, sino que está rodeado de "una serie de características socioambientales que es necesario someter a estudio para profundizar el conocimiento de las condiciones de riesgo" (Restrepo, 1993).

Indagar en la historia sexual de las mujeres que participaron en el estudio, permitió el reconocimiento de los comportamientos que reflejaron su manera de ver, captar y entender el mundo, como un filtro a través del cual valoraron la realidad. La entrevista investigó la historia sexual de las mujeres participantes; se detectaron dos tipos de mujeres por la manera de vivir su primera relación sexual: las que decidieron el momento y con quien tenerla, y las mujeres que fueron víctimas de violación.

Primera relación sexual voluntaria

De las 11 mujeres que tuvieron su primera relación sexual de manera voluntaria, seis mencionan que ha sido su única pareja; se describieron participativas con sentimientos de satisfacción. La edad de esa primera relación sexual estuvo comprendida entre los 15 y los 24 años. Mencionaron haberla vivido con total desconocimiento y con amor; el placer sexual fue dándose poco a poco, no desde la primera vez; les cuesta trabajo admitir que experimentan sensaciones gozosas; una de las mujeres entrevistadas no sabe si ha tenido orgasmos.



Violencia sexual

El grupo constituido por mujeres víctimas de agresión sexual fue de cuatro; dos de ellas violadas en la infancia y dos en la adolescencia. Ellas presentan historias diferentes, algunas con violación reiterada de diferentes hombres.

El miedo, la vergüenza, la culpa y el asco preexistentes, se arraigaron en su vivencia corporal. Un rasgo importante es el rechazo que manifestaron hacia la vivencia sexual gozosa.

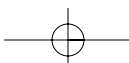
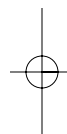
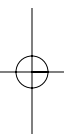
La coparticipación masculina

El cáncer cervicouterino es consecuencia, en algunos casos, de una enfermedad de transmisión sexual, en la cual no se ha involucrado a los hombres como actores corresponsables y directamente relacionados con el proceso de contagio. Tan es así, que las campañas y programas de prevención se han dirigido sólo a las mujeres, soslayando que los estereotipos de nuestra cultura favorecen patrones masculinos de conducta sexual que propician la transmisión de infecciones precursoras de esta enfermedad.

El cáncer en las mujeres

El cáncer de las mujeres, y en este caso el cáncer cervicouterino, no puede ser visto como un acontecimiento aislado ni como una enfermedad que afecta a un organismo; se trata de una enfermedad en un cuerpo, un cuerpo de mujer, una enfermedad que produce un padecimiento, un padecer miedo, angustia, tristeza, un padecer que convierte a la mujer en un ser vulnerable, dependiente, un ser con dolor físico que teme perder la dignidad y la autonomía a causa de su deterioro corporal. La mujer que enferma de cáncer es un ser humano en transición, que ante la confirmación del diagnóstico inicia un proceso de autodescubrimiento lleno de circunstancias ajenas. Al enfermar, se convierte en una persona desconocida para sí misma. Ha de iniciar un camino entre el miedo, la incertidumbre y la vulnerabilidad. Pero no sólo ella: la familia completa se enfrenta a un proceso en el que el miedo predomina y todo lo transforma, que impide entender y preguntar. Ese miedo que proviene de la enfermedad y que se convierte en una sensación única, inexplicable y en ocasiones paralizante.

La pérdida de la salud por cáncer y la pérdida de los órganos involucrados y sus funciones son procesos que se viven prácticamente al mismo tiempo. La crisis del diagnóstico se presenta intensificada por el cúmulo de análisis que anteceden a la prescripción de los tratamientos. Los acontecimientos se suceden con una velocidad que supera la capacidad adaptativa, y los efectos colaterales de los tratamientos van más allá de la



pérdida y afectación de órganos como el útero, los ovarios y la vagina, pues enfrentan a la mujer con problemas como las cicatrices, la resequedad y acortamiento vaginal, la infertilidad, la menopausia terapéutica, la incontinenencia urinaria, bochornos, dolor de huesos, el desgano, disminución y/o pérdida del deseo y goce sexual, la piel quemada, el ser diferente, el estigma, la culpa y el miedo, entre otros.

En el aspecto emocional, el diagnóstico de cáncer desorganiza, desequilibra y atenta contra la integridad de la persona, quien a partir de ese momento ya no tendrá paz. La inestabilidad interna es el resultado del duelo ante la pérdida de la salud por cáncer: la negación, la agresión, la depresión, están presentes en el proceso dando lugar a alteraciones de tipo conductual. Nunca será lo mismo perder la salud por cáncer que por otra enfermedad, como tampoco el perder la salud por cáncer en los órganos genitales que por cáncer de piel, de estómago o de pulmón: las implicaciones sociales, la jerarquía de los órganos y sus símbolos y significados determinan una diferencia que influye sustancialmente en la calidad de vida del enfermo. No es lo mismo estar enfermo con estigma que sin él.

Una pérdida que difícilmente es mencionada porque con dificultad se identifica es la pérdida de la cotidianidad, que se ve bruscamente interrumpida por la detección de la enfermedad y por la gravedad del diagnóstico: nada será igual después del cáncer. Se presenta la urgencia de la reorganización para garantizar que la familia funcione; y cada uno de sus miembros reacciona con los recursos particulares que tiene en su estructura de personalidad. El cáncer es una enfermedad que produce un sinnúmero de reacciones en los familiares: desde las manifestaciones exacerbadas, la deserción escolar, la somatización, la labilidad, la sobreprotección o la evasión, entre muchas otras, todas ellas expresiones de la severa ansiedad y de la necesidad de adaptarse a un evento tan desestabilizador como amenazante.

La relación de pareja puede presentar una serie de alteraciones debido a los ajustes lógicos que impone la presencia de la enfermedad; es de importancia considerar el contexto socioeconómico en que se desarrolla, la cultura a la que se pertenece, el sistema de creencias y el momento evolutivo de la pareja, los antecedentes del vínculo afectivo, el nivel de comunicación, el manejo de la intimidad y de la sexualidad, así como las estrategias previas utilizadas para enfrentar los problemas: "es tu problema o nuestro problema". Estos antecedentes no siempre establecen el rumbo por el cual se va a afrontar la vivencia de lo que el cáncer implica: pueden dar una orientación, pues lo mismo que para las mujeres enfermas, sus parejas inician un proceso en el que autodescubrirán rasgos o características que le eran desconocidas.



La vida antes del cáncer

Antecedentes socioambientales y familiares

El ambiente familiar al que llegamos los seres humanos determina experiencias primordiales para el desarrollo y la vida entera. Es la familia el espacio en que aprendemos todo lo concerniente a la sociedad, para después repetirlo como patrones valorativos y relacionales.

Reconocer la importancia que tiene lo que se vive en el ámbito familiar durante los primeros años de la vida permitirá comprender que las decisiones, actitudes y conductas humanas, que en ocasiones parecerían fuera de toda lógica, tienen sustento en los aprendizajes de las etapas tempranas, pues éstos se encuentran constituidos como una memoria, como un filtro por el cual atravesarán todos los acontecimientos, y sólo obtendrán significado los que permitan reproducir modelos; todo lo demás será omitido o pasará desapercibido (Ramírez, 1994).

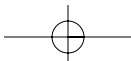
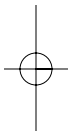
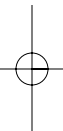
Remitirnos a los antecedentes de las mujeres con cáncer cervicouterino tiene como objetivo visualizar el contexto de la mujer y la importancia que puede tener para el desarrollo de la enfermedad.

Reacciones ante el cáncer cervicouterino

Al llegar a la consulta de primera vez en el área de tumores ginecológicos, la mujer ya lleva un camino recorrido; a partir de síntomas o de la detección fortuita, ha acudido a una serie de consultas de medicina general y ginecología, a nivel privado e institucional, hasta que es canalizada a la consulta oncológica de tercer nivel.

Las mujeres refieren que la confirmación del diagnóstico de cáncer es de alguna manera ya esperada y, sin embargo, les produce una sensación de gravedad extrema, de alarma, debido a la velocidad con que son atendidas por el equipo de especialistas. Surgen temores ante el sinónimo cultural de la muerte, y una necesidad apremiante de protección y de adherencia. Se instalan de inmediato las ideas persecutorias y culpígenas, surgidas del desconocimiento, de la información insuficiente, de la carencia de esos recursos que necesita para entender sus condiciones particulares y el proceso de la enfermedad. Afloran las culpas a consecuencia de la inevitable vinculación del cáncer con el manejo "socialmente inadecuado" de su actividad sexual.

Ante la imposibilidad de explicaciones convincentes, en general el cáncer es experimentado como un castigo ante conductas varias y se le atribuyen transgresiones de orden moral o religioso. Se manejan dos tipos de concepciones: la coloquial (esas ideas populares plenas de metáforas y que colocan al cáncer como sinónimo de muerte, dolor y sufrimiento) y la concepción



médica (que se refiere a las clasificaciones y características propias de la enfermedad). El discurso médico con que se hace referencia al cáncer, sus procesos y sus tratamientos, suele manejarse en términos de posesión diabólica: es "benigno o maligno", lo que lejos de favorecer la percepción de quien lo padece, le produce un incremento en sus temores y fantasías persecutorias.

Al respecto, Sontag (1996: 54) menciona que "las referencias militares están presentes: se entabla una lucha o cruzada contra el cáncer [...], el cuerpo está sometido a una invasión, a un ataque, y el único tratamiento es el contraataque".

Quando se habla del cáncer, las metáforas provienen del vocabulario de la guerra, de la terminología militar: las células cancerosas invaden a partir del tumor original, colonizan en otras zonas del cuerpo con micrometástasis. Las defensas del organismo no son lo suficientemente vigorosas, por muy radical que sea la intervención quirúrgica.

[...]

Nada hay más punitivo que darle un significado a la enfermedad, el cual resulta invariablemente moralista. Cualquier enfermedad importante cuyos orígenes sean oscuros y su tratamiento ineficaz, tiende a hundirse en significados. La enfermedad misma se vuelve metáfora, luego en nombre de ella, usándola como metáfora, se atribuye ese horror a otras cosas (*ibidem*: 56).

En los casos específicos de las mujeres, ellas hacen alusión a su vida, sus hábitos, sus costumbres, buscando una explicación que les resulta necesaria para aceptar que padecen cáncer en el aparato reproductor. Se autocastigan con calificativos e insultos de índole moralista y peyorativo, acompañados de un: "me lo merezco por puta", "me lo busqué por andar de loca".

A nivel familiar, lejos de lo que pudiera suponerse, las relaciones se deterioran a partir del diagnóstico. Ellas manifiestan que se sienten rechazadas y sucias: los estereotipos de la "mujer buena" quedan en entredicho y se destaca la posibilidad de ser o haber sido "mala", y el castigo es quedar "vacía, hueca, ya no servir como mujer". Además, existe el temor a contagiar a sus familiares.

La vida sexual después del tratamiento. El vínculo con su pareja

En los meses subsecuentes al tratamiento, la mujer identifica las secuelas y siente los cambios: las alteraciones de la vagina y las afectaciones o pérdida de los ovarios, como producto de la cirugía, la radioterapia o la quimioterapia inhiben el deseo y el goce sexual. Experimentan insensibilidad o rese-

quedad en la vagina después de la radioterapia; o acortamiento y estrechez después de la cirugía. Estas experiencias repercuten en su relación de pareja; ambos se manifiestan ansiosos, el contacto sexual es evitado, frecuentemente ella sangra después del coito. Estos hechos la vuelven temerosa y piensa que si ejerce su sexualidad puede tener una recurrencia.

Los niveles de deseo y goce sexual se ven disminuidos o se les resta importancia, privilegiando su relación como madres y la sobrevivencia al cáncer; se presenta el rechazo hacia la pareja. Manifiestan temor a las recurrencias de la enfermedad y hacen patente no desear las relaciones sexuales y de seguir adelante "por mis hijos".

Relación con el cuerpo y sus funciones

Este aspecto se relaciona con el nivel de conciencia y la capacidad de concebirse a sí misma como dueña de un cuerpo que tiene funciones y que merece atención y cuidados en cuanto a la higiene, la alimentación y la prevención de enfermedades, y de esta manera propiciar, mantener y disfrutar la salud y el bienestar que requiere un adecuado nivel de calidad de vida.

Las mujeres con cáncer cervicouterino que participaron en este estudio pertenecen a niveles socioeconómicos y educativos bajos, fueron víctimas de violencia física durante su infancia, y una tercera parte sufrió violencia sexual y carecieron de cuidados en su alimentación. No contaron con modelos para adquirir hábitos de autocuidado y no aprendieron a escuchar los mensajes de su cuerpo. Existe autodevaluación y la creencia de inmerecimiento a partir de que su cuerpo sólo las ha hecho sufrir. No se detectan evidencias de autopercepción más allá de lo elemental: un órgano del cuerpo existe si duele, pero no por eso se le cuida o se le presta atención.

Como en muchas mujeres de nuestra cultura, no existe información acerca de las funciones del cuerpo de la mujer, y en la mayoría de los casos, cuando se presenta la primera menstruación provoca sorpresa y desconcierto. Manifiestan dolores menstruales intensos que la cultura ha determinado invisibles y normales, otro hecho que las mujeres acostumbra a pasar desapercibido, igual que han sido el aparato sexual y los genitales: no existen, no se nombran, no se tocan ni se menciona lo que sucede en ellos, así se trate de dolor, que puede ser el resultado del proceso interno que produce la menstruación, pero que no es normal tener que tolerarlo.

Los autocuidados y manifestaciones de afecto hacia el propio cuerpo no están presentes antes del cáncer; estas mujeres se manejan sin indicios de atención a lo que les acontece, sus acciones sugieren desapego de sí mismas.

Además manifiestan su rechazo al ser mujer ante las vivencias desagradables que se han tenido.

Conclusiones

El cáncer cervicouterino es una enfermedad con un gran peso ideológico por estar localizado en los órganos genitales, por comprometer el ejercicio de la vida sexual activa, y porque los actos sexuales están cargados con un exceso de significación.

Los aspectos relacionados con las funciones del aparato sexual y las interacciones sociales y afectivas que manifestaron las mujeres informantes, destacan las características ideológicas que han regido sus formas de sentir, de pensar y de actuar.

La definición de los aspectos culturales del cáncer cervicouterino involucra una serie de elementos relacionados con los significados que tiene para la mujer el hecho de padecer una enfermedad ubicada en el aparato sexual reproductor.

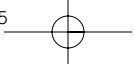
Por los órganos en que se ubica y por las funciones que involucra, el cáncer cervicouterino promueve que entren en juego los valores propios de la concepción del mundo, conjugándose una visión de índole moral ante la enfermedad, en términos de significado y simbolismo, que generan una enorme carga emotiva.

La realidad del cáncer cervicouterino ha sido descrita por otros, los médicos (hombres), que han determinado y establecido creencias en torno a la enfermedad; por lo tanto, la medida o término de referencia del cáncer cervicouterino ha sido lo masculino. La historia oficial del cáncer cervicouterino ha sido escrita y descrita por hombres. Dar la posibilidad a las protagonistas de expresarse a través de una técnica de recuperación y creación de fuentes testimoniales, permitió el rescate de particularidades y el estudio de las pautas de comportamiento individuales y colectivas buscando conocer cómo han sido percibidos los hechos en momentos históricos determinados.

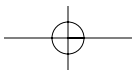
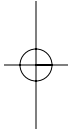
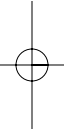
Reconstruir la historia de las mujeres con cáncer cervicouterino es una respuesta al silencio que ha caracterizado a la enfermedad, darles voz es devolver la identidad a las protagonistas de las historias; es generar nuevas percepciones sobre las experiencias que tienen las mujeres acerca de sí mismas por medio de sus palabras.

Bibliografía

- Delfín Lara, F. (1998), "Sexualidad femenina", en *Fem*, núm. 181, abril.
Lagarde, M. (1997), "Presentación", en G. Sayavedra Herrerías y E. Flores



- Hernández (coords.), *Ser mujer: ¿un riesgo para la salud? Del malestar y enfermar al poderío y la salud*, México, Red de Mujeres.
- Lamas, Martha (1996), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa/PUEG-UNAM.
- McDougall, J. (1981), "Cuerpo y metáfora", en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, núm. 23, París, Dire/Gallimard.
- Ramírez, S. (1994), *Infancia es destino*, 13a. ed., México, Siglo XXI.
- Restrepo, H. E. (1993), "Epidemiología y control del cáncer de la mujer en América Latina y el Caribe", en Elsa Gómez Gómez (ed.), *Género, mujer y salud*, Washington, OMS/Organización Panamericana de la Salud.
- Sontag, S. (1996), *La enfermedad y sus metáforas y el Sida y sus metáforas*, Madrid, Taurus.
- Weeks, J. (1998), *Sexualidad*, México, Paidós/PUEG-UNAM.



La dimensión etnográfica de las mantas conmemorativas de los muertos por Sida de la ciudad de México

Porfirio Miguel Hernández Cabrera
Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Cuauhtépec

Resumen

Este artículo analiza, desde la perspectiva antropológica, las expresiones iconográficas de las mantas conmemorativas de los muertos por Sida con el propósito de develar su dimensión como objetos etnográficos. Para ello, se retoman los documentos etnográficos elaborados (notas de campo y fotografías) a partir de la observación participante realizada durante la exhibición de las mantas en algunos eventos antisida de finales de los años noventa del siglo pasado en la ciudad de México. Se concluye que las mantas conmemorativas, a pesar de su débil arraigo en el ámbito local, son importantes manifestaciones culturales que canalizaron las expresiones de duelo y protesta política por las personas fallecidas a causa del VIH-Sida, generando con ello una cultura de la prevención. Además, como objetos etnográficos, aportan valiosos elementos para entender la construcción social de la pandemia, a los diversos grupos humanos y a las subculturas que construyeron las historias del movimiento de lucha contra el Sida y del movimiento lésbico, gay, bisexual y transgénico en la ciudad de México y en el mundo. Finalmente, ante el estatus actual del Sida como "enfermedad crónica", se sugiere analizar etnográficamente las nuevas expresiones culturales globales y locales en torno a esa pandemia.

Palabras clave: Sida, mantas conmemorativas, etnografía.

Abstract

This article analyzes the iconic expressions of the memorial quilts for those who have died from AIDS from an anthropological perspective. The purpose of this article is to show how the quilts can be considered ethnographic objects. To do this, the ethnographic documents and materials used (field notes and photographs) are reexamined from participant observation that took place during the exhibition of the quilts in several anti-AIDS events at the end of the 1990s in Mexico City. It is clear that in spite of their weak reception on a local level, they are important cultural manifestations that channeled expressions of grief and political protest on behalf of the people who have died of

HIV-AIDS and thereby created a culture of prevention. Furthermore, as ethnographic objects, the quilts contribute valuable qualities and characteristics so that the social construction of the epidemic can be better understood. The quilts' function is also of great importance to understand the diverse groups of human beings and the subcultures that created the quilts' stories that, in turn, solidified a movement to battle AIDS and to fight against homophobia and discrimination within the gay, lesbian, bisexual and transgender community of Mexico City and the world. Finally, by evaluating the current status of AIDS as a "chronic disease," it is suggested that we ethnographically analyze new global and local cultural expressions as they relate to this epidemic.

Keywords: aids, memorial quilts, ethnography.

Introducción

La aparición del virus de inmunodeficiencia humana (VIH) —causante del síndrome de inmunodeficiencia adquirida (Sida)— a principios de los años ochenta en Estados Unidos, trajo consigo la respuesta inmediata de las emergentes organizaciones no gubernamentales (ONG) que centraron sus acciones en contra de la entonces nueva enfermedad. Tal respuesta no sólo incluyó la actividad política para exigir medidas de prevención y tratamiento gubernamental a las comunidades afectadas, sino también abarcó la realización de múltiples acciones culturales de duelo, que incluyeron el performance y otras artes, para conmemorar a las personas fallecidas por la epidemia. Entre tales expresiones culturales de protesta y de duelo se encontraron la Candlelight Memorial (Conmemoración de las Velas Encendidas), o Candlelight Vigil (Vigilia de las Velas), y el NAMES Project AIDS Memorial Quilt (Proyecto NOMBRES de la Colcha Conmemorativa del Sida), las cuales rápidamente se globalizaron y encontraron eco en otras naciones.

A finales de los años ochenta del siglo pasado, las ONG gay y de lucha contra el Sida de la ciudad de México iniciaron la realización anual de la Candlelight Memorial, denominada localmente Caminata Nocturna Silenciosa en Conmemoración de los Muertos por Sida y, a principios de los noventa, la Velada en Memoria de los Muertos por el Sida. A finales de esa década, en ambos eventos antisida se introdujo el NAMES Project AIDS Memorial Quilt que, en su versión local, fue más conocido como la elaboración y exhibición de mantas conmemorativas de las personas fallecidas por Sida.

En la antropología mexicana, la investigación sobre la dimensión etnográfica de las mantas conmemorativas es escasa. En este trabajo se abordan tales expresiones culturales como objetos etnográficos desde la perspectiva de los estudios del performance cultural. Este enfoque de estudio antropológico permite no sólo identificar los elementos culturales globales y locales

implicados en las expresiones de duelo y de prevención del VIH-Sida, sino también analizar la manera en que contribuyen en los objetivos del movimiento de lucha contra el Sida y en los procesos de construcción social de las identidades gay, seropositiva y de otros grupos estigmatizados.

El objetivo de este artículo es analizar la dimensión etnográfica de las mantas conmemorativas exhibidas en la Caminata Nocturna Silenciosa en Conmemoración de los Muertos por Sida y en la Velada en Memoria de los Muertos por el Sida a finales de los años noventa en la ciudad de México. Para tal propósito, se echa mano de los documentos etnográficos recabados durante las observaciones participantes llevadas a cabo en dichos eventos (Hernández, 2002).

Surgimiento y significado cultural del NAMES Project AIDS memorial quilt

De acuerdo con Pinelo (2004), en 1982, apenas un año después de ser descubierta la nueva enfermedad, el Sida ocupaba el quinto lugar entre las posibles causas de muerte en los países desarrollados, por debajo de la diabetes, los accidentes laborales, el suicidio y el cáncer. No obstante, entre los años 1996-1998 (periodo que coincide con el de la presente investigación), el Sida alcanza su punto más álgido al ser considerada la enfermedad en el primer lugar de las causas de mortalidad; de hecho, en el mundo dominaba la noción de que tener Sida era una "sentencia de muerte" (Sontag, 1989) y se ponía en boga la ecuación "Sida = muerte" (Altman, 2006).¹

El origen del NAMES Project AIDS Memorial Quilt

Según Murphy (2000), el creador del NAMES Project AIDS Memorial Quilt es Cleve Jones —un activista gay—, quien concibió la idea en una caminata nocturna realizada en 1985 para conmemorar los asesinatos, en 1978, de George Moscone, alcalde de San Francisco, y de Harvey Milk, el supervisor de esa ciudad, quien era "abiertamente gay".²

¹ En contraste, Pinelo (2004) agrega que actualmente la mortalidad por Sida "está muy por debajo del cáncer, los accidentes o el suicidio, siendo comparable, estadísticamente, a las muertes por causa de la diabetes. Por otra parte, la esperanza de vida de un enfermo hoy en día, en el mejor de los casos, es de sólo cinco años menos que una persona completamente sana. Atendiendo a estos datos, no podemos ya hablar del Sida como una enfermedad mortal, sino como una enfermedad crónica a la que parece que, poco a poco, le estamos ganando la batalla".

² Al respecto, Murphy (2000: 630) agrega: "El número de muertes por Sida en San Francisco había pasado de un millar, y Jones pidió a los marchistas que escribieran los nombres de los fallecidos en carteles, los cuales fueron pegados en la fachada del San Francisco Federal Building después de la marcha. La exhibición le recordó a Jones una colcha hecha con retazos [...] Finalmente el grupo formó la Fundación Names Project, la cual maneja y exhibe la colcha como un aparato educativo y de recaudación de fondos".

El NAMES Project consiste en un enorme conjunto de mantas conformadas de varios paneles de tela de un metro por cincuenta centímetros; cada panel simboliza una muerte y es colocado por familiares, parejas, amigos o personas que cuidaron a la persona fallecida. Los paneles son adornados con artículos personales como ropa, fotografías, animales disecados, pinturas, bordados, etcétera. Las mantas son exhibidas en lugares públicos de las ciudades estadounidenses —desde escuelas hasta estadios de fútbol y plazas— donde, en emotivas ceremonias, se leen en voz alta los nombres de los muertos.

Para Murphy, el proyecto es el monumento y la obra de arte “más grande del mundo, tal vez en toda la historia” (*ibidem*: 629), producto del activismo de los primeros grupos de lucha contra el Sida. Afirma que su éxito se debe a su impacto directo sobre la población³ y a “su naturaleza colaborativa y democrática y a su capacidad para difundir la enormidad de las pérdidas por el Sida al conservar la especificidad de las vidas y muertes individuales” (*idem*). Agrega que: “La colcha es una ‘metáfora visual’ de la epidemia del Sida que expresa la enormidad de la pérdida, no a través de estadísticas médicas, sino como una experiencia personal e inmediata” (*ibidem*: 630);⁴ y explica su arraigo en la sociedad estadounidense como una herencia de las artistas feministas que hacían énfasis en “lo personal como político, la colaboración sobre la individualidad y el proceso sobre el producto” (*idem*).

El significado cultural del NAMES Project AIDS Memorial Quilt a nivel global

Para Altman (2006) es necesario entender al Sida como “producto y causa de la globalización”. En ello, la literatura y el cine han jugado un papel muy importante porque en los años noventa del siglo pasado han provisto de mucho material para emprender un análisis del impacto cultural de la pandemia. Sobre esto, afirma:

³ Tan sólo en 1987 se exhibieron 1 920 mantas en el National Mall de Washington, D. C. (Murphy, 2000).

⁴ Susan Sontag (1989) se pronuncia en contra de las metáforas (“invasión”, “contaminación”, “ataque”, “plaga gay”, “castigo divino”) que otorgan significados sociales negativos y moralizan a enfermedades como el Sida, o el cáncer, los cuales generan estigmas en los enfermos creando “identidades deterioradas” según la expresión de Erving Goffman. Específicamente propone considerar al cáncer (y por extensión, al Sida) “como si fuera sólo una enfermedad, muy grave, pero sólo una enfermedad. No una maldición, no un castigo, no una vergüenza. Sin ‘significado’. Y no necesariamente una sentencia de muerte (una de las mistificaciones es que cáncer = muerte)” (*ibidem*: 14). Así, en su visión de la colcha como una “metáfora visual” de la pandemia del Sida, Murphy (2000) parece retomar el concepto de Sontag, pero lo ressignifica otorgándole una connotación positiva y lo extiende a la representación iconográfica de las mantas como símbolos de las muertes individuales.

En realidad las respuestas al Sida proveen ricos ejemplos de la tesis de que la globalización es sólo otro nombre de la expansión de la influencia de Estados Unidos — pensemos, por ejemplo, la enorme popularidad internacional del uso del listón rojo; así como la AIDS Memorial Quilt (Colcha Conmemorativa del Sida), que aparece en cintas como *Philadelphia* (Filadelfia) u obras de teatro como *Rent* o *Angels in America* (Altman, 2006: 128).⁵

Y agrega que, en el terreno de la literatura, existen muchos ejemplos, como el siguiente, sobre la incorporación del Sida como tema recurrente: “ ‘Él ha muerto de la Enfermedad, ahora es sólo un cuadrado en la colcha’, escribe Rushdie en *The Ground Beneath Her Feet*, y todos sabemos a qué ‘Enfermedad’ se refiere” (*ibidem*: 129).

Para Altman, la ciencia suele menospreciar el impacto del Sida en la cultura popular y en las manifestaciones creativas que ha suscitado. Sin embargo, para él, el NAMES Project AIDS Memorial Quilt y las Candlelight Vigil son acciones colectivas y globalizadas muy importantes que constituyen una “respuesta cultural”:

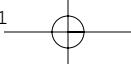
[...] de aflicción y pérdida que une las experiencias del Sida en las ciudades interiores de San Francisco y Newark con aquéllas de los pueblos de Kenia y Zambia. Otra vez estamos muy conscientes de las ceremonias particulares y de los rituales que se han inventado en el mundo occidental: AIDS Memorial Quilt (Colcha Conmemorativa del Sida), las vigilas de las velas, y así sucesivamente (Altman, 2006: 134).

En un afán por superar el etnocentrismo característico de los países ricos anglosajones, Altman apunta la necesidad de conocer las “respuestas culturales” que los activistas de lucha contra el Sida de los países en vía de desarrollo han generado para conmemorar las muertes por Sida, aunque reconoce que la Colcha se ha convertido en un símbolo global de la epidemia.

La etnografía y el estudio de los objetos etnográficos

La etnografía es el recurso metodológico por excelencia en la investigación de la antropología social, a partir del cual se pueden elaborar muchas interpretaciones teóricas para la explicación de múltiples fenómenos culturales. Al respecto, Lamas (2001) resume el doble significado del término cuando señala:

⁵ El listón rojo es el símbolo de la conciencia del Sida. Fue creado en 1991 por el pintor Frank Moore, del Visual AIDS Artists Caucus quien, al observar que “una familia vecina estaba exhibiendo listones amarillos en apoyo al retorno seguro de su hija militar del Golfo Pérsico”, se convenció de que los listones rojos podrían ser también “una metáfora para el Sida” (Engle, 2000).



La etnografía es tanto una forma particular de investigación como el producto escrito de una investigación en ciencias sociales, hecha para probar marcos teóricos o hipótesis, la etnografía es una vía fecunda para registrar la infinita combinación de expresiones individuales que se encuentran en el comportamiento social de las personas y que se reflejan en los arreglos sociales, las relaciones de parentesco, las costumbres sexuales, las concepciones religiosas, las prácticas de la vida cotidiana, etcétera (Lamas, 2001: 143).

En la investigación de campo, el etnógrafo recurre a todos los elementos tangibles e intangibles del contexto físico y social que puedan ayudarle a entender la cultura de los grupos sociales estudiados. Desde la perspectiva de los estudios del performance cultural, para Kirshenblatt-Gimblett (2011: 256), lo intangible, "que incluye asuntos etnográficos como el parentesco, la visión del mundo, cosmovisión, valores y actitudes, no es transportable"; mientras que los elementos tangibles son "artefactos etnográficos" transportables que se convierten en "objetos de etnografía [...] creados por los etnógrafos":

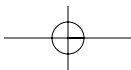
Los objetos devienen etnográficos en virtud de que los etnógrafos los definan, segmenten, separen y transporten. Tales objetos son etnográficos no porque se encontraran en la vivienda de un campesino húngaro, en una aldea kwakiutl o en un mercado de Rajastani y no en el palacio de Buckingham o en el estudio de Miguel Ángel, sino en virtud de la manera como se les separó de sus contextos, pues las disciplinas hacen sus objetos y al hacerlo se hacen a sí mismas (*ibidem*: 248).

En este sentido, agrega:

Quizá debamos hablar no del objeto etnográfico, sino del fragmento etnográfico. Como las ruinas, el fragmento etnográfico se basa en una poética de la separación. La separación se refiere no sólo al acto físico de producir fragmentos, sino también a la actitud de separación como distanciamiento que posibilita dicha fragmentación (*ibidem*: 249).

Para esta autora, el análisis del objeto etnográfico exhibido en un museo implica distinguir entre *in situ* y en contexto, conceptos que cuestionan "la naturaleza de la totalidad, la carga de la interpretación y la ubicación del significado". Del primero, señala:

La noción de *in situ* implica metonimia y mimesis: el objeto es una parte que guarda una relación contigua con una totalidad ausente que puede o no recrearse. El arte de la metonimia es un arte que acepta la naturaleza inherentemente fragmentaria del objeto (*ibidem*: 250).



Acerca el segundo, afirma:

La noción del contexto, que plantea el problema interpretativo del marco teórico de referencia, implica técnicas particulares de organización y explicación para transmitir ideas. Los objetos se colocan en contexto por medio de extensas notas, cuadros y diagramas, comentarios a través de audífonos, programas educativos, conferencias y performances (*ibidem*: 251).

Por otro lado, los objetos etnográficos se convierten en “documentos etnográficos”, cuando son registrados por el etnógrafo. Al respecto, Guber (2011:93) menciona:

Cuando se habla de “registro”, se está aludiendo a dos procesos simultáneos, a menudo indiferenciados por aquella concepción que considera al trabajo de campo como una captación inmediata de “lo real”. Esta perspectiva afecta tanto al recurso tecnológico por el cual se almacena información —lo que llamaremos “formas de registro”— como a la información misma, pues convierte al vehículo que une al campo y la oficina, el trabajo en terreno y el análisis, en una misma unidad que subsume el acto de registrar y los datos registrados. Según esta lectura, el registro es un medio por el cual se duplica el campo en forma de notas (registro escrito), imágenes (fotografía y cine) y sonidos (registro magnetofónico).

El estudio de la dimensión etnográfica de las mantas conmemorativas en México

En México es casi nulo el estudio antropológico de los eventos antisida⁶ y, por extensión, de las mantas conmemorativas. Existen tres investigaciones que han abordado los eventos antisida, teniendo como *locus* a la ciudad de México: la de Cruces (1998), quien analizó la Caminata Nocturna Silenciosa y la Velada en Conmemoración como “rituales de la protesta modernos”; la de Hernández (2002), quien los aborda de una manera más amplia y específica retomando el modelo de Cruces; y la de Hernández (en prensa [a]), en la que, a partir de los estudios del performance, los analiza como fenómenos performativos. Sin embargo, Cruces sólo considera las funciones culturales y expresivas de la Caminata Silenciosa, pero no incluye el estudio de las man-

⁶ “Los eventos antisida son el conjunto de acciones colectivas en pro de los derechos sexuales que las ONG (grupos y asociaciones gay, lésbicos, de vendedoras/es de servicios sexuales, mujeres, jóvenes, etcétera) realizaban anualmente en lugares públicos y céntricos de la ciudad de México a finales de los años noventa. Tales eventos incluían la Caminata Nocturna Silenciosa en Conmemoración de los Muertos por Sida, en mayo; la Velada en Memoria de los Muertos por el Sida, el 2 de noviembre; la Instalación de Altares de Muertos en Memoria de las Personas que han Fallecido a Causa del Sida, el 2 de noviembre; y el Día Mundial de Lucha contra el Sida, el 1 de diciembre” (Hernández, en prensa [a]).

tas conmemorativas.⁷ Por su parte, en su investigación, Hernández (2002) realizó una aproximación preliminar al estudio de las mantas conmemorativas, la cual sirve de punto de partida para la versión que aquí se presenta.

Con base en la perspectiva de Kirshenblatt-Gimblett (2011), en este trabajo se considera a las mantas conmemorativas como objetos etnográficos que eran exhibidos en los tianguis informativos de todos los eventos antisida. En tales tianguis, las ONG gay y de lucha contra el Sida contaban con un puesto (estand) en el que distribuían información sobre la prevención del VIH, condones y otros objetos alusivos al Sida, como el listón rojo.⁸ Las mantas conmemorativas se colocaban juntas formando una gran colcha sobre el suelo en espacios especiales del tianguis que fungían como museos improvisados al aire libre, o colgadas en las fachadas de los puestos de las ONG, para que fueran apreciadas por el público asistente. Se exhibían sin ninguna nota explicativa o folleto; más bien, los creadores y activistas apelaban al interés visual que generaban los mensajes de las imágenes y los textos, dejándolos a la libre interpretación de los espectadores.

En los eventos correspondientes al Día de Muertos, las mantas se exhibían colgadas al frente de los puestos de las ONG, o como telón de fondo de las ofrendas tradicionales que se dedicaban a las personas fallecidas por Sida,⁹ las cuales tenían un doble significado: conmemorar a los muertos y brindar elementos de prevención a los vivos.

Al igual que sus similares estadounidenses, en su versión mexicana las mantas echaban mano de diversos recursos iconográficos del arte plástico y textil; algunas eran elaborados lienzos realizados con diferentes técnicas creativas y materiales; otras eran collages que incluían pintura, costura, bordado, textos; otras más eran bastante sencillas y sólo presentaban el nombre de la persona, y/o una pequeña frase, elaborado con modestos elementos. Además de los nombres, incluían elementos simbólicos que aludían a la forma de vida de la persona recordada y a su subcultura de origen.

Así, en tanto objetos portadores de signos iconográficos y textuales, las mantas conmemorativas que se exhibían *in situ* en los "museos al aire libre" y en

⁷ De lo que sí se ocupa Cruces (1998) es de los "objetos/mensaje" propios de las marchas urbanas, los cuales define como cualquier clase de objetos que suelen ser decorados y refuncionalizados por los activistas para servir como instrumentos propagandísticos.

⁸ Para una descripción más detallada de todos los eventos antisida de la ciudad de México, véase Hernández (2005).

⁹ Las ofrendas son altares en los que, sobre manteles blancos o bordados de colores, se coloca agua, *pan de muerto* (que representa los huesos del cuerpo humano), calaveras de azúcar, comida, bebidas, veladoras, objetos que pertenecieron a la persona fallecida y flores de zempasúchitl (conocida como "flor de muerto" porque es la preferida por los indígenas desde la época prehispánica) (Ramírez, 1997).

los puestos de las ONG durante los eventos antisida —y los aspectos discursivos/semióticos que contenían— pueden ser segmentadas y analizadas como fragmentos representantes tanto de una vida perdida a causa del Sida como de un contexto cultural e histórico-social mayor; es decir, como objetos con una función metonímica y un valioso contenido etnográfico para la antropología.

La dimensión etnográfica de las mantas conmemorativas de los eventos antisida

Una vez instaurado en San Francisco, el NAMES Project AIDS Memorial Quilt cobró rápidamente dimensiones internacionales. En la ciudad de México fue impulsado en 1996 por la ONG La Manta de México, A. C. (La Manta de México, A. C., 2007) conservando los mismos objetivos.

El trabajo de campo en que se basa este estudio se realizó en la X y la XI Caminata Nocturna Silenciosa en Conmemoración de los Muertos por Sida, en 1997 y 1998, respectivamente; y en la IV Velada en Memoria de los Muertos por el Sida, el 2 de noviembre de 1997. Durante tales eventos antisida se llevó a cabo observación participante, se obtuvieron notas de campo y se tomaron fotografías de las mantas conmemorativas exhibidas, las cuales fueron analizadas como objetos etnográficos a partir de los documentos recabados.

La Caminata era la versión local de las acciones de protesta antisida globalizadas. Por el contrario, los eventos que se realizaban el 2 de noviembre eran acciones locales asociadas a la tradicional celebración mexicana del Día de Muertos; debido a esto incluían, además, elementos culturales locales como la instalación de ofrendas.

“Adiós cabrones. No volveremos a vernos”

Las mantas conmemorativas observadas durante el tianguis informativo de la X Caminata Nocturna Silenciosa, realizada en 1997, demostraban la efectividad de las mismas como un vehículo para la expresión del afecto y los fuertes lazos de amistad establecidos con la persona fallecida: “Siempre estarás en nuestro corazón Gabriel. CAPPSIDA”.¹⁰

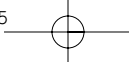
“Adiós cabrones. No volveremos a vernos” (cuerpos de hombres y mujeres desnudos, sangre, corazones).

“Lucho y Sergio. Por 25 años de ser pareja” (las banderas chilena y canadiense unidas, y encima de ellas la bandera de México en forma de corazón).

“Que se cuiden los muchachos”

Otros mensajes de las mantas apelaban a la conciencia de la prevención entre los espectadores, para lo cual, al igual que en la Marcha del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénero (LGBT) —el máximo evento político de la diversidad

¹⁰ Centro de Atención Profesional a Personas con Sida, A. C.



sexual en la capital del país (Hernández, 2005)—, también se echaba mano de fragmentos de canciones populares que hacían alusión muy directa al Sida y a la necesidad de la prevención entre la población gay: “Que se cuiden los muchachos” (el modelo del virus de inmunodeficiencia humana elaborado en lentejuela).¹¹

“Protección es vida” (condón con flor roja)

En los comienzos de la pandemia los homosexuales fueron uno de los grupos más estigmatizados por los medios masivos de comunicación y los grupos conservadores como los responsables de la transmisión del VIH; de hecho, se les etiquetó como miembros “licenciosos” de un “grupo de riesgo” (Sontag, 1989), aunque después se aceptó que tal clasificación era errónea y se reconoció que eran más bien grupos que tenían “prácticas de alto riesgo” (Pineda, 1992).

La referencia a la cultura popular también se expresaba en mantas que resemantizaban las marcas de productos y las presentaban yuxtapuestas a los procesos de la identidad gay, como en la manta que mostraba una versión gay del logotipo de la marca de chicles “Clorets Adams”: “Closet Adams”.¹²

“Blanca Nieves”

Algunas mantas exhibidas en la IV Velada y en la XI Caminata incorporaban elementos simbólicos gay y *camp*¹³ como triángulos de color rosa invertidos¹⁴ y colores arco iris:¹⁵

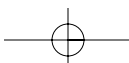
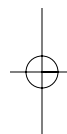
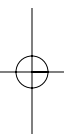
¹¹ Frase de la canción “La cumbia del Sida”, interpretada por la colombiana Sonora Dinamita a mediados de la década de los ochenta: “Que se cuiden las mujeres/ de ese mal/ que se cuiden los muchachos/ es mejor/ Es la nueva enfermedad/ que está matando a la gente,/ que no respeta la edad/ ni tampoco se detiene./ El Sida, el Sida, el Sida/ A ti no te vaya a dar/ Que se cuiden las loquitas/ [...] Lilos a cuidarse y las mariposas... también” (Sonora Dinamita, 2002). “Loquitas”, “lilos” y “mariposas” son términos populares para referirse a los homosexuales en México y en América Latina.

¹² En la ciudad de México se llama *salida del clóset* o desclosetamiento “al acto de declararse como ‘homosexual’ o ‘gay’ o ‘lesbiana’ ante la familia, amigos o compañeros de trabajo, quienes perciben al individuo como ‘heterosexual’” (Hernández, 2005:106).

¹³ Para Núñez (1999), el término *camp* es equivalente a “jotear” en el castellano de México. Agrega que Susan Sontag lo definió como: “una consistente experiencia estética del mundo”, ‘la victoria del estilo sobre el contenido’, ‘de la estética sobre la moralidad’, ‘de la ironía sobre la tragedia’, ‘un gusto cuya vanguardia y audiencia más consistente lo constituyen los homosexuales’ [...] La lógica del *camp* se basa en una especie de gusto por privilegiar [...] el *glamour*, lo extravagante, lo artificial, lo pretencioso, el equilibrio visual” (*ibidem*: 264).

¹⁴ El triángulo rosa invertido es una versión resemantizada del que usaban los nazis para marcar a los homosexuales en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. A finales de los ochenta el grupo activista estadounidense ACT UP propuso cambiar el significado de este símbolo invirtiendo la posición del triángulo con la punta hacia abajo como un emblema de resistencia *queer* (término resemantizado que significa “raro” y que actualmente engloba a todas las identidades sexualmente diversas) y de lucha contra la homofobia y la discriminación derivada del Sida (Jones, 2000).

¹⁵ La bandera con los colores del arco iris fue creada a finales de los años setenta por el acti-



“Sergio” (manta negra con las letras rojas y dos alcatraces en relieve).

“Miguel” (manta negra con la figura de un ángel blanco).

“Carlos” (un gato negro en la azotea en una noche de luna llena).

“Julio César, tus amigos no te olvidan” (manta negra con un gato blanco portando un collar “femenino” de colores arco iris y corazones rojos de los que salen listones también con tonos arco iris; a un lado cuelga una “boa” de plumas rojas).

“Blanca Nieves” (manta blanca con un gran corazón rojo del que salen dos sondas que se conectan a sendas fotografías de una mujer transgénero).¹⁶

Estas mantas apelaban a la simbología gay para trazar puentes de vinculación con el movimiento LGBT global, mientras que la incorporación de los elementos *camp* (ángeles, flores, corazones, gatos, collares) contribuía a la creación de una iconografía de la jotería¹⁷ local y funcionaba como referente expresivo y vindicador de las identidades gay y transgénero.

“Mario Rivas” y “Gustavo Torres Cuesta”

Al igual que en Estados Unidos, algunas mantas estaban dedicadas a personajes destacados del ámbito cultural, como la manta negra con el triángulo rosa invertido en el centro que rezaba “Mario Rivas” en letras plateadas, ofrendada al activista del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) —pionero del Movimiento de Liberación Homosexual (MLH) mexicano (Colectivo Sol, 1984)—, quien falleciera de Sida en 1989, luego de haberse convertido en “la primera persona pública [en México] en asumirse como seropositivo” (La Manta de México, A. C., 2007).¹⁸

vista gay Artie Bressan y el artista Gilbert Baker para ser usada cada año durante el Desfile del Día de la Libertad Gay en San Francisco. La versión actual consiste en seis galones de colores rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul y violeta. El activista antisida estadounidense Leonard Matlovich dirigió un fracasado movimiento que pretendía agregar un galón negro a la bandera como un luctuoso recordatorio de la crisis del Sida. Su pretensión era que los galones negros fueran retirados y quemados en Washington, D. C. cuando se encontrara una cura para el Sida. En los noventa la popularidad de la bandera arco iris se incrementó notablemente como el símbolo mundial de la diversidad sexual (DeGenaro, 2000).

¹⁶ “Las mujeres transgénero nacen con órganos sexuales de macho y son socializadas como hombres, pero en un momento dado de su vida adoptan permanentemente la identidad de género femenina y los estilos de vida de las mujeres, y pueden tener un gusto sexo-afectivo por hombres o por mujeres” (Hernández, en prensa [b]).

¹⁷ “En México, *joto* es la forma coloquial para nombrar a los hombres con prácticas homosexuales y particularmente a los afeminados. Por su parte, *jotería* se refiere a los comportamientos y gustos que se consideran propios de los jotos” (Hernández, en prensa [a]).

¹⁸ Rivas formó parte del grupo musical “Victor Jara” y fue vocalista de la agrupación gay de

En este rubro, otra manta observada era la multicolor dedicada a "Gustavo Torres Cuesta", actor y director de teatro quien participara en 1979 en *Y sin embargo se mueven*, una de las primeras obras de temática gay en México, bajo la dirección de José Antonio Alcaraz. Al respecto, Moreno (2010: 5) afirma: "El enorme éxito de esta obra tuvo un especial significado, pues demostró el vínculo orgánico que existe entre la cultura y la identidad [gay]".

El homenaje a personajes públicos de la escena cultural funcionaba como una acción que sensibilizaba y concientizaba a los espectadores, ya que divulgar y saber que un artista padeció y murió de Sida movilizaba a las conductas de prevención; pero también funcionaba como una contribución a la construcción de la memoria histórica de la identidad gay colectiva al apelar a los pioneros del MLH mexicano.

"Cristo tiene Sida. Saúl, Gerardo, M. Ángel, Ernesto, Mario, Rafael, Rubén, Matías, Jorge Luis, Raúl"

Otras mantas mostraban claramente la transposición de la religiosidad católica a la manifestación civil. Una de ellas presentaba a un Cristo crucificado y sangrante con los nombres de los muertos a los lados de la cruz, dentro de dos círculos rodeados de flores: "Cristo tiene Sida. Saúl, Gerardo, M. Ángel, Ernesto, Mario, Rafael, Rubén, Matías, Jorge Luis, Raúl". Con letra más grande y de otro color, en el extremo inferior de la manta, se agregó otro nombre: "Ricardo". El Cristo crucificado y sidado aludía al Sida como un vía crucis posmoderno, mientras que el grafiti agregado era una contundente constatación visual de otro deceso atribuido a esa enfermedad, que movía la conciencia del espectador.

El uso de la iconografía cristiana, como otro recurso expresivo de las mantas, remitía al carácter religioso de los eventos antisida en la ciudad de México, principalmente de la Velada por su asociación con las ofrendas de muertos, pero también con el símil de procesión de la Caminata. Sin embargo, en este caso, al presentar una hibridación de las identidades seropositiva y cristiana —y al reapropiarse y resemantizar tal iconografía—, la manta

rock progresivo Música y Contracultura (mcc), que existió de 1980 a 1984 en la ciudad de México (Música y Contracultura, 1992). La canción más representativa de este grupo se titula "El ángel de Sodoma" y fue escrita por Juan Jacobo Hernández, pionero del MLH y fundador en 1981 del Colectivo Sol, A. C., en el cual ha realizado, hasta la actualidad, activismo gay y de lucha contra el Sida. Además de las claras connotaciones homoeróticas, la letra parece aludir a la pandemia cuando dice: "Arde la ciudad Ángel/ la carne se *suicida*/ protégeme esta noche/ con tu voz/ con tu cuerpo/ ¡Ángel!/ No me desapares/ ni de noche ni de día/ Ángel de Sodoma/ mi dulce compañía" (Música y Contracultura, 1992; cursivas mías).

sintetizaba la postura religiosa disidente de los afectados por la pandemia y se contraponía a la metáfora conservadora de la época que veía al Sida como "un castigo divino" (Sontag, 1989) y a la condena reaccionaria de la Iglesia católica a los homosexuales, al condón y a las campañas preventivas contra el Sida (Monsiváis, 1995). Así, afirmar que "Cristo tiene Sida" era un ejercicio de sincretismo que actuaba como una paradoja que humanizaba no sólo al personaje divino, sino también a los hombres que padecían la enfermedad al mimetizarlos con tal personaje y al alejarlos de la satanización, además de que los vindicaba en su derecho a la religiosidad independientemente de su orientación sexual.

"SIDA. Que no sea un pretexto para la intolerancia"

En otras mantas, el *leitmotiv* simbólico eran los mensajes propagandísticos contra la intolerancia hacia las identidades y prácticas homoeróticas, apoyados en citas de estudiosos de la sexualidad:

"SIDA. Que no sea un pretexto para la intolerancia" (la silueta de un cuerpo masculino visto de frente, con la señal de prohibido sobre la región genital).

"¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? Michel Foucault, 1986, 'Historia de la sexualidad' 2. El uso de los placeres, p. 13, Ed. Siglo XXI, México" (las palabras escritas rodean a una cabeza masculina decapitada envuelta en un condón del que chorrean espermatozoides; de la boca sale un pene enfundado en un preservativo).

Estas mantas aludían a la tolerancia y a la solidaridad hacia las diferentes formas de sexualidad como valores que debían resurgir en los tiempos de posmodernidad y de incertidumbre, en "la era del Sida". Tales valores eran más necesarios debido a la asociación que los partidarios del absolutismo moral establecían entre la sexualidad, la identidad gay y la "amenaza de enfermedad y muerte" derivada de la epidemia del Sida, "como secuela del placer y el deseo", como "una advertencia de los peligros de que las cosas 'han ido demasiado lejos'" (Weeks, 1995: 162, 180).

Además, las mantas apelaban a la necesidad de deconstruir, mediante el análisis histórico-social, las políticas sexuales que institucionalizan la norma heterosexual y condenan las relaciones homoeróticas entre hombres y el uso del cuerpo para el goce y el placer (Foucault, 1987). Al respecto, Altman (2006: 135) señala:

Si la afirmación de David Halperin acerca de la influencia de Foucault en los activistas estadounidenses contra el Sida es correcta [y, por lo visto, en los acti-

vistas mexicanos también], puede ser porque las estrategias que se han tomado ilustran de manera clara las formas en que el discurso de la vigilancia gubernamental y las políticas de identidad se refuerzan mutuamente.

Estas, y otras mantas ya descritas, hacían constante referencia a sangre, cuerpos desnudos, relaciones sexuales, genitales, semen y al condón, demostrando iconográficamente las diferentes vías de transmisión del VIH-Sida y que la más alta incidencia de casos es por la vía sexual. Tal forma de infección estigmatizaba más a los homosexuales, quienes eran juzgados moralmente por sus "excesos sexuales" y como practicantes "perversos" de una "conducta desviada" (Sontag, 1989); o, en palabras de Weeks (1995: 158), "la asociación del Sida con el perverso, el marginal, el Otro" la hacía aparecer como "la enfermedad del ya enfermo".

"Brigada Callejera Eliza Martínez. Ana, Lourdes, Mireya, Angélica, Rosa, Guadalupe, El Negro, La Güera"

También había mantas dedicadas a las vendedoras de servicios sexuales, como la de agradable estilo *naive* que abordaba los riesgos de contraer el Sida en el comercio sexual: la imagen nocturna de una calle iluminada por una luna llena en forma de condón enrollado; en el centro un edificio con figura de falo y sugerente nombre: "Hotel La Parada"; en las ventanas se veía a parejas heterosexuales teniendo sexo o en acciones violentas. Afuera, recargada en un poste, una sexoservidora se ponía de acuerdo con un hombre. En el texto se leía: "Brigada Callejera Eliza Martínez. Ana, Lourdes, Mireya, Angélica, Rosa, Guadalupe, El Negro, La Güera".¹⁹

Al igual que los homosexuales, al principio de la pandemia las llamadas "prostitutas" fueron clasificadas como un "grupo de alto riesgo" y culpadas socialmente de ser las transmisoras del VIH. Derivado de su conciencia de esta situación de vulnerabilidad, las vendedoras de servicios sexuales instrumentaron acciones preventivas en contra de la pandemia, como las realizadas por la Brigada Callejera. Debido a esto, la seroprevalencia en este grupo social disminuyó; sin embargo, como lo mostraba la manta, los riesgos del ejercicio del comercio sexual no sólo son derivados de las infecciones de transmisión sexual, sino también de la violencia física y simbólica a la que se exponen las vendedoras de servicios sexuales (Lamas, 1993).

¹⁹ Desde 1993 la Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Eliza Martínez", A. C., realiza en la ciudad de México labores de promoción de la salud sexual y reproductiva, prevención del VIH-Sida y de otras infecciones de transmisión sexual, así como acciones en favor de las mujeres y los hombres que se dedican al sexo comercial (SIDA Hoy, 1997; Hernández, 2002).

“¿Qué significa el moño rojo?”

La Caminata Nocturna Silenciosa comenzaba cuando las y los activistas terminaban de levantar los puestos del tianguis informativo que se instalaba en los alrededores del Monumento a la Independencia (“El Ángel”). Durante la caminata, a su paso por Paseo de la Reforma con rumbo a la Plaza de la Constitución (“El Zócalo”), además de portar las mantas como estandartes de manera vertical u horizontal para que fueran observadas por los espectadores, las y los activistas iban dejando listones rojos clavados en los árboles.

La transformación escénica, y efímera, del medio cotidiano —como operación simbólica de la actividad expresiva de los manifestantes (Cruces, 1998)—, llevaba a los espectadores a preguntar con curiosidad desde las banquetas a las y los caminantes: “¿Qué significa el moño rojo?”, “¿Por qué es la marcha?”.

Así, la presencia de los listones rojos en los árboles rompía con el uso rutinario del espacio y aportaba un valor simbólico no sólo para los activistas, sino también para los receptores de la acción. El carácter simbólico y etnográfico de tal objeto se reforzaba al ponerlo en contexto, según la terminología de Kirshenblatt-Gimblett (2011), mediante la repartición de volantes de las asociaciones civiles a los espectadores, explicando su significado.²⁰

“José Luis, Sebastián, Emilio, Manuel, Pedro, Arturo.

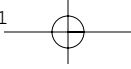
*El Sida arrebató la vida de nuestros amigos,
el amor mantendrá su recuerdo en nuestra memoria”*

La mayoría de las mantas observadas en la X Caminata contenían nombres de varones:²¹ “José Luis, Sebastián, Emilio, Manuel, Pedro, Arturo. El Sida arrebató la vida de nuestros amigos, el amor mantendrá su recuerdo en nuestra memoria” (un sol de colores rojo y amarillo con el listón rojo en el centro; los rayos del sol están formados por los nombres de las personas aludidas).

Lo mismo se constataba durante la Lectura de los Nombres —emotivo acto, similar a los efectuados en Estados Unidos, que se realizaba en el marco de

²⁰ En una de estas hojas se leía: “El Listón Rojo tiene varios significados: Representa el apoyo y la solidaridad hacia las personas que viven afectadas por el VIH/SIDA, enfermos, parientes, parejas y amigos. Representa el reconocimiento social de que el Sida es una enfermedad que nos puede afectar a todos: países, sociedades, familias e individuos. Significa construir el recuerdo y la memoria de las personas que fallecieron directamente afectadas por el Sida. Quienes portamos el Listón Rojo, queremos decirle a los demás que apoyamos activamente la lucha contra el Sida [...]” (Fundación Mexicana para la Lucha contra el Sida, A. C., 1998).

²¹ Sólo se observó una manta dedicada a una mujer: “Martha Aurora Espinoza” (manta blanca con letras rojas).



la "Ruptura del silencio"—,²² en la que los representantes de las ONG leían los nombres de las personas que habían fallecido por causa del Sida, los cuales se recababan en los puestos del tianguis informativo previo a la Caminata. En la lectura se escuchaban casi puros nombres de varones; además, en velada clave *camp*, algunos nombres parecían ser de mujeres transgénero: "Samantha", "Vanessa", "Santa".

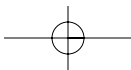
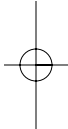
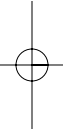
La alusión preponderante a varones evidenciaba que el Sida era una pandemia con un alto índice de prevalencia entre los hombres gay o con prácticas homoeróticas. Además, a través de los nombres masculinos o de los nombres estereotipadamente afeminados, las mantas apelaban a las miradas de los espectadores para movilizar la conciencia individual mediante la identificación genérica o transgenérica con las y los muertos.

Consideraciones finales

El estudio de la dimensión etnográfica de las mantas conmemorativas de los eventos antisida de finales de los años noventa en la ciudad de México demostró que no sólo actuaban como elementos catalizadores del duelo por las personas fallecidas por esa enfermedad, sino que también funcionaban como "objetos/mensaje" con una función "propagandística" en las acciones políticas de los activistas gay y de la lucha contra el Sida para promover la prevención del VIH y exigir mejores políticas de salud para contrarrestar la pandemia.

Así, tanto la función afectiva como la función política de las mantas conmemorativas reflejaban su trascendencia como objetos etnográficos al revelar los vínculos entre múltiples elementos culturales, locales y globales, implicados en la construcción social de la pandemia y en la construcción histórica de los movimientos LGBT y de lucha contra el Sida. En tanto fragmentos icográficos representantes de una cultura globalizada del Sida, pero también de las diversas subculturas a las que pertenecían tanto las personas conmemoradas como las y los activistas participantes en los eventos antisida — con sus correspondientes simbologías y significados—, las mantas actuaban por metonimia y mimesis, revelando información etnográfica muy valiosa sobre aspectos como: indicadores de seroprevalencia entre poblaciones; diferentes vías de transmisión del VIH; vulnerabilidad de la sexualidad humana; historia de los movimientos de lucha contra el Sida y LGBT; procesos de construcción y estigmatización de identidades (sexual, genérica, seropositiva, religiosa,

²² La "Ruptura del silencio" era el mitin que realizaban los contingentes integrantes de la Caminata Nocturna Silenciosa al arribar al Zócalo, en el que las voces de los activistas rompían el silencio de la ignorancia y de la indiferencia para gritar sus demandas y externar sus esperanzas de que se encontrara una cura para el Sida.



ocupacional); comportamientos; lenguajes; estéticas; elementos simbólicos gay y *camp*; cultura popular (canciones, obras de teatro, religiosidad católica); personajes destacados del ámbito cultural y académico; y valores de tolerancia y respeto a la diversidad sexual.

Sin embargo, es necesario señalar que la exhibición de las mantas conmemorativas no alcanzaba en la ciudad de México las dimensiones impresionantes que tenía en Estados Unidos. Debido a su impopularidad entre la población capitalina, no funcionaban como una "metáfora visual" de la epidemia del Sida como en el país del norte. Es posible que esto se debiera a la entonces reciente introducción de esta práctica en el contexto local (en 1996), pero también al mayor arraigo de la tradición de las ofrendas de muertos en la cultura mexicana, de tal modo que quien pone una ofrenda en su casa o en el panteón, no siente la necesidad de elaborar "otra ofrenda" a través de una manta. No obstante, a pesar de estas limitaciones culturales, las mantas conmemorativas contribuían a la visibilidad de los estragos de la pandemia y a generar acciones preventivas.

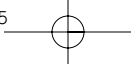
Por último, observaciones no sistemáticas de algunos eventos antisida realizados actualmente en la ciudad de México, reflejan la decadencia de la participación política y cultural de los y las activistas, lo cual incluye la considerable disminución de la elaboración y exhibición de las mantas conmemorativas. A reserva de realizar investigaciones sistemáticas para analizar esta situación, tal descenso del activismo de lucha contra el Sida se atribuye a la nueva condición de "enfermedad crónica" que ha adquirido el Sida —en contraste con su condición anterior de "enfermedad mortal"— y a la consecuente pérdida del miedo de la población a infectarse por practicar el sexo no protegido. Si a esto se agrega el poco arraigo que tuvieron y tienen las mantas conmemorativas entre la población mexicana, se podrá entender que, con todo y su carácter globalizado, localmente —y quizá globalmente— las mantas cumplieron ya con su función en la cultura mundial del Sida.

En una sociedad global, en la que el Sida ha venido a constituirse en una enfermedad "menos riesgosa" —por lo menos para los que cuentan con los recursos económicos y los apoyos institucionales de salud para solventarla y controlarla—, la antropología social enfrenta el reto de considerar las transformaciones epidemiológicas y sociales en torno al Sida y sus repercusiones en los cambios culturales. En consecuencia, la investigación antropológica tiene como desafío analizar etnográficamente las nuevas expresiones culturales globales y locales sobre la pandemia en la que —sin ánimo de menospreciar sus todavía consecuencias devastadoras en muchos sectores de la población local y mundial— se podría denominar "la era del Sida light".

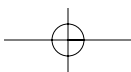
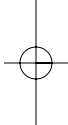
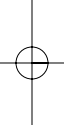
Bibliografía

- Altman, D. (2006), *Sexo global*, México, Océano.
- Colectivo Sol (1984), "Eutanasia al movimiento lilo ¡pero ya!", 30 de junio, ciudad de México, tríptico.
- Cruces, F. (1998), "El ritual de la protesta en las marchas urbanas", en *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, 2a. parte, *La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios*, México, UAM-Iztapalapa/Grijalbo, pp. 27-83.
- DeGenaro, W. (2000), "Rainbow Flag", en George E. Haggerty (comp.), *The Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures*, vol. II, *Gay Histories and Cultures: An Encyclopedia*, Nueva York/Londres, Taylor & Francis Group, pp. 733-734.
- Engle, L. (2000), "Where Have All the Ribbons Gone? aids Symbols, Compassion or Fashion?", en el portal de *The Body. The Complete HIV/AIDS Resource* [<http://www.thebody.com/content/art30945.html>].
- Foucault, M. (1987), *Historia de la sexualidad*, 1, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Fundación Mexicana para la Lucha contra el Sida, A. C. (1998), "El Listón Rojo", ciudad de México, volante.
- Guber, R. (2011), *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, México, Siglo XXI.
- Hernández, P. (2002), "No nacimos ni nos hicimos, sólo lo decidimos. La construcción de la identidad gay en el Grupo Unigay y su relación con el Movimiento Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénico de la Ciudad de México", tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH.
- (2005), "El activismo del grupo Unigay en eventos prodiversidad sexual y antisida en los noventa en la ciudad de México", en *Mirada Antropológica*, núm. 3, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 105-142.
- (en prensa [a]), "La dimensión performativa de los eventos antisida de la ciudad de México", en *Andamios. Revista de Investigación Social*, núm. 19, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, mayo-agosto.
- (en prensa [b]), "Sexo comercial entre hombres: una aproximación antropológica en espacios turísticos mexicanos", en A. López y A. Van Broeck (comps.), *Cuerpos masculinos en venta. Turismo y experiencias homoeróticas en México: una perspectiva multidisciplinaria*, México, Instituto de Geografía-UNAM.

- Jones, J. (2000), "Pink Triangle", en George E. Haggerty (comp.), *The Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures*, Nueva York/Londres, Taylor & Francis Group, pp. 691-692.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2011), "Objetos de etnografía", en Diana Taylor y Marcela Fuentes (comps.), *Estudios avanzados de performance*, México, FCE, pp. 241-303.
- La Manta de México, A. C. (2007), "Las mantas" en el portal de La Manta de México, A. C.; disponible en www.lamanta.org.
- Lamas, M. (1993), "El fulgor de la noche: algunos aspectos de la prostitución callejera en la ciudad de México", en *Debate Feminista*, vol. 8, México, pp. 103-134.
- (2001), "El desacato de criticar", *Desacatos*, núm. 6, pp. 137-146.
- Monsiváis, C. (1995), "Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas. Hacia una crónica de costumbres y creencias sexuales en México", en *Debate Feminista*, vol. 11, México, pp. 183-210.
- Moreno, H. (2010), "La construcción cultural de la homosexualidad", en *Revista Digital Universitaria*, vol. 11, núm. 8, México, UNAM, pp. 1-9; disponible en www.revista.unam.mx.
- Música y Contracultura (1992), "El ángel de Sodoma", en *MCC. Música y Contracultura 1980/1984*, México, Grabaciones Lejos del Paraíso y Colectivo Sol, A. C., casete.
- Murphy, M. (2000), "NAMES Project AIDS Memorial Quilt", en George E. Haggerty (comp.), *The Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures*, vol. II, *Gay Histories and Cultures: An Encyclopedia*, Nueva York/Londres, Taylor & Francis Group, pp. 629-630.
- Núñez, G. (1999), *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, PUEG-UNAM/El Colegio de Sonora/Miguel Ángel Porrúa.
- Pineda, J. (1992), "La crisis y el movimiento homosexual", en Enrique de la Garza Toledo (coord.), *Crisis y sujetos sociales en México*, vol. 2, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 529-550.
- Pinelo, M. (2004), "El Sida hoy. ¿Enfermedad crónica o mortal?", en *Noticias*; disponible en www.paginadigital.com.ar/articulos/2004/2004seg/tecnologia4/div14bbbb-5pl.asp.
- Ramírez, E. (1997), "Alegoría, derroche y diversión en la fiesta de los muertos decimonónica", en Guadalupe Ríos, Edelmira Ramírez y Marcela Suárez, *Día de Muertos*, México, UAM, pp. 21-31.



- SIDA Hoy (1997), México, Amigos contra el Sida, A. C.
- Sonora Dinamita (2002), "La cumbia del Sida", en *La gran Sonora Dinamita*, México, Discos Tepito, disco compacto.
- Sontag, S. (1989), *AIDS and Its Metaphors*, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux.
- Weeks, J. (1995), "Valores sexuales en la era del Sida", en *Debate Feminista*, vol. 11, México, pp. 157-182.



Seeve/frescos: sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades yoeme (yaquis) de Sonora, México

Guillermo Núñez Noriega
Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.

Resumen

Se presentan los resultados de una investigación antropológica de los significados de las relaciones sexuales entre varones en la población indígena yoeme (yaqui) de Sonora. La metodología utilizada consistió en entrevistas a profundidad y observación participante con personas de varias comunidades yoeme de Sonora. Se ofrece una caracterización sobre las dinámicas culturales, con particular énfasis en las ideologías, relaciones e identidades de género y de pertenencia étnica, que construyen los significados de las relaciones sexuales entre varones en esta población.

Palabras clave: género, hombres, identidades.

Abstract

The results of anthropological research on the meanings of sexual relations between men in the Yoeme indigenous population (Yaqui) of Sonora are presented. The methodology consisted of in-depth interviews and participant observation with individuals from various Yoeme communities of Sonora. It provides a characterization of the cultural dynamics with particular emphasis in ideologies, gender relations, identities, and ethnicity that construct the meanings of sexual relations between men in this society.

Keywords: gender, men, identities.

Antecedentes y preguntas de investigación

Este trabajo se origina en una investigación antropológica que tuvo como objetivo general conocer de manera amplia la situación de los pueblos indígenas yoremes (mayos), yoemes (yaquis)¹ y migrantes procedentes de 54 pue-

¹ Los términos "yoreme" y "yoeme" son los usados originalmente por estos pueblos para referirse a sí mismos en su propia lengua; los términos "mayos" y "yaquis" son los impuestos durante la invasión y colonización española. La población en la actualidad usa los términos propios e impuestos.

blos indígenas diferentes² en el estado de Sonora, en el noroeste de México, frente a la epidemia del VIH-Sida. Inspirados por la discusión desde la epidemiología sociocultural (Menéndez, 2008), no sólo se buscó estimar índices, sino también acercarse a conocer factores sociales, culturales, económicos y políticos que condicionaban los procesos de salud/enfermedad/atención (Núñez, 2011a). Dentro de esos factores nos interesamos en las ideologías, identidades y relaciones sexuales y de género, así como la manera en que participan en la construcción de conductas sexuales de riesgo, especialmente en ciertos individuos o grupos al interior de los pueblos indígenas. En este marco más amplio nos planteamos las siguientes preguntas de investigación: ¿cuáles son los significados de las relaciones sexuales entre varones en la sociedad yoeme?, ¿cómo se insertan las relaciones homoeróticas entre varones en el sistema de identidades, relaciones e ideologías sexuales y de género (sistema sexo-género)³ de la sociedad yoeme?, ¿cuál es la posición de los varones que tienen relaciones homoeróticas en el campo sexual⁴ de la sociedad yoeme?

A decir de algunos autores, el tema de la sexualidad no fue tratado durante décadas en la antropología mexicana, menos aún el de la diversidad sexual⁵ en los pueblos indígenas. Hernández (2005) destaca la ausencia del tema de la sexualidad en la revisión que de la antropología mexicana hace Esteban Krotz en sus artículos de 1990 y 1997. En la antropología estadounidense, sin embargo, durante los años setenta y ochenta se publicaron importantes trabajos

² De acuerdo con el conteo poblacional de 2005, había en Sonora 114 995 indígenas en Sonora, lo que representaba 4.8% del total de la población del estado. El 76.84% de la población indígena era nativa de Sonora y el resto migrantes. De acuerdo con cifras de la Unidad de Documentación de Pueblos Indígenas del Noroeste de El Colegio de Sonora, los yaquis suman para 2005: 21 776 individuos, poco más de 13 000 de ellos hablantes cotidianos de la lengua. La población yaqui se concentra fundamentalmente en ocho pueblos tradicionales (con sus propios gobernadores) en la planicie semiárida llamada Valle del Yaqui y en los municipios de Bácum, Cajeme, Guaymas, Empalme y San Ignacio Río Muerto (Núñez, 2011c: 124-125).

³ El sistema sexo-género es un concepto utilizado por primera vez por Gayle Rubin (1975 [1986]). Aquí lo entendemos como una estructura de relaciones, de ideologías y de distinciones sociales y de poder que propone una serie de identidades sexuales y de género inteligibles dentro del sistema.

⁴ "Campo sexual" es un concepto que alude a la existencia de un campo de fuerzas ideológicas y materiales construido históricamente alrededor de lo que se ha definido como "sexual" en cada sociedad. Sobre la aplicación del concepto de campo sexual véase Núñez (1999).

⁵ El concepto "diversidad sexual" no se utiliza aquí para referir a las "otredades" de la heterosexualidad, sino que se entiende como un concepto teórico y metodológico, con implicaciones políticas, que asume la sexualidad humana como diversa, esto incluye la diversidad sexual, de género y erótica, superando los binarismos de las ideologías sexuales y de género dominantes. Véase Núñez (2011b).

antropológicos sobre homosexualidad en México (véase, por ejemplo, Carrier, 1972, 1976; Taylor, 1978).⁶ En esa década se publican dos estudios significativos sobre diversidad sexo-genérica en pueblos indígenas que tendrán una gran influencia en México y en la disciplina antropológica mundial: el de Gilbert Herdt (1981) —acerca de los rituales de masculinización que involucran la felación y la ingesta de semen entre los *sambia* de Nueva Guinea— y el de Williams —respecto a la institución *berdache* entre los pueblos nativos del suroeste estadounidense (1986), que demuestra la existencia de sociedades con más de dos identidades sexo-genéricas—. En México, los trabajos de Marinella Miano sobre los *muxhes* del Istmo de Tehuantepec aparecidos en revistas académicas (1998), le dan una visibilidad sin precedentes al tema de la diversidad sexogenérica en las poblaciones indígenas a finales de la década de los noventa. En esos mismos años y vinculados al interés creciente por los varones (la masculinidad y la reproducción) aparecen dos estudios significativos: el artículo de Ruz (1998), quien pasa revista a los usos, creencias y valores en torno a la sexualidad, el deseo, la seducción y la reproducción en diferentes pueblos mesoamericanos, y la tesis de Martín de la Cruz López (1999) sobre el proceso de hacerse hombre entre los *tojolabales* de las cañadas chiapanecas. Aunque enfocada en las representaciones de la masculinidad, la sexualidad y la reproducción, la tesis permite vislumbrar algunos significados de la transgresión a ese modelo de hombría ideal. Posteriormente han visto la luz artículos de investigación que han abordado de manera más decidida el tema de las relaciones homosexuales en pueblos indígenas. Montané (2002a, 2002b) resaltó en la diferencia de las culturas sexuales indígenas del noroeste de México al momento del contacto con los europeos, tanto en lo relativo a la presentación del cuerpo desnudo, como de la comunicación abierta de las preferencias homosexuales, la existencia de unidades domésticas compuesta por personas del mismo sexo y de comportamientos transgénero. Ese mismo año Aguilar (2002) presenta una tesis sobre el cuerpo y sus representaciones en la sociedad yaqui de Sonora, con referencias al tema del deseo, la diferencia sexogenérica y la "homosexualidad". Jesús Vaca (2003) —quien refirió a la experiencia homoerótica entre los *tarahumaras*— y Cosío y Fernández (2005) estudiaron la relación entre masculinidad y experiencias homoeróticas en una comunidad *purépecha*. Guillermo Núñez (2009) publicó una colección de cuatro historias de vida de hombres indígenas migrantes y pobres del estado de Chiapas (*tsotsil*, *tseltal*, *chol* y *zoque* de Chiapas) con prácticas homosexuales, tratando de en-

⁶ Para una revisión de la manera en que las ideologías racistas, heterosexistas y el moralismo en la academia han impedido abordar el tema de la diversidad sexual en los pueblos indígenas y el VIH-Sida en México, véase Núñez (2011c).

tender su vulnerabilidad al VIH-Sida. Estos estudios han sido importantes porque han abierto camino para el reconocimiento de la diversidad sexual y de género en los pueblos indígenas en México y han permitido colocar el tema en la antropología de nuestro país. Sin embargo, con excepción de la investigación de Miano (1998), estos trabajos no incluyen un marco comprensivo más amplio que nos permita entender la manera en que los significados, identidades y prácticas que describen se insertan en el sistema sexo-género de la sociedad indígena en cuestión, ni qué decir de la manera en que este sistema se articula también con el sistema sexo-género del grupo étnico dominante. En la antropología mexicana estamos lejos de tener un panorama claro de los diferentes sistemas sexo-géneros indígenas, con sus matices y variantes en los diferentes pueblos, y más lejos aún de tener una visión comprensiva de su transformación a lo largo de la historia, de las distinciones sociales y relaciones de poder que generan al interior de los pueblos, o de la manera en que los procesos sociales, económicos, culturales y políticos locales, regionales, nacionales o globales los tensan y los transforman en el presente. Algunos trabajos recientes apuntan en esta dirección y nos revelan abordajes y perspectivas novedosos sobre el tema de la sexualidad en los pueblos indígenas que no reinciden en idealizaciones o cosmogonías inamovibles. Es el caso del estudio de López Moya, antes citado, del testimonio de Sántiz López (2011) acerca de los jóvenes tseltales de Tenejapa, así como de otras investigaciones interesadas en los conocimientos, valores, percepciones, actitudes, poderes y discriminaciones que construyen las culturas sexuales indígenas y la vulnerabilidad al VIH-Sida (Ponce *et al.*, 2011).

En el presente artículo nos proponemos abonar en ese campo de conocimiento mediante el estudio de los significados de las relaciones sexuales entre varones en la sociedad yoeme. A través de la presentación de los resultados intentamos mostrar cómo éstos se vinculan con otros significados, relaciones e identidades sexuales y de género, así como con los procesos de construcción de la identidad colectiva como pueblo indígena.

Metodología

Para lograr el objetivo de conocer los significados de las relaciones sexuales entre varones en la población yoeme se optó por un estudio cualitativo, a través de entrevistas semiestructuradas en profundidad, entrevistas no estructuradas y observación participante. En el caso de la población yoeme se realizaron entrevistas en profundidad con cinco hombres, seis mujeres y una persona transexual (se definió a sí misma como "una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre"), con ayuda de un guión de entrevista; también se llevó a cabo una entrevista no estructurada. Las entrevistas semiestructuradas (11) duraron entre una y dos horas. Se grabó cuando las personas aceptaron

ser grabadas, y en otros casos se tomó nota en el cuaderno de campo durante la entrevista. La entrevista no estructurada se dio en tres sesiones de convivencia de tres horas cada una aproximadamente y no fue grabada, por lo que la información fue escrita en el cuaderno de campo. Se procuró entrevistar a personas de diferentes edades (aunque todos mayores de edad), ocupación y sexo: un hombre que fue autoridad tradicional (gobernador), un curandero, tres amas de casa, una promotora de salud, una maestra de preescolar, un(a) yerbera-vidente transexual, dos jornaleros y una jornalera agrícolas, un promotor de educación para adultos. Todos hablantes de la lengua y autoidentificados como yaquis. Tres de los entrevistados reconocieron haber tenido relaciones sexuales con otros varones. Adicionalmente, se entrevistó a un funcionario de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y a uno de un centro de salud que trabajan en la región. Las personas entrevistadas provienen de cinco localidades yoeme. Las entrevistas se realizaron en castellano y sin presencia de terceros para facilitar la confidencialidad de la información. La investigación se desarrolló durante seis meses en el año 2010 y por personas que, aunque no somos yoeme, vivimos en la región o hemos realizado investigación previa con población yoeme o indígena.⁷ Todas las personas entrevistadas aceptaron participar motivadas por el deseo de compartir su visión de cómo detener la infección de VIH.

Finalmente, queremos mencionar que en este artículo hemos querido presentar no un panorama inamovible de "la homosexualidad" yaqui, sino la complejidad del entramado de significaciones que construyen las relaciones homoeróticas entre varones en dicha cultura, en el marco de un sistema sexo-género que funciona como sistema de distinción y poder, siempre en tensión y transformación. Asimismo, presentamos los resultados de investigación tratando de seguir la línea misma de su producción, esto es, mostrando el contexto conversacional y temático dentro del cual emerge buena parte de la información: la discusión del VIH, la sexualidad, las concepciones de género (esto se expresa por ejemplo al señalar cuál información surge de manera espontánea en las entrevistas y cuál como respuesta a preguntas expresas), así como el orden de aparición de los temas. Deseamos que esta forma de abordar el tema y presentarlo pueda servir para evaluar sus alcances y límites.

Resultados

1. Primer acercamiento: la sexualidad y la etnicidad en la encrucijada

El inicio de la investigación involucró una serie de conversaciones informales sobre el VIH-Sida con el fin de ubicar el nivel de conocimiento y facilidad para

⁷ Agradezco el apoyo técnico de Ana Luz Rascón y Ramón Juárez en las entrevistas.



hablar de este tema y de otros como el de la sexualidad. Una primera conclusión que podemos extraer de esta fase es que la población entrevistada no se mostró reticente a hablar de VIH-Sida ni de sexualidad. A la pregunta de si habían oído hablar del VIH o el Sida y de sus formas de transmisión, no hubo alguna persona que no mencionara de manera espontánea las relaciones sexuales entre los hombres y las trabajadoras sexuales que ofrecen servicios a los conductores de camiones y trailers que pasan por las comunidades yoeme ("putas" es la palabra que usaron). El virus o la enfermedad en su concepción viene "de fuera", en primera instancia a través de relaciones sexuales entre personas no indígenas: los trailers *yoris*⁸ y las trabajadoras sexuales también *yoris* y, en segunda instancia, a través de las relaciones entre estas mujeres no indígenas y los hombres yaquis. En todos los casos también esta vía de infección construye la percepción de riesgo para hombres y mujeres, para la familia y para la "tribu yaqui",⁹ en su totalidad. La comprensión sobre el VIH-Sida y la percepción del riesgo exhibe así la copresencia de discursos que se entrecruzan: los relacionados con las dinámicas de la sexualidad y las identidades de género y los relacionados con la diferencia étnica.

Esta confluencia de miradas étnicas y sexogenéricas y sus ambigüedades se vislumbraron también cuando se preguntó a las personas entrevistadas sobre la existencia o no de mujeres yaquis que realicen trabajo sexual; una pregunta que tenía como propósito conocer mejor las razones de esa percepción del riesgo altamente delimitada por razones étnicas. Una anciana yaqui hace una distinción entre las "putas *yoris*" y las mujeres yaquis que realizan trabajo sexual, quienes no reciben el nombre de putas, sino de "mujeres de la calle", las cuales a su vez se diferencian de las "mujeres esposas":

Hay mujeres jóvenes y no tan jóvenes de la tribu que andan haciendo eso; hay muchas sacándole dinero a los viejitos, porque, ¿qué otra cosa les puede gustar de un viejito? Pero las de la tribu no están enfermas, yo digo, porque las mujeres de la tribu son más tranquilas [...] las mujeres de la calle yaquis no se andan metiendo con hombres casados, sólo con viejitos y chamacos, y bueno, no afectan a la familia; aunque sí hay hombres casados que las andan buscando, pero pues es menos; y las *yoris*, a esas no les importa nada [...] por eso las rechazan en la comunidad, por como son de ofrecidas, se ofrecen a los hombres sin saber si son casados o solteros; y les sacan el dinero que pueden.

Ante la pregunta: "¿hay discriminación por parte de las personas hacia las prostitutas?", esta misma mujer contesta: "a las *yoris* sí, a las yaquis no".

⁸ Yori es el término utilizado por los yoeme para referirse a los no yoemes. Significa "demonio".

⁹ Dos son los términos más utilizados por ellos mismos para referirse a ellos como colectivo étnico: tribu y nación.



Una distinción étnica relacionada con consideraciones de concepciones sobre el riesgo y la salud (las yaquis no están enfermas), la moralidad (las yaquis no se meten con hombres casados) y el daño diferenciado que las trabajadoras sexuales causan a la economía y a la familia yaqui (le "sacan" el dinero a estos hombres casados a quien además pueden infectar, afectando con ello a las mujeres esposas yaquis). Pero también una distinción que contribuye y se origina en la solidaridad intraétnica.

La diferencia también la establecen los hombres yaquis. El siguiente diálogo con una autoridad tradicional deja en claro algunos matices sobre concepciones, valores y actitudes de los varones hacia las trabajadoras sexuales, así como la mayor consideración de la que pueden gozar las trabajadoras sexuales yaquis ("mujeres de la calle") frente a las "putas" yoris:

Entrevistador: ¿Hay prostitutas en la tribu?

Autoridad [Da un respiro profundo y después de una pausa dice]: Sí, sí hay, pero no son como las yoris.

E: ¿Cuál es la diferencia?

A: Pues las de la tribu son más discretas; se meten mayormente con los hombres de la tribu y son como amantes por temporadas de uno, y otras con otros, y así.

E: ¿Qué piensa la comunidad de las prostitutas yoris? ¿Cómo las tratan?

A: Pues no las ven bien, sobre todo las mujeres, porque piensan que ellas son las que infestan a los maridos de enfermedades, y luego los maridos las infestan a ellas; y además abusan de ellos, les quitan el dinero [...] los hombres no las ven mal, no dicen nada; al contrario [se ríe]. De las prostitutas yaquis la gente de la tribu no dice nada; lo que hacen es que no les hablan muy bien y les prohíben a sus hijas que se junten con ellas, nada más; pero ellas no pierden ningún derecho, conservan los mismos derechos en la tribu [...] pueden participar en todas las ceremonias tradicionales, en semana santa; pero eso sí, en esos días deben comportarse bien, no andar provocando ni nada de eso, y si no [muestran respeto], pues se les quita el derecho a participar en las ceremonias, porque son cosas santas y deben mostrar respeto como todos los de la tribu.

En esta entrevista se evidencian los valores sexuales y étnicos que se establecen, aparentemente, con relación al trabajo sexual: aunque las trabajadoras sexuales son rechazadas por las mujeres y no son ejemplo de esposa para los varones ni de mujer para las jóvenes, la discriminación es mayor hacia las mujeres yoris. Ahora bien, las entrevistas también evidenciaron que existen valores de la sexualidad que regulan el comportamiento de hombres y mujeres de manera diferenciada (se reconoce que los hombres yaquis tienen relaciones con las "putas" yoris a quienes no critican ni rechazan). La sonrisa al referirse al hecho de que los hombres no rechazan o critican a las "putas"

yoris o a las "mujeres de la calle" yaquis, parece indexar de manera directa una indulgencia que a su vez indexa de manera indirecta¹⁰ el interés de estos hombres por mantener relaciones sexuales con ellas. Se trata de una indulgencia que se desprende del acceso de estos hombres yaquis a las trabajadoras sexuales, como parte de un privilegio socialmente sancionado en el ejercicio de la sexualidad que no gozan las mujeres. Como veremos más adelante, este privilegio se vincula con un concepto de género relacionado: "los hombres son libres".

2. *Androcentrismo y sexualidad en el flujo de la vida social yoeme: "Los hombres son libres"*

En una de las entrevistas, al referirse a las formas de transmisión del VIH, una mujer adulta dejó entrever de manera espontánea una concepción de género estrechamente ligada a la sexualidad diferenciada entre hombres y mujeres yaquis: "[los que están en riesgo] son los hombres [...] es que los hombres son libres y ahí andan metiéndose con las mujeres esas [...] esas de la calle, las putas esas pues [se sonríe un poco avergonzada de decir la palabra putas]".

Esta idea de que los hombres son "libres" se repitió en varias ocasiones en las entrevistas con las mujeres y los hombres yaquis, y se refiere a una mayor libertad de expresión sexual que la sociedad y la cultura reconoce en los hombres, a diferencia de las mujeres. Ahora bien, se trata de una "libertad" que parece aceptada plenamente por la sociedad, pero que empieza a ser vista por estas mujeres y algunos hombres como asociada al riesgo de infección. Al mismo tiempo, en los pueblos yaquis se están produciendo transformaciones en las mujeres, particularmente más jóvenes, con relación a la sexualidad y al género que impactan esa noción de libertad como prerrogativa de los varones. Por ejemplo, la infidelidad se reconoce cada vez más como una posibilidad no sólo para los hombres, sino también para las mujeres. Una mujer yaqui de 45 años, casada y que trabaja como jornalera en los campos agrícolas cercanos a su localidad, al referirse a las infecciones de transmisión sexual señala el papel de la infidelidad de los hombres: "si el hombre no es fiel, sí se lo puede pegar a la mujer... pero también si la mujer es infiel y el hombre es fiel también se lo puede pegar". Se trata de una posibilidad que ella ve menos probable, pues agrega: "hay más hombres [que tienen Sida], porque los hombres a donde

¹⁰ Ochs entiende por indexicalidad directa una relación no mediada entre una o más formas lingüísticas y algunas dimensiones contextuales. Una partícula en un lenguaje puede ser descrita como un índice directo de los sentimientos del hablante (Ochs, 1990: 295). Por indexicalidad indirecta Ochs entiende el proceso por medio del cual "un rasgo del evento comunicativo es evocado indirectamente a través de la indexación de algún otro rasgo del evento comunicativo" (*ibidem*: 295).

quiera van, ¿pero está mal lo que hacen los hombres, no? Porque ellos a donde quiera van y al ratito se lo pegan a las señoras”.

El tema de la posibilidad de la infidelidad de las mujeres se vincula también al concepto de “libertad” y a las transformaciones de género que están ocurriendo en la sociedad yoeme en las nuevas generaciones: ante la pregunta que tuvo como finalidad conocer las tensiones y ambigüedades de género más allá del discurso normativo:¹¹ “¿y aquí tú conoces mujeres que también sean libres?”, esta misma entrevistada responde: “sí, muchas, tienen hijos, otras no tienen hijos, y otras andan así nomás, son yaquis y todo revuelto”. Se trata, sin embargo, de una libertad que está lejos de ser valorada positivamente por ella y otros entrevistados (hombres y mujeres, yaquis y yoris), y que se asocia al uso de alcohol, drogas y a las relaciones sexuales con diferentes hombres, algo que algunos yaquis y el funcionario de CDI que trabaja en la región dice “se está dando mucho entre jovencitas”.

En el horizonte de estos comentarios y de estas tensiones y transformaciones de género se encuentran, sin embargo, concepciones y valores fuertemente arraigados sobre el deber ser para hombres y mujeres yoemes. Un ex gobernador tradicional nos responde a la pregunta “¿cómo debe ser un hombre y cómo debe ser una mujer en la sociedad yaqui?”, que se le planteó luego de que hiciera alusión a la “libertad” de los hombres:

A las mujeres yaquis desde niñas se les enseña que sean respetuosas, que atiendan a sus maridos, que sepan de cocina y de algunos remedios; debe darse a respetar y debe respetar lo que el marido dice, debe honrar a sus padres y ser obediente [...] a los niños siempre se les enseña que son el pilar de la casa, que de ellos depende el bienestar de su familia cuando se casen, que deben seguir el ejemplo de los padres, deben ser respetuosos y firmes en sus decisiones, debe respetar a la mujer; el hombre es libre, puede hacer lo que quiera; pero así como es libre, debe responderle a la familia y a la tribu cuando se le necesite [...] a todos los hombres y las mujeres se les enseña sobre las tradiciones y el respeto que se debe tener, porque son sagrados.

Respeto, atención y obediencia para sí mismas, sus padres, sus maridos y la tradición son expectativas de comportamiento para las mujeres; respeto, obediencia, responsabilidad, libertad para sí mismos, obligación de responder a sus

¹¹ Aguilar (2002) hace referencia a esta noción de libertad asociada a los varones en la sociedad yoeme y a su condición de ser calientes; también menciona la situación ambigua que se guarda en relación con el deseo sexual de las mujeres. Sin embargo, me parece que su concepción de que estamos frente a la imposición de una “pauta moral sobre la naturaleza femenina”, no le permite entender que se trata de una ambigüedad dada por el carácter ideológico, androcéntrico, de las concepciones sobre “la naturaleza”, así como por las tensiones actuales en el orden de género.



mujeres, su familia y la tribu, así como "ser el pilar de la casa", son expectativas de comportamiento para los hombres. Se trata de un discurso normativo de género, androcéntrico, que tiene también implícita la expectativa de que niños y niñas, cuando sean adultos, construyan relaciones heterosexuales.

Frente a este panorama del deber ser, en las entrevistas emerge una realidad más compleja y en proceso de cambio también al nivel del género, que se vincula a procesos sociales más amplios. Al preguntársele si las mujeres yaquis deben de ser "abnegadas", el ex gobernador contesta:

Mira, es como todo; si tiene buen marido debe ser buena mujer; porque ya no es como antes, que la mujer tenía que aguantar al marido en todo; porque antes eran diferentes; los hombres eran más cumplidos y ahora no; los vicios, las drogas han echado a perder al hombre yaqui, y si una buena mujer se casa con un hombre que resulta mal marido, pues lo deja, ya no se aguanta.

Este comentario permite asomarnos a un rasgo de la cultura yaqui que suele llamar la atención a quienes se han acercado a conocer a la sociedad yoeme y que resulta bastante engañoso por lo aparentemente ambiguo: por un lado, la existencia de normas y valores de género tradicionales, dicotómicos y androcéntricos, pero por otro lado, el ejercicio de una capacidad de decisión de las mujeres para dejar a los maridos y reconstituir otras parejas y familias cuando éstos fallan en sus deberes. Todo esto, con el respaldo de otras mujeres, de la familia y de la autoridad tradicional. Esto incluye la intervención en los casos de violencia doméstica y el castigo incluso corporal contra los hombres violentos o que no respetan el acuerdo de separación sancionado por la autoridad tradicional.

Una vez planteado este panorama de concepciones y valoraciones del ser hombre, el ser mujer y las obligaciones de pareja, es importante mencionar que las relaciones sexuales con otras mujeres no hacen necesariamente a un mal marido; es, en todo caso, un ejercicio de su libertad, una libertad que más mujeres reclaman para sí, con críticas por parte de hombres y mujeres de la comunidad. Se trata de una libertad que es considerada una extensión de un atributo-privilegio de los hombres (sólo por ser hombres), pero que no excluye del todo a las mujeres en la práctica, pero sí a nivel del discurso del deber ser. Sobre este punto de las libertades sexuales de las mujeres y hombres yaquis se expresa el(la) entrevistado(a) que se dice vidente-yerbera: "[la gente de la tribu] se mete con quien se pueda [...] si están casados los hombres o las mujeres y si les gusta otra mujer u otro hombre, porque sea más joven o porque les guste nomás y les dan chanza, pues coge [da un grito y una carcajada después]... ¡ayyy!, ¿qué grosera yo, verdad?". Un comentario que tal vez sea

un poco exagerado para el caso del comportamiento de las mujeres casadas, desde la perspectiva de otros(as) informantes, pero que deja entrever que la sexualidad es algo que viven hombres y mujeres con cierta franqueza y que la mayor libertad sexual que los hombres han vivido como una prerrogativa sancionada por el propio orden de género, se encuentra en transformación.

En este panorama de concepciones, valores y actitudes sexuales y de género, vale la pena retomar el tema que nos ocupa en este artículo, un tema que justo emerge en este momento del desarrollo de las entrevistas, a pregunta expresa y luego de que no surgiera de manera espontánea al preguntar sobre el VIH y sus vías de transmisión: "¿entre los yaquis hay hombres que tengan relaciones sexuales con otros hombres?".

3. La permisividad de la relación sexual entre "hombres" y seeve. Ideologías sexuales y de género.

Un primer aspecto que hay que mencionar de las relaciones sexuales entre varones en los pueblos yaquis y que se ve con claridad en las entrevistas, es que la gente habló del tema con soltura cuando se les preguntó en el contexto de la entrevista y el trabajo de campo; no es algo que negaron que existe entre la población yaqui, aunque en las entrevistas no lo hicieron de manera espontánea cuando se hicieron preguntas generales acerca de las personas con más riesgo de adquirir el VIH. Así, una mujer dijo con cierta actitud jocosa, cuando se le preguntó, si hay hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres:

Sí hay jotitos en la tribu y los hombres, más cuando andan borrachos, si ven a un jotito y no tienen mujer; y otros aunque tengan, pues ahí ven que tienen chanza de meterse con ellos y se meten, y cuando son chamacos y que andan allí de calientes también se meten con ellos [...], en lengua yaqui a los jotitos se les dice *seeve* [se ríe] los plebes sí a veces les hacen maldades a los jotitos cuando están chamacos, pero no pasa de allí.

Ante la misma pregunta, un joven yaqui de 18 años responde de manera similar a la anciana, al tiempo que insiste en la distinción entre hombres y *seeve*:

[...] los hombres no tienen relaciones sexuales con otro hombre, porque el hombre es hombre y no deja que el otro le haga algo, nomás los "frescos" se dejan, en la lengua yaqui a los jotos se les dice *seeve*, que quiere decir "frío" o "fresco" [...] los hombres yaquis sí se meten con los *seeve* [se ríe], pero nomás pa' desaguar [se vuelve a reír] pos sí, pa' quitarse las ganas nomás [...] en la tribu yaqui hay *seeve* y la gente los respeta, no les hacen

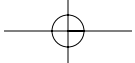


nada, ahí los dejan, no les quitan los derechos, nada [...] la neta yo sí he tenido relaciones sexuales como con dos o tres seeve, pero yaquis... con putas también como cuatro, pero también yaquis.

Este comentario implica, desde nuestro punto de vista, una concepción y una actitud social hacia las relaciones sexuales entre varones que 1) reconoce su existencia, no trata de ocultarlo y del cual se puede hablar con una sonrisa que parece indexar que se transgrede un cierto pudor asociado al tema; 2) parte del reconocimiento del deseo, el "andar caliente", como una realidad de los hombres y chamacos, con mujer o sin mujer; 3) asume que ese deseo de los hombres o chamacos puede estar dirigido y puede buscar satisfacerse con otros varones a quienes socialmente se designa como "jotitos" o seeve, en la propia lengua; 4) entiende la relación sexual entre varones a partir de dos categorías de identidad sexual: "el seeve" y "el hombre", a partir del rol sexual en la penetración que se supone excluyente (uno "se deja", el otro "no se deja"); 5) utiliza un término del español mexicano para designar a uno de los participantes de la práctica homoerótica ("el joto" o "jotito"), con el que se traduce un término de la lengua yoeme (y que involucra una concepción propia, como veremos más adelante), y 6) reconoce que "los plebes" pueden hacerles "maldades" a los seeve cuando están chamacos, lo que deja entrever que hay estigma para estos últimos que se expresa en "maldades", que no se traduce en exclusión social, pero sí en subalternidad.

De estos comentarios y de este análisis preliminar quisiera destacar dos aspectos: 1) la posibilidad de que un joven revele sus relaciones sexuales con otros varones, que él llama "frescos" o seeve (y no "hombres"), dice mucho de cierta permisividad de los hombres y de la sociedad yaqui hacia estas relaciones sexuales, y 2) la razón de ese deseo no se circunscribe a la falta de acceso a las mujeres, sino a un deseo de los hombres ("con mujer o sin mujer" dice la anciana) y de "los chamacos", y que se expresa en la frase: "andan calientes".¹² Ahora bien, ambas respuestas, aunque coinciden en ambos aspectos, difieren sutilmente en uno: la posibilidad de que un "hombre" tenga relaciones sexuales con un hombre no sólo es una consecuencia de "andar caliente" con la finalidad de "desaguar" o de "quitarse las ganas" (la "calentura") en ausencia de otra forma de hacerlo, como podría hacer pensar el comentario del joven, pues, como señala la anciana, los que tienen relaciones con un seeve pueden tener mujer. Esta situación de que "la calentura"

¹² La alusión de la anciana a la condición de andar borrachos puede significar que la ingesta del alcohol trae consigo una mayor desinhibición; aunque no exploramos el tema en la entrevista, no parece tratarse de una desinhibición asociada a las relaciones con un seeve, sino a las relaciones sexuales en general.



va de la mano con "el gusto" se revela en un comentario de la vidente-yerbera: "hombre y mujeres se meten con quien se pueda, hombres o mujeres: porque sea más joven o porque les guste nomás y les dan chanza, pues coge".

Ahora bien, en el comentario del joven se enfatiza "la calentura" como el elemento explicador de las relaciones sexuales. En su versión se trata de "desaguar", de "quitarse las ganas". Esa caracterización del deseo parece dar una estabilidad y una coherencia tanto al deseo sexual circunscrito a la genitalidad y al orgasmo como a la identidad de los participantes. Un comentario similar por parte de quien fuera una autoridad tradicional parece sugerir que estamos frente al discurso dominante sobre las relaciones homoeróticas en la sociedad yoeme.¹³ Tal vez este hecho es el que permite que el joven pueda hablar de él sin miedo al estigma y, por el contrario, construir un performance identitario doble, sexual y étnico, frente al entrevistador: el joven se coloca como "hombre" frente a los *seeve* y las "putas", con quien acepta haber tenido relaciones sexuales, a la vez que se posiciona como "buen yaqui", al aclarar que sus compañeros sexuales ("putas y *seeve*") son también yaquis, una endogamia altamente valorizada en el pueblo yoeme.¹⁴ En este contexto, ¿en qué consiste la subalternidad del *seeve* en la sociedad yoeme?, ¿cuál es su posición en el sistema sexo-género y qué posibilidades tiene de vínculos sexuales y/o afectivos?

4. Integración y subalternidad: la pertenencia del seeve a la nación yaqui

En los comentarios de la anciana y del joven arriba mostrados, se deja entrever cierta dimensión de estigma hacia el *seeve*: el señalamiento de que "los plebes les hacen maldades" cuando los *seeve* también son *chamacos*,¹⁵ la alu-

¹³ La respuesta de un ex gobernador a la misma pregunta sobre la existencia o no de relaciones sexuales entre hombres, enfatiza de nuevo los aspectos antes señalados del discurso homoerótico normativo: "Entre hombres no pasa eso [tener relaciones sexuales], lo que sí pasa es que un hombre tenga relaciones con un jótito, eso sí pasa [...] a los jótitos se les dice *seeve* [se ríe] ¿me vas a preguntar de esos también? [se ríe] a los hombres no se les dice nada, mayate nomás". Para una discusión sobre la importancia de no confundir el discurso dominante homoerótico con la realidad homoerótica, véase Núñez (2007).

¹⁴ Se trata de un performance identitario en dos sentidos: 1) sexo-genérico como "hombre", y 2) étnico como "yaqui". Las relaciones sexuales con otros varones en el papel de "hombre", son una posibilidad socialmente aceptada que no entra en contradicción con su condición sexo-genérica ni su identidad étnica, pues son una extensión de su ser "hombre yaqui", y por lo tanto de su "ser libre", esto es, de la posibilidad socialmente sancionada de expresar su "calentura" si así lo desea, con quien desee o le guste, incluyendo un *seeve*, esto es, un varón "fresco o frío".

¹⁵ Plebe es un término utilizado ampliamente en Sinaloa, Durango y, en menor medida, en el sur de Sonora como sinónimo de *chamaco*, para referirse a niños(as) y púberes.

sión a la borrachera como condición para buscar tener sexo con ellos, o la sonrisa de la autoridad tradicional al decir la palabra *seeve* pueden interpretarse como signos de dicho estigma. Sin embargo, se trata de un estigma que se matiza con afirmaciones de que "no pasa de allí", "se les respeta", "no se le hace nada", "no se le quitan los derechos". El siguiente fragmento de la entrevista con una autoridad tradicional permite entender mejor el respeto de base que los *seeve* tienen cuando son adultos dentro de la nación yaqui, en la medida en que sus derechos y el respeto están garantizados por la autoridad tradicional:

E: ¿Cree que en su comunidad se respeta que un hombre pueda tener relaciones sexuales con otro hombre?

A: Pues sí, no pasa nada.

E: ¿Hay hombres que vivan con otros hombres como pareja?

A [se ríe un poco]: No sé; cuando menos aquí [donde fue gobernador] no sé; sé que en otras partes [pueblos yaquis] sí hay unos que viven juntos, pero aquí no; los de aquí nomás los usan y ya.

E: ¿Se le discrimina con insultos, se le golpea, o se le encarcela, se expulsa a los *seeve*?

A [asombrado]: Noo, nada de eso; [muy serio] es como cualquier persona, merece el mismo respeto y los mismos derechos.

E: ¿Qué piensan las mujeres yaquis de que un hombre se meta con un *seeve*?

A: Nada, porque el hombre tiene libertad de hacer lo que quiera; la mujer no; ella debe ser tranquila; además hay muchas mujeres que prefieren que sus maridos se metan con un *seeve* a que se metan con una prostituta.

E: En caso de que un *seeve* sea maltratado, ¿puede acudir a las autoridades a pedir que le ayuden a solucionar el problema?

A: Claro que sí; de hecho sí se han dado casos de esos, a veces porque los rentistas no les pagan la renta,¹⁶ o que alguien se pasa de listo queriéndoles quitar algo o hasta obligarlos a meterse con ellos y los están molestando, y pues les solucionamos sus problemas como a cualquiera de la tribu; los *seeve* tienen relaciones [sexuales] sólo si quieren; nadie los obliga; no tienen por qué obligarlos.

El texto de la entrevista resulta revelador por lo que dice como por las ambigüedades y tensiones que permite observar con relación a los *seeve*. Por un lado, destaca con claridad que el *seeve* es "como cualquier persona", cualquier yoeme, en términos del respeto social y de los derechos que reconoce y asigna la sociedad y la autoridad yoeme. Este reconocimiento excluye insultos públicos, faltas de respeto, molestias, así como agresiones o tolerancia a

¹⁶ Se refiere a los yoris que rentan la tierra de algunos yaquis.

las agresiones por el hecho de ser *seeve*. La autoridad tradicional sirve de la misma manera a los *seeve* en la solución de sus conflictos como a cualquier otro miembro de la tribu. Al *seeve* se le reconoce una autonomía y una capacidad para decidir libremente sobre sus compañeros sexuales. Esto es, se le reconoce el derecho a la no violencia sexual y se establece que el único camino para que un hombre tenga relaciones sexuales con ellos es el del respeto, el del convencimiento, esto es, el de la seducción. Al mismo tiempo, aunque refiera que el *seeve* tiene los mismos derechos y el mismo respeto, es claro, a través de sus sonrisas y de los otros comentarios, que éstos indexan una subalternidad del *seeve* en la sociedad yoeme, en la medida en que se desvía de una expectativa sexogenérica para todos los hombres. Una expectativa de comportamiento que si bien deja de exigirse en la adultez, se tolera en forma de "maldades", una especie de *bullying* homofóbico hacia los niños y chamacos, muy probablemente como extensión de una pedagogía masculina entre los pares, intrínseca a la socialización de la generación más joven. Se trataría sobre todo de una pedagogía dirigida a los niños menos masculinos, andróginos o "femeninos", según los estándares sociales. En este contexto una duda metódica surgió invariablemente: ¿acaso todos los *seeve* niños o adultos son disidentes de la expectativa de género socialmente esperada?, ¿acaso no hay *seeve* masculinos? Si los hay, ¿cómo se integran en la sociedad yaqui y en su sistema sexo-género?, ¿qué relación guarda con el discurso homoerótico dominante?

5. Más allá del discurso normativo sobre la masculinidad y la sexualidad homoerótica: seeves pascolas y venados¹⁷ o el "secreto" de los hombres

Al preguntarle a un joven sobre si existen limitaciones sociales para los *seeve* en asuntos de gobierno o ceremoniales, o pueden participar de todas las actividades, incluidas las más importantes, respondió:

Sí, pueden salir de todo, de matachines, de venados o cosas así en las festividades tradicionales de semana santa o de otras ceremonias tradicionales; ahí andan varios que son chapayecas y venados y pascolas, pero están casados [...] la diferencia es que el soltero no se casa porque se le nota mucho y al otro no se le nota; es tapado.

Este fragmento de entrevista es revelador en varios sentidos: 1) señala que existen *seeve* masculinos, lo que muestra que la dicotomía hombre-*seeve* no

¹⁷ Los pascolas, venados, matachines y chapayecas son personajes dentro de las actividades religiosas y ceremoniales de la nación yoeme y de la población yoeme (mayo).



es o no es siempre, una dicotomía de género: masculino-femenino; 2) señala que algunos *seeve*, además de ser masculinos, están casados, lo que revela que el *seeve* al menos no es alguien que tiene una sexualidad exclusiva con los hombres y que, al igual que otros hombres, también tiene relaciones sexuales con mujeres, y cumple con expectativas asignadas a los hombres en la sociedad *yoeme*; 3) indica que hay *seeve* a los que "se les nota" (son menos masculinos en su expresión de género) y otros a los que "no se les nota" (son "tapados", son plenamente masculinos); 4) revela que la masculinidad es un elemento que condiciona las posibilidades matrimoniales de los hombres y el desempeño de papeles importantes en la ceremonias tradicionales, y 5) este grupo de características sociales (la masculinidad, el estar casados y el honor de desempeñar papeles tan prestigiosos como venado, chapayeca o pascola) del cual no están excluidos algunos *seeve* (los que no se les nota o no se les nota tanto), participan en la definición del ser "hombre".

El(la) *vidente/yerbero* yaqui amplía esta información de las posibilidades de participación de los *seeve* en la vida comunitaria y del conocimiento que se tiene de su sexualidad: "no los limitan para nada; yo conozco varios venados que son homosexuales, nada más que son tapados, pero tapados a medias; son de esos que están casados, pero les gustan los hombres y todo mundo lo sabe; también las autoridades lo saben y no los limitan en nada". El comentario de que "todo mundo lo sabe", sin embargo, parece no ser tan preciso, pues si algo destaca en las entrevistas con hombres y mujeres es que al menos las mujeres suelen tener una visión más reducida de los papeles que los *seeve* pueden asumir dentro de la comunidad. Así, a lo largo de las entrevistas vale mencionar que mientras los hombres comentaron al entrevistador varón la existencia de *seeve* casados que incluso se desempeñan en los puestos importantes de las ceremonias religiosas, las mujeres dijeron a la entrevistadora mujer y al entrevistador varón que aunque los *seeve* guardan los mismos derechos y se les respeta, piensan que tal vez (sin estar seguras) "no puedan participar como chapayecas, pascolas o venados".¹⁸ Esto revela que aunque para algunas mujeres los *seeve* que son pascolas, venados o chapayecas son "hombres", para otros hombres, esos "hombres" son *seeve* (¿o son *seeve* además de hombres?). Las palabras clave aquí son "tapados" o "tapados a medias", que remiten a dos asuntos: 1) que "no se les nota", porque son masculinos y/o casados, y por lo tanto muchas personas (sobre todo las

¹⁸ Cristina Aguilar (2002: 106) refiere el comentario de don Lucas, un miembro de la tribu yaqui, quien señala que a los *seeve* no se les limita para ocupar cargos tradicionales, aunque a veces su inclusión puede estar mediado por "carrillas", o bromas, porque ande con uno o quiera ser su amigo.



mujeres) no los identifican como *seeve*, aunque las autoridades y otros hombres sí, y 2) que hay otro "tipo" de *seeve* que "sí se les nota" y a quienes se les identifica como *seeve*, suponemos, porque son menos masculinos y no están casados (recordemos que la masculinidad parece un factor muy importante para definir las posibilidades del matrimonio). El tema de la "masculinidad" y el que "se note o no", o "se sepa o no", emerge como un criterio de diferenciación importante para entender los significados de las relaciones sexuales entre hombres, así como de la identidad *seeve*.

Esta información y este análisis muestra que la dicotomía hombre-*seeve* no es tan estable como parece a primera vista, y que la identidad *seeve* no contiene o revela todos los aspectos de la vida de la persona, o al menos no sin ambigüedad. También señala que la diferencia con el "hombre" no es total o absoluta, y que en aspectos importantes de su vida y de la vida familiar y comunitaria yaqui (como el ser masculino, el estar casado y el representar papeles importantes en las ceremonias), al *seeve* se le reconoce también como "hombre" en la medida en que no se le excluye de papeles ceremoniales propios de los hombres. Si existe un "núcleo duro" en el significado del *seeve*, éste es su papel pasivo en el coito con los "hombres", no su transgresión de género a través de su expresión cotidiana, sus papeles rituales o su estatus matrimonial. Aunque la "menor masculinidad" de algunos *seeve* actúa como espejo contrastante de la masculinidad del "hombre", es fundamentalmente desde el papel sexual (su supuesta pasividad frente al "hombre", que "se deja") que se pretende dar estabilidad a la dicotomía "hombre-*seeve*" y al "hombre" como identidad sexogenérica distinguida.

6. Más allá del "desagüe": pareja y amor entre varones yoeme

No obstante el discurso radicado en la "calentura" y "el desahogo" sexual para caracterizar las relaciones homoeróticas en la sociedad yoeme, desde las primeras entrevistas tuvimos conocimiento de parejas del mismo sexo correspondientes. Esta información nos fue revelada lo mismo por parientes que por vecinos. También nos la dejó entrever la autoridad tradicional. Una de esas parejas que conocimos consistía de dos adultos, uno de 38 años y otro de 53 aproximadamente, que tenían viviendo juntos alrededor de 20 años, en un pequeño poblado yoeme de 200 habitantes. A decir de ellos y los vecinos, nunca se les ha dicho nada, se les respeta y, al igual que los demás miembros de la comunidad, también son llamados por las autoridades a los eventos públicos de la tribu. Sin embargo, una señora se pregunta, un poco desconcertada, que no entiende muy bien "cómo son en su relación", aunque supone que el mayor es *seeve* y el más joven es hombre. Al profundizar más en ese supuesto descubrimos que se basa en una percepción de que son diferentes en su

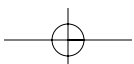


expresión de género, uno masculino y el otro con algunos rasgos femeninos en el arreglo del cabello (largo y con una cola) y el gestual.

Un caso mejor conocido durante el trabajo de campo es el de un hombre yaqui con quien tuvimos ocasión de conversar, de 28 años, de piel clara, masculino, nieto de mujer yaqui y hombre yori, pero con parientes, tíos y tías, en varios pueblos yaquis tradicionales. Su historia es reveladora porque permite entender los distintos elementos sociales, familiares, de género, sexuales y étnicos involucrados en las relaciones de pareja entre varones y en la aceptabilidad social. Este entrevistado compartió su historia de enamoramiento y pareja con otro hombre yaqui, ocho años mayor que él, casado, moreno y residente en una localidad yaqui vecina como 10 kilómetros. En su relato dijo que lo conoció siendo estudiante, que su pareja era chofer de una línea de autobuses del Valle del Yaqui que tomaba diariamente para ir a la escuela. A los dos años de conocerse y de construir una amistad se hizo evidente su mutuo enamoramiento y una convivencia como pareja que resultó conocida para la familia de ambos, pues no estuvo exenta de demostraciones públicas de afecto (una vez el chofer "le llevó música" con su camión a su casa en la madrugada). En la primera visita con los suegros, como les llama, estuvo sentado en el patio de la casa. Entonces le hicieron varias preguntas sobre sus orígenes, de dónde venía, en qué pueblo vivía, etc. A decir de este entrevistado, cuando comentó que su nana (abuela) era yaqui, que sus tíos vivían en la misma localidad, y cuando sus suegros se dieron cuenta que entendía mucho de la lengua y que "sabía comportarse", señala: "se abrieron las puertas", esto es, se mostraron aceptantes y hasta afectuosos. En una de sus primeras visitas su suegro inmediatamente le aseguró: "ya sabes que aquí nadie te tiene qué molestar, aquí nadie te va a molestar, y si alguien te falta al respeto ya sabes que la autoridad tradicional te respalda; aquí no te va a pasar nada". La relación de pareja también fue conocida y apoyada por los cuñados con quienes acostumbraba departir y por la esposa, quien alguna vez le dijo: "mira, yo prefiero que ande contigo; al menos sé que contigo no va a tomar porque tú no tomas y se va a portar bien y no que ande con las putas". Vale mencionar que este joven es masculino, con estudios de preparatoria y ha sido venado en un grupo de danza folclórica en una escuela, algo que le valía mucho afecto por parte de la suegra, el suegro y los cuñados.

Al preguntarle qué tan común era ese trato a las personas como él o a las relaciones como la que él sostuvo [su compañero murió en un accidente], y si creía que la sociedad yaqui era "abierta" o sólo la familia de su pareja era la "abierta", comentó:

Mmmm... mira, en parte la familia de él es abierta, tal vez más de lo común, pero en parte también es que la sociedad yaqui [...] no es que sea abierta, tie-



ne su idea o su ideal de cómo deben ser un hombre y una mujer, y el ideal no es un *seeve*, pero eso sí, es una sociedad comprensiva, que trata de comprender y al menos en público respeta, no ofende y, si no está de acuerdo contigo, nomás no se mete contigo.

Cabe mencionar que el joven entrevistado asume que por ser más joven y a lo mejor "más tranquilo", "menos machista" en sus actitudes, la familia de su suegro pudo haberlo visto como *seeve* (semitapado o tapado). Sin embargo, al comentar sobre su vida erótica señala que la división de roles no es tal y que, aunque si bien asumía un papel pasivo por preferencia, no era un papel exclusivo, que a veces fue activo, además de que tenían otras prácticas sexuales no penetrativas "muy parejas", como la estimulación de genitales mutua, besos y caricias diversas, entre otras. La distinción hombre-*seeve*, al menos por lo contado por este entrevistado, no involucra una estricta división de papeles eróticos, aunque así aparezca en el discurso y en la representación que los demás se hacen de esas relaciones. Esto es, hay "hombres" que también "se dejan" aunque esto no entra en el discurso normativo yoeme. ¿En qué consiste pues la diferencia entre hombres y *seeve*? Ambos son papeles sociosexuales disponibles en la sociedad que se vinculan con ideologías del sistema sexo-género, pero que no contienen toda la realidad erótica y afectiva entre varones, aunque la condicionen culturalmente.

Un comentario adicional que muestra que las relaciones y deseos sexuales entre "hombre y *seeve*" no se agotan en el coito como "desagüe" o "en la calentura", y que refieren a aspiraciones de relaciones más duraderas, la señala el(la) vidente-yerbera al referirse a su juventud: "Yo nunca tuve problemas con las autoridades; al contrario, muchos me querían tener como su mujer; varios gobernadores y hombres yaquis me lo proponían y yo les decía que no, que podíamos tener relaciones, pero no les daría la exclusividad [suelta una carcajada]".

La existencia de parejas de varones, corresidentes o no, en la sociedad yaqui, algunas de las cuales tienen más de 20 años, si bien no son comunes y más bien excepcionales, aunque conocidas, introduce una cierta inestabilidad y ambigüedad sobre las categorías de identidad "hombre-*seeve*" y el discurso que pretende circunscribirlas al coito que se explica por "la calentura" y el deseo exclusivo de "desaguar", y a papeles eróticos excluyentes. Por el contrario, estas relaciones dejan entrever sentimientos de "gusto", "atracción", "pasión" y "amor", así como transgresiones eróticas diversas. La existencia de varones corresidentes en la sociedad yoeme, durante años y a la vista de la comunidad, dice mucho también sobre la amplitud de la sociedad para asumir estas relaciones sin modificar el carácter heteronormativo de la cultura.

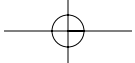


Una amplitud que, valga decir, parece coincidir como reflejo pálido de lo que el historiador Montané muestra de las posibilidades sexuales, afectivas y domésticas entre personas del mismo sexo que existía en las sociedades cahitas (yaquis y mayos) a la llegada de los europeos.

7. Ser "frescos": moralidad, sexualidad y etnicidad en la configuración de la identidad seeve

Como es evidente a través de los relatos y el análisis aquí presentado, entre los yoeme la identidad "hombre" es una identidad relacional frente a varias identidades que construyen de diversas maneras sus contornos en diferentes situaciones: las mujeres yoris, las "putas" yoris, las mujeres de la calle yaquis, las mujeres esposas yaquis, los seeve, otros hombres yoris que pasan por la comunidad (como los trailers). El "hombre" también se construye desde un discurso dominante que contiene una serie de expectativas, concepciones y valoraciones diferentes frente a las "mujeres" yaquis. Entre estos múltiples significados del ser hombre destaca una concepción sobre la "libertad" propia de los hombres, estrechamente vinculada a sus posibilidades de vivencia del deseo sexual de manera activa. La concepción de la libertad de los hombres se encuentra vinculada con la sexualidad de los "hombres", a su ejercicio libre, con su capacidad de buscar relaciones sexuales, con mujeres (esposas, "mujeres de la calle" o "putas"), o incluso, si andan "calientes", con los seeve. No obstante esa libertad intrínseca a ser hombre, un ex gobernador yaqui señala que hay muchas mujeres que prefieren que sus maridos se metan con los seeve que con las "putas". ¿Por qué puede haber mujeres que prefieren que sus maridos "se metan" con un seeve que con una prostituta? Creemos que la respuesta se delinea en varios relatos que describen a personas seeve como "tranquilos", "serios", "bien portados" en varios sentidos, algo que contrasta con las "putas" como vinculadas al riesgo de salud, al gasto del dinero familiar y al consumo de alcohol.

Un comentario sobre el asunto del alcohol por parte del entrevistado que relató su experiencia de pareja es muy ilustrativo respecto a la representación social del seeve más allá del papel erótico. El entrevistado contó que él no toma alcohol y que nunca lo hizo mientras anduvo de pareja. La familia de su pareja se daba cuenta y en una ocasión el suegro le dijo retador: "vamos a ver si no tomas; conmigo sí vas a tomar; yo te lo ordeno". A lo que respondió firme, pero con cierto humor: "pues vaya trayendo la guardia tradicional para que me obliguen, porque no voy a tomar; porque yo no tomo". Esa acción era un reto para la autoridad de un hombre mayor a quien se le debe respeto y reconocimiento; sin embargo, tal firmeza redundó en un elogio y un aprecio mayor por parte del suegro, quien dijo: "eso es tener güevos", y luego



agregó: "ahora sé que mi hijo va a estar bien contigo". La convicción para mantenerse abstemio era un atributo del entrevistado ante los ojos de la familia, que redundaba en el reconocimiento de su relación con el hombre casado. El elogio del suegro es también una alusión a la "hombría", a la capacidad de autocontrol masculina, simbolizada en los genitales: "tener güevos"; el propio entrevistado así lo vivió. Un elogio que demuestra que el ser "hombre" y el ser *seeve* son posibles en una misma persona y no son, al menos no son siempre, identidades excluyentes, sino en todo caso dimensiones posibles de la identidad misma del sujeto hombre-*seeve*.

El siguiente comentario de el(la) vidente-yerbera parece enfatizar esta representación del *seeve* en términos de una moralidad yoeme:

Mira, los hombres yaquis no tienen problemas con meterse con los homosexuales o *seeve*, y los homosexuales yaquis son muy vergonzosos, por eso son más discretos y sólo se meten con los yaquis, y no es porque no les gusten los yoris, sino que como son muy vergonzosos, no se animan a tirarles el rollo; más bien están para el que quiera con ellos, pero ellos así no andan buscando; son más tranquilos, serios.

Este comentario nos revela tres características asociadas con los *seeve*: 1) son personas "discretas, tranquilas, serias, vergonzosas"; 2) "no andan buscando" tener sexo, sino que más bien son buscados por los hombres, y 3) por esas mismas características, no buscan tener relaciones con yoris (no se animan), pero "sí se meten" con otros yaquis. Por estas tres características los *seeve* son diferentes a tres identidades aquí descritas: "los hombres", "las putas", "las mujeres de la calle". A diferencia del "hombre", que suele ser "caliente", o tener "calenturas" que explican su actividad sexual, de la "puta" que es "descarada", o de la "mujer de la calle" que "anda buscando", el *seeve* es tranquilo, discreto, vergonzoso, serio, no anda buscando.¹⁹ A diferencia del hombre que es "caliente", el *seeve* en su sexualidad es más bien "frío", "fresco" (tal vez como expresión de su tranquilidad, discreción o vergüenza).²⁰ De hecho este es el significado de la palabra yaqui *seeve* en espa-

¹⁹ Dicho lo anterior, creemos que estamos en condiciones de plantear una interpretación sobre la ausencia de los *seeve* en las concepciones que los entrevistados yoeme tienen sobre el riesgo de infección por VIH. A diferencia de la percepción que se tiene de las "putas", particularmente de las que no son yaquis, como una amenaza para las mujeres, la familia y la tribu, los *seeve* no son concebidos como transmisores de la infección porque su sexualidad está contenida tanto por su comportamiento discreto o vergonzoso, como por su preferencia por otros yaquis, esto es, por la endogamia que los caracteriza y que es altamente valorada por una sociedad que suele marcar con fuerza sus fronteras étnicas.

²⁰ Aguilar (2002: 105) refiere la existencia de un discurso sobre la relación entre la concepción,

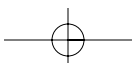


ñol: "frío o fresco", un término que puede utilizarse para referirse a la temperatura del agua, alimentos u objetos, así como a la personalidad o al temperamento sexual de una persona.

Conclusiones

En la sociedad yoeme (yaqui) de Sonora existe un sistema sexo-género que contempla la posibilidad de las relaciones eróticas entre varones con un importante grado de aceptación y permisividad, las cuales se estructuran a partir de la dicotomía hombre-seeve según el papel erótico activo o pasivo desempeñado. La participación de los hombres en las relaciones sexuales con otros varones forma parte de las posibilidades de una identidad sexogenérica que los considera "libres" y "calientes". La identidad *seeve*, por su parte, tiende a ser contenida desde el discurso dominante como radicada en su pasividad sexual y una concomitante asociación con lo menos masculino y, por lo tanto, con lo "fresco" o "frío". La presencia del *seeve* a nivel de su identidad de género es más ambigua y contradictoria, pues aunque a nivel simbólico se asocie con la menor masculinidad o cierto grado de feminidad, en realidad los *seeve* masculinos pueden ser reconocidos en su estatus matrimonial y sexualidad con mujeres, en su virilidad cotidiana y en su desempeño de papeles rituales prestigiosos, como hombres. Esta diferencia entre los *seeve* que "se les nota", "no se les nota" o "no se les nota tanto" es un conocimiento más reservado a los varones. Las relaciones hombre-*seeve* también pueden involucrar afecto, enamoramiento y amor, así como posibilidades eróticas que rompen la dicotomía supuesta en el discurso. La sociedad yoeme es testigo o tiene referencias de la existencia de parejas corresidentes del mismo sexo, las incluye en su sistema de participación social, en su noción de pertenencia étnica y de derechos al respeto y la protección por parte de las autoridades tradicionales. No obstante, en la medida en que el ser *seeve* no es parte de las expectativas sociales para los varones y que la sociedad yoeme es una sociedad de privilegio masculino y expectativas heterosexuales para sus niños y niñas, el *seeve* existe dentro de una posición de subalternidad, la cual es particularmente notoria en las maldades o *bullying* homofóbico que pueden sufrir niños y adolescentes considerados "afeminados" o "menos masculi-

las fases de la luna y el "anidamiento", ya sea de una "semilla", de hombre o de mujer que nosotros no indagamos y nunca aparecieron de manera espontánea. Tampoco apareció la idea de que un *seeve* es "un castigo divino", como refiere la autora. En el relato, parece que la referencia tiene relación con el afeminamiento y su asociación con la cobardía o a la carencia de "la fuerza de un hombre", no con el deseo sexual como tal. La ausencia de diferenciación entre sexo, género y erotismo en el texto de Aguilar sobre homosexualidad y en el análisis no contribuye a lo que aquí tratamos de dilucidar.



nos". Al *seeve* se le asocia también con un *habitus* que involucra timidez, vergüenza, seriedad, tranquilidad, que se traduce en una sexualidad "fresca" y preferentemente endogámica, algo que favorece su prestigio y consideración y que contrasta con los otros personajes del sistema sexo-género que aquí hemos explorado: los yoris trailers, las "putas yoris", las "mujeres de la calle" yoeme o los hombres yoeme.

Muchos temas quedan pendientes para entender mejor los significados de las relaciones sexuales entre varones en la población yoeme, y aunque por razones de espacio no los desarrollamos, nos parece que vale la pena anotarlas: 1) la existencia de mujeres que viven en pareja y el respeto social a ellas; 2) el rechazo social a los varones que se visten con ropas de mujer, el cual va desde la negación de su existencia en la sociedad yoeme, al ostracismo o la crítica;²¹ 3) el reconocimiento de que las y los jóvenes son portadores de nuevos valores sexuales y de género que se expresan con mayor libertad en sus formas de vestir y en la vida cotidiana, esto es, el reconocimiento de que este sistema sexo-género contiene una serie de tensiones y tendencias de transformación, y 4) los efectos de un discurso de aceptación y reconocimiento a las identidades gays que circula por los medios de comunicación nacionales.

La nación yoeme parece haber transitado de un sistema analógico (Gómez, 2009: 22), esto es, un sistema abierto a las posibilidades erótico-afectivas, de género y de arreglo doméstico de sus miembros a la llegada de los españoles, a otro más claramente androcéntrico y heterosexista, aunque todavía con cierta flexibilidad, que se asemeja al sistema sexual mediterráneo (Núñez, 2007), pero que conserva más aceptación e inclusión que este último. ¿Hacia dónde conducirán a la nación yoeme y su cultura sexogenérica los discursos sexuales y de género de un mundo cada vez más globalizado en el que se inserta desde una subalternidad económica, política, social y cultural? ¿Cómo se transformará la experiencia homoerótica de la sociedad yoeme en un contexto nacional y global de creciente aceptación de la diversidad sexual y de circulación de la identidad gay?

Bibliografía

- Aguilar, Cristina (2002), "El cuerpo y sus representaciones: imagen de cultura yaqui", tesis de Antropología Social, México, UAM-Iztapalapa.
- Carrier, J. (1972), *Urban Mexican Male Homosexual Encounters: An Analysis of Participants and Coping Strategies*, Irvine, University of California.

²¹ Aunque en 2011 un grupo de "Drag Queens" yoeme presentó un espectáculo en una rancharía yoeme para amenizar una reunión de trabajo de mujeres y con bastante aceptación.

- (1976), "Cultural Factors Affecting Urban Mexican Male Homosexual Behavior", en *Archives of Sexual Behavior*, núm. 5, pp. 103-124.
- Cosío, I. y M. Fernández (2005), "Entre masculinidades y gayasidades. Tiríndaro, Michoacán. Un caso etnográfico", en *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, vol 1, núm. 1, México, INAH/UAEM, enero-diciembre, pp. 127-140.
- Gómez, A. (2009), *Culturas sexuales indígenas. México y otras realidades II*, Madrid, Andavira.
- Herd, G. (1981), *The Guardian of the Flutes. Idioms of Masculinity*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Hernández P. (2005), "Los estudios sobre la diversidad sexual y la antropología mexicana: recuento de presencias", en *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, vol 1, núm. 1, México, INAH/UAEM, enero-diciembre.
- López, M. de la Cruz (1999), "Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas", tesis de maestría en Antropología Social, Chiapas, México, CIESAS Occidente-Sureste.
- Menéndez, E. (2008), "Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades", en *Región y Sociedad. Revista de El Colegio de Sonora*, vol. XX, núm. esp. 2, pp. 5-50.
- Miano, M. (1998), "Gays tras bambalinas. Historia de bellezas, pasiones e identidades", en *Debate Feminista. Sexualidad: Público/Privado*, vol. 18, México, octubre, pp. 186-236.
- Montané, M. (2002a), "El pecado nefando en Sonora colonial", mimeo.
- (2002b), "El cuerpo desnudo en Sonora colonial", mimeo.
- Núñez, G. (1999), *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/El Colegio de Sonora/PUEG-UNAM.
- (2007), *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y Sida*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM/El Colegio de Sonora.
- (2009), *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida*, México, Edamex, CIAD.
- (2011a). "Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 35, Pueblos indígenas y VIH-Sida, México, CIESAS.
- (2011b), *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*, Quito, Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana/CIAD.
- (2011c), "VIH-Sida y población indígena en Sonora: una aproximación cuantitativa y cualitativa", en P. Ponce, G. Núñez y M. Báez, *Informe final*

- de la consulta sobre VIH-Sida y pueblos indígenas en áreas fronterizas, México, CDI.*
- Ochs, E. (1990), "Indexicality and Socialization", en J. Stigler, R. Shweder, G. Herdt, *Cultural Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 287-308.
- Ponce, P., G. Núñez y M. Báez (2011), *Informe final de la consulta sobre VIH-Sida y pueblos indígenas en áreas fronterizas, México, CDI.*
- Rubin, Gayle (1986), "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30. Título original en inglés: "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of sex", en Rayana Reiter [comp.], *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975. Trad. de Stella Mastrangelo.
- Ruz, M. (1998), "La semilla del hombre. Notas etiológicas acerca de la sexualidad y la reproducción masculinas entre los mayas", en S. Lerner, *Varones, sexualidad y reproducción*, México, El Colegio de México/Sociedad Mexicana de Demografía.
- Sántiz López, E. G. (2011), "Del silencio a la pornografía", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 35, Pueblos indígenas y VIH-Sida, México, CIESAS.
- Taylor, C. (1978), *El Ambiente: Male Homosexual Social Life in Mexico City*, Berkeley, University of California Press.
- Vaca, J. (2003), "Los tarahumaras: ¿grupo de bajo riesgo?", en C. Magis, E. Bravo y A. Carrillo, *La otra epidemia, el Sida en el área rural*, México, CENSIDA.
- Williams, W. (1986), *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press.

Percepción de los estudiantes universitarios varones de orientación heterosexual sobre su masculinidad y actitudes hacia gays y lesbianas

Fernando Reyes Baños
Facultad de Psicología, Universidad Americana de Acapulco

Resumen

Se buscó explicar la masculinidad de acuerdo con la percepción que de ella tienen los estudiantes universitarios varones de orientación heterosexual, distinguiendo a los que presentan una actitud tolerante e intolerante hacia los homosexuales. Lo anterior se fundamentó con un marco teórico que sustenta las categorías y subcategorías que emergieron de la inmersión en el campo de estudio. Sus ejes temáticos se abordaron bajo la perspectiva de género y desde el punto de vista cognitivo-social. Se trata de un estudio cualitativo basado en el diseño de la teoría fundamentada. La muestra de sujetos estuvo integrada por seis estudiantes que, al aplicarles la Escala de Actitudes hacia Lesbianas y Hombres Gay (ATLG), se clasificaron de acuerdo con su grado de tolerancia hacia éstos. Gran parte de los datos se recopilaron por medio de entrevistas en profundidad. Se encontró que los varones son conscientes del lugar privilegiado que ocupan en el sistema sexo/género y procuran demostrar constantemente que no son niños, mujeres u homosexuales. Se distinguió también entre los varones que presentaron una actitud tolerante de una intolerante hacia gays y lesbianas, y se contrastó sus masculinidades de acuerdo con los índices que obtuvieron en la escala ATLG.

Palabras clave: hombres, mujeres, gays, lesbianas, sexo-género.

Abstract

The article sought to explain masculinity according to the perception of heterosexual male college students, distinguishing those with a tolerant attitude from those with an intolerant attitude towards homosexuals. This was based on a theoretical framework that supported categories and subcategories that emerged from immersion in the field. Its thematic coordinates were addressed from the perspective of gender and cognitive-social point of view. This is a qualitative study based on a substantiated theory design. The subject sample consisted of six students, who were assessed according to the Scale of Attitudes toward Lesbians and Gay Men (ATLG) and were classified according

to their degree of tolerance toward them. Much of the data was collected through interviews. It was found that men were aware of the privileged place they occupy in the sex/gender system and sought to constantly prove that they were not children, women, or homosexuals. It also distinguished between men who had a tolerant attitude from those intolerant toward gays and lesbians and contrasted their masculinity according to the scores obtained on the ATLG scale. Keywords: men, women, gays, lesbians, sex-gender.

Introducción

Los *women's studies* y los estudios de género destacan el tema del poder como aspecto constitutivo de la identidad masculina. En 1997 Kaufman afirmó: "El deseo de poder y control forma la parte fundamental de nuestra noción de masculinidad y también la esencia misma del proyecto de convertirse en hombre" (*apud* Ramírez y García, 2002: 6), lo que no significa, empero, que todos los hombres sean poderosos o traten de serlo porque, evidentemente, existen hombres subordinados a otros hombres o incluso a mujeres; significa, en cambio, "[...] que el poder de la masculinidad se construye y se expresa en forma desigual en las relaciones homosociales y se articula con las desigualdades existentes en las sociedades (desigualdades sociales, económicas, políticas, etc.)" (*idem*: 6). Este acceso diferencial de los hombres al poder y al control, que los ubica en algún punto de una estructura jerárquica en la sociedad, implica la consideración de múltiples masculinidades, las cuales emergen, se transforman, desaparecen y vuelven a emerger al cabo del tiempo, representando la sexualidad de los hombres y su forma de relacionarse con las mujeres y otros hombres de diferentes maneras en cada contexto cultural; en contraposición con la visión no unitaria de las masculinidades, destaca el modelo de la masculinidad hegemónica, estereotipo de género que atribuye una serie de creencias y suposiciones al grupo de los hombres o a las características de masculinidad que éstos desarrollan, que favorece representarlo como un grupo homogéneo, totalmente diferente a otros grupos (Barberá, 2004) y, principalmente, con un estatus superior al grupo de las mujeres o, como lo explica Ortiz (2004), cuando alude al concepto de *androcentrismo*, a cualquier símbolo definido como femenino. Esta jerarquía entre los géneros "[...] explica la supremacía de los hombres que se apegan más al modelo dominante de masculinidad sobre aquellos que no se apegan a él" (*ibidem*: 166), entre los cuales podría incluirse a los homosexuales, a quienes históricamente se les ha estereotipado de manera errónea como sólo femeninos y que, por haber renunciado aparentemente al "privilegio de ser hombres" (Vázquez y Chávez, 2008: 84), "merecen" recibir de parte de los hombres que se identifican con las atribu-

ciones "naturales" de la masculinidad hegemónica, que los etiqueten de *anti-naturales*, *desviados* o ambas cosas (Díaz, 2004); tales etiquetamientos (entre otras formas de discriminación), en una sociedad donde está prohibida la manifestación de todo lo femenino en los hombres que la conforman, provocan que los homosexuales tengan que afrontar el conflicto de asumirse como seres distintos (de acuerdo con los valores hegemónicos no son hombres, están cercano a lo femenino, pero tampoco son mujeres), "sensación que se incrementa en ocasiones por el rechazo y las actitudes de desprecio del entorno" (*ibidem*: 9).

Debido al impacto que el entorno social puede tener en el desarrollo de la identidad sexual de hombres y mujeres homosexuales, resulta lógico esperar que las actitudes de quienes forman parte de dicho contexto también lo sean. Mathison (1998) comenta que, en Estados Unidos, las autoridades escolares pueden castigar o incluso expulsar a un estudiante blanco por llamar "negro" (*nigger*) a un estudiante de color; pero si un estudiante llama a otro "maricón" (*fagot*), por su aspecto femenino, no recibe castigo alguno, por lo que la autora se cuestiona a sí misma sobre el perjuicio que esto puede tener para los estudiantes que forman parte de esa minoría: ¿cómo pueden responder adecuadamente profesores, tutores y otros estudiantes a esa minoría?, ¿cómo trabajar con los prejuicios propios para trabajar, de manera óptima, con todos los estudiantes?, ¿cómo hacer el aprendizaje más significativo para todos y cada uno de ellos?, etc. Reflexiones semejantes se fundamentan en estudios que, al cabo de los años, se han venido haciendo acerca de la homosexualidad, de tal suerte que, después de que Evelyn Hooker la desmitificara como una psicopatología y de que las contribuciones freudianas sentaran algunas bases para su debate futuro (Poveda y Ávila, 2008), la investigación sobre la misma, según Evans *et al.* (1998) se orientó a partir de los años setenta, primero a su etiología y luego al desarrollo de la identidad homosexual, existiendo actualmente varios modelos de desarrollo: el de Rubén Ardila y el de Manuel Antonio Velandia, por ejemplo (Poveda y Ávila, 2008), pero siendo uno de los más importantes el de Vivienne Cass, autora que en 1979 y 1984 propuso un modelo para lograr una identidad homosexual positiva en seis etapas (Cayeros, 2006).

Sin perder de vista que el término *hombre* está implicado, en primera instancia, con una clasificación dicotómica basada en el sexo morfológico (Andrés, 1999), surgen diferentes modelos culturales que han definido hasta ahora lo que *es* y *debe ser* un hombre, y que generan marcos interpretativos en las sociedades de cada época (Fernández, 2004), por lo que resulta relevante investigar la percepción que los varones de orientación heterosexual tienen acerca de su masculinidad, ya que ésta configura el significado de lo *mascu-*

lino y de lo que debe esperarse socialmente del comportamiento de los *hombres* y su forma de relacionarse con otras personas, entre las cuales se incluyen los hombres y las mujeres homosexuales, quienes al pertenecer a una minoría que *transgrede* con su orientación sexual las reglas de lo masculino y lo "natural", se hacen susceptibles de recibir sus etiquetamientos (Díaz, 2004). Por tanto, el problema planteado para esta investigación es: ¿cómo perciben su masculinidad los estudiantes universitarios varones de orientación heterosexual que presentan actitudes tolerantes e intolerantes hacia los gays y lesbianas?

Ahora bien, ¿por qué es importante hacer una investigación como ésta con jóvenes universitarios? Básicamente por dos razones: 1) porque al margen de las críticas que han tenido los estudios demográficos en materia de orientación sexual, por ejemplo, la controversia suscitada por el informe Kinsey y sus aspectos metodológicos (Saavedra, 2006), es razonable esperar que en la mayoría de las universidades del país hayan casos para el personal de asuntos estudiantiles, específicamente para quienes trabajan la parte de asesoría y orientación, que se relacionen de alguna manera con este tema, casos que demandarán atención a situaciones particulares, como homofobia, discriminación, fricciones, etc., las que implicarán, en última instancia, que el orientador conozca y comprenda aspectos relacionados con el desarrollo de la identidad de los varones heterosexuales que forman parte de la comunidad universitaria, así como de los que integran una minoría como la de los gays y lesbianas, y 2) porque los estudiantes universitarios que actualmente están en formación representan parte de lo que será la sociedad del futuro, por lo que es indispensable trabajar con ellos aspectos relacionados con su forma de concebirse como hombres y con las relaciones que establecen con otros grupos sociales a partir de la percepción que han construido respecto a su masculinidad.

Con la realización de esta investigación se buscó lograr los siguientes objetivos: 1) explicar cómo los estudiantes universitarios varones de orientación heterosexual perciben su masculinidad; 2) distinguir entre éstos los que presentan una actitud tolerante y una actitud intolerante hacia gays y lesbianas, y 3) contrastar la percepción que los sujetos en estudio presentan respecto a su masculinidad, atendiendo a sus actitudes tolerantes e intolerantes hacia gays y lesbianas.

El enfoque de investigación utilizado para realizar este estudio es el cualitativo. Las categorías generadas a partir del análisis de los datos recopilados y que sirvieron de guía para su interpretación teórica son: sexo y género, sistema sexo/género, masculinidad, homosexualidad, mecanismos de control social y tolerancia (incluyendo esta última subcategoría como actitud y per-



cepción); tales categorías y subcategorías se trabajaron bajo la perspectiva de género y desde el punto de vista cognitivo-social, analizándose de acuerdo con los aportes teóricos de Vivienne Cass (Evans *et al.*, 1998), asumiéndose como postura teórica el construccionismo social.

En lo metodológico, dado que se procuró cubrir una de las limitaciones del estudio de Mueller y Cole (2009), la referente a la composición de la muestra respecto a las actitudes positivas y negativas hacia gays y lesbianas, previo a la aplicación de las entrevistas en profundidad que se realizó a los estudiantes, se aplicó la Escala de Actitudes hacia Lesbianas y Hombres Gay (ATLG) propuesta por Herek en 1996 (*apud* Cárdenas y Barrientos, 2008b); esta investigación se relaciona, además, con el estudio que Chávez y Ganem (2010) realizaron para medir las actitudes que los estudiantes universitarios presentan hacia la homosexualidad.

Desarrollo

La sexualidad, al ser orientada por la cultura a manifestarse en los sexos en términos de lo masculino o lo femenino, se concibe como una construcción social en torno a la cual los sujetos definen su vida en sociedad. Los hombres, para ser reconocidos en una sociedad que valora los atributos masculinos, deben demostrar que son perfectamente capaces de controlar y dominar sus emociones y afectos (Ponce, 2004), lo cual incluye despojarse de lo afectivo, porque la expresión de sentimientos de nuevo puede hacerlos ver como cercanos "al lado opuesto" de su género (*apud* Pérez *et al.*, 2007).

En 1992, Kimmel y Levine explicaron que los hombres organizan las concepciones que tienen de sí mismos para construir su masculinidad, de manera que puedan asumir de manera voluntaria comportamientos relacionados con atributos socialmente valorados como masculinos (*idem*), los que en conjunto suelen denominarse estereotipos de género (González, 1999); sin embargo, esta asunción y el proceso mismo de la socialización basada en estas concepciones de género no ocurre uniforme ni coherentemente, porque lo que resulta de ambos procesos es una transacción, por lo que puede afirmarse que no hay una sola manera de ser hombre, ni natural ni culturalmente hablando, sino una diversidad de expresiones masculinas; sin embargo, hay una que ocupa una posición dominante en el sistema sexo-género de cualquier cultura en un momento histórico dado: la masculinidad hegemónica, misma que se convierte en norma y se incorpora a las subjetividades de hombres y mujeres; la masculinidad hegemónica además promueve su reproducción, exhibiéndose como la forma "natural" de lo masculino a través de dispositivos cuyo objetivo es legitimar su dominio (Ramírez y García, 2002). Una consecuencia de lo anterior tiene que ver con el desarrollo de la identidad y el rol

masculinos, que los varones tendrán que probar a lo largo de toda su vida ante los demás, a través de tres negaciones: que no son niños, que no son mujeres y que no son homosexuales (Ortiz, 2004).

Por otro lado, los homosexuales son percibidos como transgresores de los estereotipos de género al retar, con su homoerotismo, el poder de la masculinidad hegemónica y su discurso moralizador (Ramírez y García, 2002), por lo que son estigmatizados con regularidad al ubicarse en una posición contrahegemónica y contestaria respecto a la heteronormatividad (Díaz, 2004).

El conflicto que tienen que afrontar quienes incumplen con los requisitos del "deber ser" social y exclusivamente construido para hombres y mujeres es, precisamente, cómo asumirse ante la dicotomía sexual que el sistema sexo-género predominante pretende importar e imponer como categorías y estereotipos de género; al respecto, Ortiz (2004) comenta que los homosexuales no tienen un patrón comportamental socialmente especificado que puedan seguir para lograr un desarrollo adecuado de su identidad sexual, por lo que sólo les queda la opción de concebirse como seres distintos, exentos de cualquier prescripción estereotípica sustentada por la estructura social (Barberá, 2004; Díaz, 2004); cabe señalar que los gays y lesbianas suelen ser pensados por la sociedad como varones femeninos y mujeres masculinas respectivamente, asociaciones que a pesar de no reflejar fielmente la realidad son reproducidas constantemente en la cotidianidad a través chistes y albures, y usadas en las parodias y sketches cómicos que los medios masivos de comunicación difunden.

Debido a la transgresión que gays y lesbianas pueden representar para la masculinidad hegemónica, entran en juego los denominados mecanismos de control social. Tales mecanismos forman parte del proceso de socialización, y su objetivo es que los individuos cumplan con los valores dominantes definidos por el sistema sexo-género (Ortiz, 2004). Tales valores son 1) el *apego a los estereotipos de género*, según los cuales los varones deben ser masculinos y las mujeres femeninas; 2) el *heterosexismo*, sistema ideológico que niega, denigra y estigmatiza todo lo que difiera de la heterosexualidad, y 3) el *androcentrismo*, con el cual se asume la inferioridad o subordinación de lo femenino ante lo masculino (Ortiz, 2005).

En el caso particular de gays y lesbianas intervienen al menos los cuatro siguientes mecanismos de control social.

1) *Homofobia*. Se trata de un fuerte rechazo a la homosexualidad y se encuentra estrechamente relacionado con el origen de los trastornos mentales más importantes que llegan a presentar los homosexuales; se le ha llegado a considerar incluso, "[...] un referente fundamental con que se construye el modelo dominante de masculinidad en las sociedades contemporáneas" (Granados y Delgado, 2008: 1043).



2) *Invisibilidad*. Se refiere a la negación y al intento de ignorar u ocultar la condición homosexual de las personas en cualquier ámbito (Ortiz, 2004). Es debido a este estado de invisibilidad que los homosexuales no cuentan con suficientes referentes positivos que, durante la adolescencia, les permita construir su identidad sexual, lo que contrasta notablemente con lo que vive el joven heterosexual, cuyo desarrollo es promovido de muchas maneras por las instituciones sociales en las que está inmerso, lo que no es completamente negativo, porque la ausencia de estos modelos puede permitir a veces que los homosexuales piensen en su futuro con mayor flexibilidad (Castañeda, 2000).

3) *Asignación de aspectos negativos*. Es cuando la homosexualidad se asocia con características negativas (Ortiz, 2005). A pesar de que los cambios en años recientes han descargado de la homosexualidad varias de esas atribuciones, sobre todo en el ámbito médico y jurídico, en el imaginario colectivo muchas de ellas siguen vigentes, aportando en consecuencia al desarrollo de la identidad homosexual, referentes que se traducirán en sentimientos de culpa y baja autoestima (Ortiz, 2004).

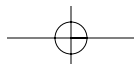
4) *Discriminación*. Se trata de una conducta de desprecio contra los individuos que no se apegan a los estereotipos de género, con la cual se causa un daño (de manera intencional o no) a sus derechos y libertades fundamentales (*idem*; Rodríguez, 2005).

Para entender mejor cómo estas dificultades y mecanismos de control social afectan a los homosexuales, principalmente durante el desarrollo de su identidad sexual, es recomendable revisar los modelos que se han propuesto en torno a la identidad sexual de los homosexuales, por ejemplo, el de Vivienne Cass, que es uno de los más citados en la literatura que se ocupa de este tema.

En el modelo de Cass, según Evans *et al.* (1998), la identidad homosexual se logra avanzando, etapa por etapa, a través de un proceso de desarrollo que se produce gracias a la interacción entre el sujeto y su entorno, y para el cual resulta significativo que los homosexuales resuelvan la incompatibilidad entre cómo se perciben ellos mismos y cómo los perciben los demás, lo que los conducirá a integrar su identidad como gays o lesbianas en un concepto global de sí mismos (Montoya, 2009); para ello, Cass describe seis etapas de desarrollo.

1) *Confusión*. La información que va adquiriendo acerca de la homosexualidad es percibida como haciendo alusión a su caso, lo que genera la sensación de ser diferente al resto de las personas, experimentando ansiedad y/o confusión.

2) *Comparación*. La sensación de sentirse diferente a los demás empieza a incluir la sensación de ser sexualmente distinto (Mondimore, 1998). En la



medida en que el sujeto es capaz de admitir que puede ser homosexual, experimentará que su confusión disminuye, pudiendo ocurrir también lo contrario, es decir, que niegue esa posibilidad y trate de actuar como lo haría un heterosexual.

3) *Tolerancia*. El sujeto admite que probablemente sea gay o lesbiana, lo que propiciará que confronte la diferencia entre cómo se percibe a sí mismo (como homosexual) y cómo percibe a sus amigos, compañeros o coetáneos (como heterosexuales), situación que lo inducirá a tener sus primeros contactos sociales y sexuales con otros homosexuales (Montoya, 2009).

4) *Aceptación*. La característica más destacable son los contactos continuos con otros homosexuales, con los que el sujeto procura establecer vínculos de amistad, ampliando sus relaciones con los miembros de la comunidad (*idem*).

5) *Orgullo*. El sujeto adquiere sentido de la incongruencia que existe entre los aspectos positivos que percibe que lo llevaron a aceptarse a sí mismo y las estrategias que la sociedad implementa constantemente para desvalorar la homosexualidad y a los homosexuales, por lo que podrá experimentar sentimientos de identidad, pertenencia y orgullo con la comunidad a la que pertenece (*idem*).

6) *Síntesis*. Las ideas del sujeto dejan de girar en torno a la frase "ellos contra nosotros" y sus sentimientos de rabia y orgullo terminan por apaciguarse. Independientemente de su orientación sexual, las personas son percibidas en términos del apoyo que puedan brindarle.

Aunque el modelo de Cass presenta algunas limitaciones, Montoya (2009) considera que contar con un proceso de desarrollo definido, que sirva de guía para comprender cómo logran construir los homosexuales su identidad sexual, resulta valioso. Finalmente, conceptos como percepción, actitud y tolerancia resultan importantes para comprender tanto la percepción que los estudiantes entrevistados tienen acerca de su masculinidad como las actitudes que presentan hacia gays y lesbianas, particularmente, porque tales aspectos no sólo afecten a gays y lesbianas (Granados y Delgado, 2008; Castañeda, 2000; Ortiz, 2005), sino también a los heterosexuales mismos (Wilson, 2005), quienes al manifestar actitudes más o menos tolerantes hacia esta minoría valorada negativamente por su orientación sexual, definen lo que son a partir de lo que no son.

En cuanto al método, se usó como diseño de investigación el de la teoría fundamentada, propuesto en 1967 por Barney Glaser y Anselm Strauss y basado en el planteamiento según el cual "[...] las proposiciones teóricas surgen de los datos obtenidos en la investigación, más que de los estudios previos" (Hernández *et al.*, 2010: 493). El presente estudio se guió de acuerdo



con el tipo de diseño sistemático, por lo que, partiendo de la recolección de datos, se siguieron las fases de *Codificación abierta* y *Codificación axial*.

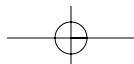
El contexto donde se realizó la presente investigación fue una institución privada dedicada a la enseñanza media superior y superior ubicada en la ciudad y puerto de Acapulco, Guerrero, que actualmente atiende a poco más de 500 alumnos. El trabajo de campo se realizó entre enero y febrero de 2011, coincidiendo con los primeros meses del ciclo escolar 2010-2011/II.

Los criterios usados para seleccionar a los sujetos que integraron la muestra fueron: 1) que estuvieran inscritos a una licenciatura de la unidad de análisis; 2) que fueran varones que se identificaran a sí mismos como heterosexuales, y 3) que obtuvieran puntajes en la escala ATLG que los ubicara, con un mínimo o un máximo de tolerancia hacia gays y lesbianas; de esta manera se integró una muestra en cadena (Hernández *et al.*, 2010) con los estudiantes que cumplieron con los dos primeros criterios de selección, a quienes se les invitó a una primera entrevista en la que se les aplicó la escala ATLG propuesta por Herek en 1996 (*apud* Cárdenas y Barrientos, 2008a, 2008b; Chávez y Ganem, 2010) para identificar a quienes tuvieran actitudes de mucha o muy poca tolerancia hacia gays y lesbianas.

Con los resultados obtenidos se identificó una muestra diversa (Hernández *et al.*, 2010) a cuyos integrantes se les invitó a participar en una serie de entrevistas. Seis de los estudiantes identificados como posibles participantes accedieron a ser entrevistados.

Se usaron dos tipos de instrumentos: 1) la escala ATLG, diseñada por Gregory M. Herek en 1996 para medir la actitud de los heterosexuales hacia hombres y mujeres homosexuales (Chávez y Ganem, 2010), específicamente la versión adaptada al español de Chávez y Ganem (*idem*), y 2) las entrevistas cualitativas en profundidad semiestructuradas, mismas que son caracterizadas por Hernández *et al.*, (2010) por su alto grado de flexibilidad y apertura. Se realizaron de una a dos entrevistas de 60 a 75 minutos cada una por cada informante incluido en la muestra.

En general, el procedimiento consistió en lo siguiente: 1) haciéndose previamente las gestiones correspondientes con las autoridades universitarias, se identificaron y contactaron informantes clave entre los estudiantes para integrar la muestra inicial; 2) se realizaron las primeras entrevistas, en las que se les aplicó la escala ATLG, cuyos resultados permitieron identificar los casos más adecuados para invitarlos a participar en las entrevistas cualitativas; 3) se realizaron las entrevistas cualitativas, mismas que fueron grabadas con permiso previo de los informantes; 4) a medida que los datos eran recopilados, se les organizó y transcribió en formato digital, lo que permitió analizar el material (con el software ATLAS.ti); 5) después se interpretaron los datos,



para lo cual fue necesario revisar la literatura pertinente, y 6) se preparó el reporte de los resultados de la investigación.

Para el análisis de los datos se eligió el procedimiento propuesto por Hernández *et al.* (2010) basado en la teoría fundamentada. Para establecer la confiabilidad del estudio, se empleó una serie de técnicas en torno a la recopilación de datos y procesos de interpretación, y para la confirmabilidad se conservaron todas las cintas de las entrevistas grabadas, las copias impresas de todas las transcripciones y las notas que el investigador incluyó en la bitácora de análisis: se recurrió al chequeo con los participantes y se usó la triangulación de métodos al aplicársele a cada entrevistado la escala ATLG.

Respecto a los datos recabados, los estudiantes entrevistados refirieron experiencias tempranas que les permitieron percatarse de la diferencia sexual entre varones y hembras. Como rasgos distintivos de su sexo, mencionaron aspectos como fuerza física, aparato reproductor y función reproductora del macho de la especie. En cuanto a los aspectos simbólicos percibidos, que han sido contruidos socialmente para dar cuenta de lo masculino, mencionaron ser protectores, independientes, seguros y fuertes (física y emocionalmente).

El modo como el contexto social transforma el aspecto biológico de la sexualidad en productos de actividad humana fue percibido por los varones entrevistados como un arreglo que privilegia a los hombres desde pequeños. Respecto a los estereotipos de género, la mayoría de los estudiantes opinó que el hombre es quien debe proteger, tener pensamientos definidos, comportarse como un valiente y presentar un desarrollo constante. La identidad de género se manifestó durante las entrevistas no sólo a partir de que se reconocieran como hombres, sino también porque no son homosexuales (o niños o mujeres). En relación con su rol de género, los entrevistados comentaron que las condiciones sociales son distintas para ambos sexos y que, con frecuencia, la figura materna contribuye, con su función formadora, para que hombres y mujeres se relacionen de cierta manera en la sociedad como seres masculinos y femeninos.

La percepción de los entrevistados es que, a pesar de que la masculinidad puede manifestarse de diferentes maneras, las características que la definen, en mayor o menor grado, siempre deberán estar presentes. Debe considerarse que la construcción de la masculinidad conjuga las exigencias y los estereotipos dominantes del contexto sociocultural, por lo que las subjetividades resultantes de este proceso enmarcado en la socialización, coinciden con las representaciones hegemónicas de ser varón (Ponce, 2004).

La muestra de estudiantes entrevistados, de acuerdo con la masculinidad hegemónica, caracterizaron a la masculinidad de la siguiente manera: el hombre debe ser fuerte, aguantar, ser seguro (cualidad que debe evidenciarse por su forma de hablar), erigir sociedades, etcétera.



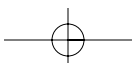
En la muestra de entrevistados hubo atribuciones diversas respecto a la heterosexualidad. Tales respuestas pueden agruparse en tres categorías: 1) la heterosexualidad es natural y podría ser tan normal como la homosexualidad; 2) "lo normal" y lo "natural" de la sexualidad depende de la percepción o de los sentimientos de los sujetos, y 3) la heterosexualidad es "natural" y "lo naturalmente dado".

La mayoría de los entrevistados estuvieron de acuerdo en que los homosexuales tanto "nacen" como se "hacen", lo cual parece implicar un punto importante en la percepción que algunos varones heterosexuales tienen acerca de gays y lesbianas: que éstos escogieron ser lo que son porque no fueron capaces de mantenerse durante el proceso de socialización en el camino de lo "normal" y lo "naturalmente dado", por lo que no pudieron masculinizarse de acuerdo con los estereotipos de género asociados con la masculinidad hegemónica y con la heterosexualidad normativa; por otra parte, las percepciones que la muestra de estudiantes manifestaron hacia los homosexuales (como transgresores de los valores dominantes del sistema sexo-género y de la masculinidad hegemónica) son más o menos positivas.

Enmarcados en el proceso de socialización, los mecanismos de control social tienen el propósito de que los individuos cumplan con los valores dominantes establecidos por el sistema sexo-género (Ortiz, 2004). En la muestra hubo diversidad de opiniones acerca de tales mecanismos: hubo estudiantes no homofóbicos, moderadamente homofóbicos y homofóbicos; estudiantes que valoraron la homosexualidad como un contenido "peligroso" para el desarrollo de los más jóvenes en la sociedad, y los que sospecharon la exhortación de parte de los medios masivos de comunicación para homosexualizar a los heterosexuales; estudiantes que manifestaron que la homosexualidad todavía es un trastorno; y estudiantes que, en torno al concepto de discriminación, más o menos tuvieron claridad acerca de sus implicaciones.

Consideraciones finales

Los varones entrevistados señalaron como su distintivo más evidente que son más fuertes físicamente que las mujeres, no pasándoles desapercibido que ocupan un lugar privilegiado dentro del sistema sexo-género, al recibir desde su infancia ciertas concesiones con las que el contexto sociocultural busca valorar lo masculino, siempre y cuando sigan el *camino* de la heterosexualidad normativa (Figuroa *et al.*, 2001), para lo cual deben demostrar, en todo momento, que no son niños, que no son mujeres y que no son homosexuales (Ortiz, 2004), organizar las concepciones que tengan de sí mismos y asumirse voluntariamente como seres capaces de encarnar la masculinidad a través de atributos socialmente valorados en su contexto sociocultural (Lamas,



1995); en cuanto a las actitudes tolerantes e intolerantes que los estudiantes universitarios de la unidad de análisis seleccionada presentan hacia gays y lesbianas, con el análisis de resultados efectuado no sólo fue posible distinguir a quienes presentaban una actitud tolerante de quienes presentaban una actitud intolerante, sino también caracterizar a unos y a otros en función del resto de los aspectos revisados por medio de las entrevistas en profundidad realizadas, lográndose así una mejor comprensión de lo que significa decir que un varón heterosexual de la muestra en estudio sea tolerante o intolerante hacia gays y lesbianas.

El primer objetivo de la presente investigación pudo cumplirse satisfactoriamente porque la masculinidad fue explicada en los mismos términos con que lo hicieron los estudiantes entrevistados: el hombre como ser masculino debe ser protector, seguro y fuerte; también debe ser independiente, un "buen pensador", valiente, tendiente a desarrollarse integralmente, activo, con autoridad, visiblemente heterosexual, atlético, ambicioso, aguantador y motivador; tales atributos presentan cierta cercanía con los estereotipos de género asociados a la masculinidad hegemónica y con los valores dominantes del sistema sexo-género.

Para el logro del segundo objetivo se aplicó la escala ATLG, encontrándose que la muestra seleccionada para este estudio fue heterogénea: de los seis entrevistados, dos podrían clasificarse como tolerantes, dos como intolerantes y dos podrían ubicarse en una posición intermedia entre las dos clases anteriores, lo cual permitió cubrir una de las limitaciones del estudio de Mueller y Cole (2009). Tal y como se procedió con la pregunta de investigación, resultó factible *caracterizar* las masculinidades de los estudiantes universitarios, considerando los aspectos más relevantes de las entrevistas en profundidad realizadas, así como la tolerancia y la intolerancia estimada a través de la escala ATLG como criterios de demarcación, para contrastar las masculinidades correspondientes a quienes por sus calificaciones globales en dicha escala se estimaron como tolerantes e intolerantes hacia gays y lesbianas.

La creencia etiológica que los varones heterosexuales suelen tener de la homosexualidad: que los homosexuales escogen, de manera consciente y controlada, su orientación sexual, representa un hito probable en lo que concierne al trabajo que busca concienciar a los heterosexuales de que la homosexualidad, antes que ser un desvío del camino correcto, se trata más bien de una inclinación natural (Lozano, 2009) que no implica una decisión tal cual, sino un proceso de desarrollo de la identidad sexual que los homosexuales viven, cada uno de manera particular, a través de etapas como las descritas por el modelo de Cass (Evans *et al.*, 1998).

Dos investigaciones que podrían derivarse del presente estudio serían: 1) que buscara dar respuesta a la pregunta "¿de qué manera se da que los hom-



bres asuman las prácticas, creencias, representaciones y prescripciones, asociadas en su contexto social con lo masculino, como una investidura simbólica construida socialmente en torno a la particular estructura anatómica que los caracteriza?" (Lamas, 2000), y 2) que buscara corroborar si la mayor o menor sensibilidad de los varones con las repercusiones de aislamiento generadas por hacerse de una armadura personal (Fernández, 2004), para demostrar que son "fuertes emocionalmente", está relacionada con el grado de tolerancia hacia los homosexuales.

Al menos tres recomendaciones se derivan de este estudio: 1) abrir espacios en las universidades, incluso en preparatorias y secundarias, que ofrezcan la oportunidad a los estudiantes de comprender mejor su sexualidad, en particular su identidad como seres genéricos que encarnan la masculinidad, a través de procesos que involucraran no sólo la cuestión informativa, sino también el aspecto vivencial; 2) desaprender la masculinidad hegemónica es un proceso de formación que no sólo debería incluir a los estudiantes de una institución educativa, sino también a sus maestros, a sus autoridades universitarias, al personal administrativo de la institución, así como a quienes tienen la responsabilidad de brindar asesoría y consejería a los casos que requieran tales servicios, y 3) una investigación que podría derivarse de los hallazgos presentados en este estudio apunta precisamente a la reproducción de este mismo estudio en el futuro, pero buscando esta vez superar las limitaciones que se tuvieron durante la realización del presente trabajo, sobre todo en lo relativo al tamaño de la muestra, lo que tal vez implicaría que la investigación en cuestión pasara de tener un enfoque cualitativo a uno cuantitativo o, más probablemente, uno mixto (Hernández *et al.*, 2010).

Bibliografía

- Andrés Pueyo, A. (1999), *Manual de psicología diferencial*, Madrid, McGraw-Hill.
- Barberá Heredia, E. (2004), "Perspectiva socio-cognitiva: estereotipos y esquemas de género", en E. Barberá e I. Martínez Benlloch (eds.), *Psicología y género*, Madrid, Pearson-Prentice Hall.
- Cárdenas, M. y J. Barrientos (2008a), "Actitudes explícitas e implícitas hacia los hombres homosexuales en una muestra de estudiantes universitarios en Chile", en *Psyche*, vol. 17, núm. 2; recuperado el 16 de septiembre de 2010, Universidad Católica del Norte, pp. 17-25.
- (2008b), "The Attitudes Toward Lesbians and Gay Men Scale (atlg): Adaptation and Testing the Reliability and Validity in Chile", en *The Free Library*; recuperado el 13 de noviembre de 2010, de <http://www.thefreelibrary.com/The%20attitudes%20toward%20lesbians%20and%20gay>



% 20men% 20scale% 20 % 28ATLG % 29:% 20adaptation...-
a0180554665.

- Castañeda, M. (2000), *La experiencia homosexual*, México, Paidós.
- Cayeros Mares, R. R. (2006), "Factores psicológicos que favorecen la aceptación de la identidad homosexual en los hombres de Colima", ponencia presentada en el III Encuentro de Escritores sobre Disidencia Sexual e Identidades Sexo-Genéricas, Xalapa, Veracruz, México.
- Chávez González, A. y M. E. Ganem Ulacia (2010), "Actitudes de estudiantes universitarios de derecho y psicología hacia la homosexualidad", en *Boletín*, núm. 3; recuperado el 13 de septiembre de 2010, Asociación Mexicana de Orientación Psicológica y Psicoterapia, pp. 1-22.
- Díaz Álvarez, M. (2004), *Homosexualidad y género*, vol. 11, núm. 31, versión electrónica, México, ENAH, pp. 1-12.
- Evans, N. J., D. S. Forney y F. Guido-DiBrito (1998), *Student Development in College*, San Francisco, CA, Jossey-Bass.
- Fernández Llebreg, F. (2004), "¿'Hombres de verdad'? Estereotipo masculino, relaciones entre géneros y ciudadanía", en *Foro Interno*, núm. 4; recuperado el 15 de septiembre de 2010, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, pp. 15-43.
- Figuroa, J. G., R. Hernández Forcada, M. Lamas y L. Perelman Javnozón (2001), "Tolerancia y ejercicio sexual de los varones: tensión entre minorías y hegemonías", mesa redonda presentada en el Seminario Internacional sobre Tolerancia, México, Distrito Federal.
- Granados Cosme, J. A. y G. Delgado Sánchez (2008), "Identidad y riesgos para la salud mental de jóvenes gays en México. Recreando la experiencia homosexual", en *Cad. Saúde Pública*, vol. 24, núm. 5, pp. 1042-1050.
- Hernández Sampieri, R., C. Fernández-Collado y P. Baptista Lucio (2010), *Metodología de la investigación*, 5a. ed., México, McGraw-Hill.
- Lamas, M. (1995), "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", en *La Ventana*, núm. 1, pp. 10-61.
- (2000), "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual", en *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, pp. 1-24.
- Lozano, I. (2009), "El significado de homosexualidad en jóvenes de la ciudad de México", en *Enseñanza e Investigación en Psicología*, vol. 14, núm. 1, pp. 153-168.
- Mathison, C. (1998), "The Invisible Minority: Preparing Teachers to Meet the Needs of Gay and Lesbian Youth", en *Journal of Teacher Education*, vol. 49, núm. 2, pp. 151-155.
- Mondimore, F. M. (1998), *Una historia natural de la homosexualidad*, Madrid, Paidós Contextos.

- Montoya Tajón, M. (2009), "Identity Development of Latino Gay Men", Psy. D., Antioch University, Antioch Santa Barbara, Clinical Psychology, inédito.
- Mueller, J. A. y Cole, J. C. (2009), "A Qualitative Examination of Heterosexual Consciousness Among College Students", en *Journal of College Student Development*, vol. 50, núm. 3, pp. 320-336.
- Ortiz-Hernández, L. (2004), "La opresión de minorías sexuales desde la inequidad de género", en *Política y Cultura*, núm. 22, pp. 161-182.
- (2005), "Influencia de la opresión internalizada sobre la salud mental de bisexuales, lesbianas y homosexuales de la ciudad de México", en *Salud Mental*, vol. 28, núm. 4, pp. 49-65.
- Pérez-Jiménez, D., I. Cunningham, I. Serrano-García y B. Ortiz-Torres (2007), "Construction of Male Sexuality and Gender Roles in Puerto Rican Heterosexual College Students", en *Men and Masculinities*, vol. 9, núm. 3, pp. 358-378; recuperado el 7 de octubre de 2010, base de datos sage.
- Ponce, P. (2004), "Masculinidades diversas", en *Desacatos*, núm. 16, pp. 7-9.
- Poveda Fernández, E. P. y J. A. Ávila Delgado (2008), *Bases conceptuales para determinar los hábitos de consumo del segmento lgbt en la ciudad de Bogotá, D.C.*, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad Javeriana.
- Ramírez, R. y V. García Toro (2002), "Masculinidad hegemónica, sexualidad y transgresión", en *Centro Journal*, vol. 14, núm. 1, pp. 5-25.
- Rodríguez Zepeda, J. (2005), "Definición y concepto de la no discriminación", en *El Cotidiano*, vol. 21, núm. 134, pp. 23-29.
- Saavedra, C. (2006), "El informe Kinsey", en *Índice*, núm. 15; recuperado el 15 de septiembre de 2010, Revista de Estadística y Sociedad, pp. 20-22.
- Vázquez García, V. y M. E. Chávez Arellano (2008), "Género, sexualidad y poder. El chisme en la vida estudiantil de la Universidad Autónoma Chapingo, México", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 14, núm. 27, pp. 77-112.
- Wilson Osorio, J. (2005), "Flexibilización masculina", en *Revista Colombiana de Menopausia*, vol. 6, núm. 2; recuperado el 10 de octubre de 2010 en <http://www.encolombia.com/menovol6200-flexibilizacion.htm>.

El proceso de transformación corporal de personas transexuales: ¿Un camino hacia la normalización genérica?

Jordi Mas Grau/Oscar Guasch Andreu
Universidad de Barcelona

Resumen

La transexualidad abarca un espacio de intersección discursiva plural donde confluyen diversas clases de narrativas para definirla. Están los debates políticos entre transexuales y transgeneristas; están los relatos médicos y su poder para crear realidades a través del diagnóstico, y también están las personas concretas elaborando subjetividades particulares. Hay muchos mapas y también hay muchos territorios para transitar y entender la transexualidad. En estas páginas se presenta la estructura básica del proceso de gestión médica de la transexualidad y se analiza el modo en que las personas transexuales se posicionan ante el discurso médico en un entorno institucional de atención médica.

Palabras clave: transexualidad, discurso médico, subjetividades.

Abstract

Transsexualism covers an area of plural discursive intersection where different kinds of narratives converge to define it. There are political debates between transsexuals and transgenderists; there are medical stories and their power to create realities through diagnosis; and there are also real people developing particular subjectivities. There are many maps and there are also many territories to travel through and understand transsexualism. On these pages the basic structure of the medical management process of transsexualism is presented and the way transsexual people position themselves when confronted with medical discourse in an institutional environment of medical care of transsexuality is analyzed.

Keywords: Transsexualism, medical discourse, subjectivities.

Introducción

En 1966 el endocrinólogo alemán Harry Benjamin publicó *The Transsexual Phenomenon*, una de las obras centrales de la moderna *scientia sexualis*, porque en ella se presenta una nueva realidad humana merecedora de atención

médica: la transexualidad. Benjamin (1966: 30) define esta novedosa categoría diagnóstica como el "deseo irreversible de pertenecer al sexo contrario al genéticamente establecido y de asumir el correspondiente rol, además de solicitar un tratamiento hormonal y quirúrgico para corregir la discordancia entre la mente y el cuerpo". Con esta obra, el alemán sienta las bases del actual modelo biomédico de atención a la transexualidad, pues defiende la terapia hormonal y las cirugías de reasignación sexual¹ como el tratamiento más adecuado, y otorga a profesionales de la salud mental la facultad de tutelar todo el proceso asistencial. Con anterioridad a Benjamin, ni las cirugías de reasignación sexual ni la terapia hormonal eran unánimemente aceptadas por los profesionales, los cuales se decantaban mayoritariamente por una atención psicoterapéutica destinada a corregir los deseos del paciente. En este sentido, cabe destacar las severas críticas vertidas desde el ámbito psicoanalítico hacia aquellos médicos que practicaban la cirugía de cambio de sexo, acusándolos de contribuir al deseo de castración de pacientes que no serían sino psicóticos extremos (Billings y Urban, 1998).

Este artículo parte del análisis del proceso de diagnóstico y de tratamiento de la transexualidad que se realiza en un hospital público de Cataluña (España). Se focalizará la atención en las herramientas y criterios diagnósticos, los presupuestos teóricos que guían la terapéutica y las técnicas utilizadas durante el tratamiento. Asimismo, se analizan los discursos tanto de los profesionales sanitarios como de las personas transexuales en relación con el proceso medicalizador.²

Las formas de vivir la transexualidad y las transformaciones corporales a ella asociadas son tan diversas como lo son las personas que son etiquetadas como transexuales. Sin embargo, en relación con la terapia de transformación corporal se detectan tres grandes relatos en los discursos de las personas entrevistadas. En el primer gran relato, las transformaciones corporales se conciben como una suerte de rito de paso —cuyo último estadio lo cons-

¹ Se entiende por "cirugías de reasignación sexual" a todas las intervenciones quirúrgicas destinadas a modificar los caracteres sexuales primarios y secundarios de la persona. Dentro de este grupo encontramos las "cirugías de reasignación genital", popularmente conocidas como "operaciones de cambio de sexo", de entre las que destacan las técnicas de la vaginoplastia (construcción de una neovagina) y la faloplastia (construcción de un neopene).

² Los datos utilizados para la elaboración del presente artículo proceden de dos investigaciones en curso: una investigación I+D financiada por el Instituto de la Mujer-Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad del Gobierno de España, que lleva por título "Representaciones y prácticas en el proceso de feminización de mujeres transexuales" (IP: Oscar Guasch; ref. 2011-0004-INV-00124); y una investigación doctoral llevada a cabo por Jordi Mas en el Departamento de Antropología social de la Universidad de Barcelona sobre el proceso de patologización y medicalización de la transexualidad.

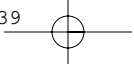
tituye la cirugía de reasignación genital— tras el cual obtener un cuerpo acorde con la propia identidad, consiguiendo con ello —o esperando conseguir, al menos— una posición de normalidad dentro de nuestro sistema de sexo-género. El segundo relato es el de aquellas personas que, si bien modifican sus caracteres sexuales secundarios mediante hormonas y/o cirugías, rechazan operarse los genitales al considerar que no son impedimento alguno para la construcción de su identidad y el buen desarrollo de su sexualidad. El tercer gran relato es el de algunas personas que conservan deliberadamente sus caracteres sexuales primarios y algunos de sus secundarios —llegando a mostrar una apariencia andrógina—, puesto que rechazan situarse en una —y sólo una— de las dos categorías de género socialmente disponibles y reivindican espacios genéricos alternativos —entrando así dentro de la órbita del transgenerismo³ o del nomadismo de género—. Es dentro de este grupo donde encontramos las voces más críticas ante la hegemonía de la gestión biomédica de la transexualidad, considerada como un poderoso mecanismo de control social con el que se patologiza la no concordancia entre el sexo biológico y la identidad de género, medicalizando al cuerpo problemático para transformarlo tecnológicamente en un cuerpo normalizado.

La Unidad de Trastornos de la Identidad de Género

En España, la decisión de incluir las cirugías de reasignación genital en el sistema público de salud depende de cada gobierno autonómico. En Cataluña, la asistencia pública a la transexualidad puede encontrarse ya en los años ochenta del siglo xx. En esa época se ofrecía a las personas transexuales asesoramiento para un tratamiento que debían costearse de forma individual. Es en el año 2008 cuando se crea en Cataluña una unidad de atención específica para personas transexuales financiada con fondos públicos, tras la decisión del gobierno regional de costear algunas cirugías de reasignación sexual —la mastectomía, la histerectomía, la faloplastia y la vaginoplastia—. La Unidad de Trastornos de la Identidad de Género (UTIG) de Cataluña cuenta con una psiquiatra, una psicóloga clínica y una enfermera, y está estrechamente vinculada con los servicios de endocrinología, cirugía plástica, ginecología y urología.

La asistencia a personas transexuales en la UTIG se organiza en función de los estándares de atención elaborados por la Asociación Internacional Mundial para la Salud del Transgénero (WPATH, por sus siglas en inglés). Dichos estándares se han convertido en el protocolo asistencial de referencia

³ A lo largo del artículo se utilizará el prefijo “trans” como categoría que engloba tanto a transexuales como a transgeneristas.



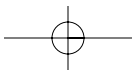
a nivel mundial para todo equipo médico dedicado al tratamiento de la transexualidad. Su contenido ha sido revisado en varias ocasiones. La última versión, la séptima, apareció en 2011. Tras la evaluación diagnóstica del paciente, los estándares contemplan varios tipos de tratamiento, de entre los que destacan la psicoterapia —ya no destinada a la modificación de los deseos de la persona sino al tratamiento de las problemáticas que impiden una expresión de género confortable—, la terapia hormonal y las cirugías de reasignación sexual. Si bien en el pasado la clínica consideraba que el firme deseo del paciente de someterse a dichas cirugías constituía la prueba diagnóstica definitiva, actualmente tanto los estándares como los profesionales de la UTIG reconocen que no todas las personas transexuales necesitan ni desean entrar en el quirófano.

La evaluación diagnóstica

Toda persona que desee iniciar un proceso de transformación corporal en la UTIG deberá someterse antes a una evaluación diagnóstica. Según las profesionales de la salud mental del centro, la diagnosis tiene una finalidad múltiple, pues sirve para diagnosticar con exactitud el “trastorno de la identidad de género”, detectar posibles trastornos psiquiátricos comórbidos y acceder al tratamiento hormonal y quirúrgico. En el caso de la UTIG que nos ocupa, la evaluación es realizada por las dos especialistas de forma independiente: la psiquiatra y la psicóloga clínica. Además de la diagnosis, la tarea de estas profesionales consiste en aconsejar al paciente respecto a la gama de tratamientos disponibles y sus efectos, sensibilizar a su entorno más cercano, realizar un tratamiento en caso de comorbilidad psiquiátrica y efectuar un seguimiento del paciente a lo largo de todo el proceso transexualizador.

La obtención de un diagnóstico psiquiátrico como condición *sine qua non* para acceder al tratamiento es, sin duda alguna, uno de los aspectos más controvertidos de la gestión biomédica de la transexualidad. Desde el año 1980 la transexualidad se incluye en el principal manual clasificatorio de los trastornos mentales: el DSM de la Asociación Norteamericana de Psiquiatría. En su última versión publicada, el DSM-IV-TR (2002),⁴ la transexualidad apa-

⁴ La publicación de la quinta versión del manual se espera para el año 2013. En la web de la Asociación podemos acceder al borrador de la próxima versión, en el que podemos constatar un cambio significativo: el “trastorno de la identidad de género” pasa a denominarse “disforia de género”. Parece que, tras las presiones recibidas por parte de asociaciones trans, la APA ha decidido eliminar la palabra “trastorno” y ha recuperado una denominación acuñada por el médico Robert Fisk en los años setenta del siglo XX, con la que pretendía destacar el sufrimiento o malestar (disforia) provocados por un conflicto entre la identidad de género y el sexo biológico.



rece codificada bajo la categoría diagnóstica de “trastorno de la identidad de género”. El hecho de que la transexualidad aparezca en estos manuales nosológicos plantea algunas paradojas que no pueden pasarse por alto. En primer lugar, es uno de los pocos trastornos en que es el paciente quien tiene interés en demostrar su “patología” al profesional para acceder a un tratamiento, un profesional que además tiene como principal herramienta diagnóstica la biografía elaborada por el mismo paciente. En segundo lugar, la transexualidad es considerada como un trastorno mental, pero el tratamiento privilegiado implica la modificación corporal —y no la psicoterapia reconstructiva—. Finalmente, se considera que la persona transexual padece un trastorno, pero se accede a los deseos del sujeto supuestamente patológico de transformar su cuerpo con tecnologías médicas para solucionar su malestar.

Como afirma Nieto (2008), patologizar la transexualidad ayuda a legitimar nuestro sistema de sexo-género al reforzar el postulado según el cual debe haber una correlación entre la morfología corporal del sujeto y su identificación de género; pero además, la patologización también provoca estigma y desigualdad, pues pocas cosas proveen más justificación para la discriminación que un diagnóstico de anormalidad psiquiátrica. Rechazar el género asignado al nacer podría ser considerado como una alternativa saludable en pos de la diversidad o como un rechazo de las normas sociales de género. Pero al definirlo culturalmente como trastorno utilizando la hegemonía social del discurso médico, se salvaguarda la validez del sistema de sexo-género vigente y se dificulta su crítica. Además, esta concepción dual y excluyente ignora que existen personas *trans* que no encuentran cobijo en ninguna de las dos categorías de género socialmente disponibles, prefiriendo fluctuar en un continuo de masculinidad/feminidad. Las palabras de Luis⁵ muestran esa voluntad de trascender esta lógica dualista: “No se valora el tránsito. ¿Por qué se ignora a la gente que transita, es decir, a aquellos que no se sienten ni hombre ni mujer? No hay que construir constantemente hombres y mujeres transexuales”.

Por su parte, las personas usuarias de la UTIG expresan mayoritariamente su desagrado por tener que someterse a una evaluación diagnóstica. Andrea considera innecesario este requisito porque afirma ser plenamente consciente de lo que le pasa: “No me gusta ir a un sitio a demostrar lo que soy porque lo tengo clarísimo. Y en realidad tú no vas a ningún sitio (dirigiéndose al entrevistador) a demostrar que eres un hombre, ¿verdad?”. Además, algunas

Para más información, véase <http://www.dsm5.org/ProposedRevisions/Pages/SexualandGenderIdentityDisorders.aspx>.

⁵ Con el fin de preservar la identidad de las personas entrevistadas se han cambiado los nombres de pila, pero se mantiene el género de los mismos.



de estas personas se sienten incómodas por tener que dirigirse a un centro de salud mental: "¡Joder, es que me he de sentar al lado de esquizofrénicos!" (Andrea); e intentan desvincularse de la imagen degradante asociada a los pacientes psiquiátricos: "Cuando voy a la psiquiatra siempre digo a mis amigos: pero yo no estoy mal, ¿eh?" (Dani).

Quienes se muestran más críticos por tener que obtener un diagnóstico son aquellas personas *trans* que se alejan del paradigma de la transexualidad. Las profesionales de la UTIG reconocen que aquellas personas que desde su más tierna infancia sienten un rechazo hacia sus caracteres sexuales y una preferencia por los juegos y pasatiempos asociados al género contrario, y que en el momento de la entrevista ya visten acorde con su identidad y muestran su deseo de someterse a las cirugías constituyen un "caso claro", por lo que obtienen el diagnóstico tras las dos visitas protocolarias. Por su parte, aquellas personas que no se ajustan a este ideal, esto es, que muestran una identidad ambigua, no han adoptado una apariencia estereotípica y no desean operarse los genitales, pueden ver cómo se alarga el proceso diagnóstico varios meses. Clara, que hace gala de su androginia, cuenta que desistió en su intento de obtener el diagnóstico tras meses de disputas con la UTIG por no ajustarse a ese ideal transexual:

Para [las profesionales de la UTIG] yo soy un monstruo. No me lo dijeron, pero me lo dejaron clarísimo. Extraje varias lecturas de esos encuentros: soy un monstruo y reivindico mi derecho a ser un monstruo. Reivindico mi derecho a jugar con coches y a fútbol desde que soy pequeña y a ser la más femenina del mundo [...]. Quieren clichés; quieren personas que estén integradas en la sociedad y que no molesten; quieren mujeres con la patita quebrada y que sean amas de casa perfectas; quieren este tipo de mujer transexual. Todo lo que sale de esto, son monstruos.

Ante la visión patologizante del DSM, numerosas organizaciones trans de todo el mundo trabajan para que la transexualidad sea eliminada de los manuales clasificatorios de los trastornos mentales. En este sentido, hay que subrayar la tarea realizada por la Red Internacional por la Despatologización Trans, una plataforma de coordinación creada por un conjunto de activistas que ha movilizó a más de 40 ciudades de todo el mundo con el objetivo de conseguir la eliminación de la transexualidad de la quinta edición del DSM. Y parece que en esta empresa el activismo no está solo, pues algunas instituciones y autoridades políticas se han sumado a la causa. Fijémonos en los Principios de Yogyakarta (VV.AA., 2007), o en el informe elaborado por el Comisario Europeo de Derechos Humanos, Thomas Hammarberg (2009). En ambos casos se solicita la despatologización de la transexualidad y se defiende la libre expresión de las identidades como un derecho humano más.



La terapia hormonal

Una vez obtenido el diagnóstico, la persona es derivada al servicio de endocrinología, en donde se le practicará una exploración física —para descartar un posible caso de intersexualidad— y una analítica —para medir el nivel de hormonas y detectar posibles problemas de salud—. Si los resultados de las pruebas son satisfactorios se inicia la terapia hormonal. En el caso de las mujeres transexuales se realiza un tratamiento doble a base de estrógenos (p. ej. estradiol o estrógenos conjugados) y antiandrógenos (para bloquear la producción y efectos de la testosterona). Por su parte, los hombres transexuales realizan una terapia androgénica a base de testosterona. El tipo de hormonas y la dosis variarán en función de la valoración global del paciente efectuada por el equipo médico. El usuario será controlado cada seis meses o una vez al año para examinar su evolución física y detectar posibles efectos nocivos del tratamiento.⁶

El tratamiento hormonal es visto por muchas personas transexuales como la vía principal para corregir esa discordancia existente entre su mente-identidad de género —que ellas consideran como algo verdadero e innato— y su cuerpo —que es visto como algo erróneo, extraño, ajeno—. En relación con esto, Jennifer, que se encuentra al inicio del tratamiento, afirma: “Poco a poco me estoy quitando el disfraz y estoy empezando a ver lo que realmente soy”. Aparte de mejorar la autopercepción corporal, la terapia hormonal es el tratamiento que se pide con mayor premura porque ocasiona la aparición paulatina de los caracteres sexuales secundarios asociados con el género que se desea representar socialmente.⁷ En su aproximación etnometodológica a la transexualidad, Kessler y McKenna (1985) nos enseñan que en la interacción social las atribuciones de género no se realizan teniendo en cuenta los genitales, pues obviamente no tenemos acceso inmediato a ellos, sino que se efectúan siguiendo unos estereotipos de género que las autoras denominan “genitales culturales”. La apariencia, el lenguaje corporal o la vestimenta son esos “genitales” que importan en la interacción social, son aquello que nos permite situar a nuestro interlocutor dentro de las categorías “hombre” o “mujer”.

⁶ Los Estándares de Atención (2011) señalan que entre las mujeres transexuales los efectos secundarios más comunes son: la trombosis venosa, los cálculos biliares, la elevación de las enzimas hepáticas y la hipertensión. Los hombres transexuales están expuestos a la policitemia, el acné, la alopecia, la elevación de las enzimas hepáticas y la hiperlipidemia.

⁷ En el caso de las mujeres transexuales, los estrógenos facilitan el crecimiento de los pechos, la acumulación de la grasa alrededor de las caderas, la disminución del vello corporal y la obtención de un cutis más fino. Los efectos de la testosterona son todavía más visibles: aparición de vello corporal, agravamiento de la voz, aumento de la masa muscular y reestructuración de la grasa corporal alrededor de la zona abdominal.



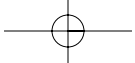
De ahí la enorme importancia que tiene el tratamiento hormonal para la inmensa mayoría de personas transexuales: "Antes tenía más cara de mujer y por la calle me confundían, había más ambigüedad. Con las hormonas, todo el mundo me trata como a un hombre" (Dani). Y es que para muchas personas transexuales, "lo importante es pasar desapercibido" (Lucas).

Pero, aparte de estos cambios físicos que acercan al cuerpo deseado, parece que las hormonas desencadenan una serie de cambios emocionales que son interpretados por las personas transexuales como un indicio de que se está obteniendo una forma de ser y de sentir que sintoniza con su verdadera identidad de género. Sin negar la posibilidad de cambios de humor producidos por el tratamiento hormonal, lo cierto es que si prestamos atención a las narraciones de las personas entrevistadas podemos intuir que la percepción de esos cambios emocionales obtenidos con las hormonas está condicionada por una visión estereotipada de la masculinidad y la feminidad que es preexistente al tratamiento. Jennifer afirma que "antes era muy agresiva y ahora soy muy mimosa, más femenina". Andrea sostiene que "antes era una persona muy positiva; ahora, desde que tomo hormonas, tengo otro tipo de sentimientos, soy mucho más sensible". Dani, en cambio, comenta que el tratamiento hormonal no ha cambiado su forma de ser "porque antes ya era bastante masculino". En fin, el relato de Montse quizá sea el que más claramente refleja el influjo de los convencionalismos de género en la interpretación que se realiza de los cambios psíquicos obtenidos con las hormonas:

La terapia hormonal modifica tu forma de pensar. La percepción de las cosas cambia y también la conducta de la persona a la hora de resolver determinados conflictos. Por ejemplo, si ves a dos hombres que se pelean en la calle, antes hubiera intercedido en la pelea y les hubiera dicho que si no paraban las hostias se las metía yo. Ahora, desde una perspectiva femenina, lo vería como un acto lamentable pero no intervendría, sino que buscaría otros mecanismos para parar la pelea como, por ejemplo, avisar a la policía [...] Buscaría la vía del diálogo y no la vía de la agresividad.

Por otra parte, hay que decir que no son pocas las mujeres transexuales que en algún momento de sus vidas o durante toda su vida toman hormonas sin supervisión médica.⁸ El acceso a los estrógenos sin receta médica es relativamente sencillo, puesto que las mujeres transexuales utilizan los mismos fármacos que se prescriben al resto de mujeres con fines anticonceptivos o para paliar los efectos de la menopausia. Esta forma de "autoatención"

⁸ Gómez (2006) apunta que de las 117 mujeres transexuales atendidas en la UTIG de Cataluña durante el periodo 1996-2004, 64.1% ya se autohormonaba antes de acudir al centro.



(Menéndez, 1984), subsidiaria del modelo médico hegemónico, se realiza siguiendo los consejos de expertos informales, como transexuales más veteranas, o a partir de la información recabada en internet.

La autoadministración de hormonas es una práctica común incluso allí donde existe una atención de la sanidad pública a las personas transexuales. Especialmente son las mujeres las que optan por utilizar dosis más altas de las recomendadas con el convencimiento de que así acelerarán y aumentarán los cambios corporales. A este respecto, la endocrinóloga de la UTIG explica que el problema radica en las expectativas que tiene el sujeto respecto a los cambios corporales que se obtendrán con el tratamiento hormonal. Así, mientras los hombres suelen tener unas expectativas "mucho más modestas y realistas", las mujeres transexuales muestran expectativas "totalmente míticas", tienen "un arquetipo de mujer muy de revista de moda". La doctora advierte también de los peligros de una sobredosificación de hormonas, y si bien admite que los cambios corporales pueden acelerarse, éstos tienen un límite, no siendo más acentuados por mucho que se aumente la dosis.

Con todo, hay que señalar que no todas las mujeres *trans* toman o han tomado más hormonas de las necesarias, ya que algunas de ellas rebajan las dosis e incluso dejan de tomar hormonas temporalmente. Se trata de aquellas mujeres que usan el pene activamente durante las relaciones sexuales, ya sea con sus parejas o porque ejercen de trabajadoras sexuales.⁹ En estos casos, el compuesto a evitar es el acetato de ciproterona —comercializado generalmente bajo el nombre de Androcur—, un antiandrógeno que rebaja la libido y dificulta la erección y el orgasmo. Si para las mujeres transexuales que rechazan sus genitales los efectos del Androcur son bienvenidos porque neutralizan una virilidad concebida socialmente como algo activo (Ainoa comenta que al tomarlo "te pones más pasiva en el sexo"), para aquellas que tienen su pene como fuente de placer, el Androcur es algo a evitar porque es, en palabras de Carla, "como una especie de castración".

Tanto entre las mujeres que siguen la hormonación cumpliendo estrictamente las prescripciones médicas como entre las que en algún momento han recurrido a la autohormonación se valora positivamente la existencia, en Cataluña, de un tutelaje público y experto del tratamiento hormonal. Sin embargo, esta opinión no es unánime. Ciertas mujeres que se consideran a sí mismas como autodidactas —porque iniciaron la toma de hormonas antes de la existencia de pautas institucionales— consideran este tutelaje experto como una pérdida de autonomía en la (re)construcción de sus cuerpos, a la

⁹ Algunas de las mujeres transexuales entrevistadas explican que, en España, los clientes valoran especialmente el tamaño de su pene y su capacidad de erección.



vez que critican la voluntad normalizadora y homogeneizante de la acción biomédica:

Los médicos tienen tendencia a medicar más. Ellos quieren que el cambio de sexo sea total. No quieren estados intermedios e intentan que la persona transexual haga todo el proceso. Para la transexual autodidacta, el género no está tan encorsetado; la tendencia no es tan a ser mujer. Nuestra tendencia es ser más autodidactas, e incluso hay transexuales que no se hormonan: se hormonaron durante un tiempo, eso les quitó el deseo sexual o lo que sea, ellas querían funcionar o lo que sea, y ya no se hormonan. (Mónica).

Las cirugías de reasignación sexual

El último estadio de la terapia de transformación corporal lo constituyen las denominadas "cirugías de reasignación sexual"; a saber, todas aquellas cirugías destinadas a modificar los caracteres sexuales primarios y secundarios del sujeto. En cuanto a los caracteres sexuales secundarios, los hombres transexuales pueden someterse a la mastectomía y a implantes pectorales, mientras que la oferta para las mujeres es mucho mayor: desde la mamoplastia de aumento, pasando por las múltiples cirugías destinadas a feminizar el rostro —tales como la rinoplastia o la modificación de los huesos de la frente y la mandíbula— hasta otras operaciones cuyo fin no es otro que presentar unos "genitales culturales" exentos de ambigüedad, como la reducción de la Nuez de Adán o la operación de las cuerdas vocales. La explicación a esta mayor variedad de cirugías feminizadoras que masculinizadoras es doble, y ayuda también a entender la sobredosificación de hormonas entre algunas mujeres transexuales. Por un lado, los imperativos estéticos a los que está sometida la mujer occidental condicionan en mayor medida la reconstrucción corporal de las mujeres transexuales con más temor a que se descubra su condición. Por otro lado, comparados con la acción virilizante de la testosterona, la acción feminizante de los estrógenos es limitada, ya que no modifican rasgos tan determinantes en la interacción social como son la voz o la estructura ósea.

Dentro de la categoría "cirugías de reasignación sexual" se encuentran también las "cirugías de reasignación genital", conocidas coloquialmente como las "operaciones de cambio de sexo". En el caso de las transexuales femeninas, los procedimientos quirúrgicos genitales suelen incluir la orquidectomía (extirpación de testículos), la penectomía (extirpación del pene), la vaginoplastia (construcción de una neovagina),¹⁰ la clitoroplastia (construc-

¹⁰ Para la vaginoplastia, la técnica más utilizada, aunque no la única, es la de la inversión peeneana, que consiste en construir una neovagina mediante la piel invertida del pene y del escroto.

ción de un clítoris) y la labioplastia vaginal (construcción de labios vaginales). Los transexuales masculinos pueden someterse a la histerectomía (extirpación de la matriz y los ovarios), la metoidioplastia (se da la forma de un micropene de unos 3-6 cm al clítoris que ha crecido gracias a la terapia hormonal), la faloplastia (construcción de un neopene)¹¹ y la implantación de prótesis testiculares.

Como se ha comentado, desde finales de 2008 la Generalitat de Cataluña financia las cirugías de reasignación genital, así como las mastectomías, a través de un hospital público de referencia donde se encuentra la UTIG citada en este texto. Sin embargo, el hecho de que la demanda supere con creces a la oferta y que la sanidad pública española sea uno de los sectores más afectados por los graves recortes del gasto público, motiva que actualmente la lista de espera para entrar en el quirófano sea de tres a cinco años. Por eso, la sanidad privada constituye la principal salida para aquellas personas que consideran urgente la cirugía, aunque no son pocas las que no tienen acceso a ella por motivos económicos: una vaginoplastia puede costar entre 12 000 y 18 000 euros, mientras que la faloplastia puede ascender hasta los 35 000 euros.

Para muchas de las mujeres que acuden a la UTIG, la cirugía representa el paso definitivo para dejar atrás la tan recurrida frase de "haber nacido en un cuerpo equivocado": "La operación va hacer que todo mi cuerpo esté en armonía conmigo misma" (Jennifer); "la operación hará que mi cuerpo encaje con mi forma de ser" (Jessica). Y, a pesar de afirmar sentirse mujeres desde que tienen uso de razón, para algunas de las entrevistadas la experiencia de la "feminidad" no será plena hasta la implantación de unos genitales femeninos, con lo cual parecen compartir esa concepción genitalizada del género tan presente en Occidente: "Queremos un coño porque queremos sentirnos mujer al 100%, ser una mujer más, tener lo que tienen ellas y hacer una vida normal" (Jessica). En otros casos, el deseo de someterse a la cirugía genital prevalece sobre el temor a las posibles complicaciones postoperatorias. Montse deja bien claro cuál era su posicionamiento antes de someterse a la cirugía genital, que para ella entrañaba un elevado riesgo debido a su precario estado de salud: "Cuando entré en el quirófano ya había aceptado que podía morir si la cosa salía mal, o que quizá no obtendría nunca más placer sexual, pero todo eso me daba igual. Mientras me quitaran el pene..."

¹¹ La faloplastia implica la construcción de un pene usando piel proveniente de otras áreas del cuerpo. Dependiendo del tipo de faloplastia, la piel es tomada del abdomen, la ingle/pierna y/o el antebrazo. La faloplastia requiere usualmente una extensión uretral para que el paciente pueda orinar a través del neopene. Asimismo, puede ser insertado un injerto flexible o un dispositivo de bombeo para garantizar la erección.



Por el contrario, entre los transexuales masculinos son pocos los que deciden someterse a la faloplastia o a la metoidioplastia, argumentando que las técnicas de reasignación genital masculinas están bastante menos desarrolladas que las femeninas. Los problemas y riesgos postoperatorios son mayores con la faloplastia que con la vaginoplastia, y la pérdida del placer sexual es casi segura con la implantación de un neopene. Es por esto que la mayoría opta por la mastectomía, que elimina uno de los signos más visibles de la feminidad —los pechos—, y por la histerectomía, que reduce la producción de estrógenos y detiene el principal flujo asociado con la feminidad —la sangre menstrual—. Las mismas profesionales de la salud mental de la UTIG advierten a sus pacientes de los peligros que conlleva la construcción quirúrgica de neopenes:

¿Qué ocurre con la faloplastia? Todos te dicen: "si por arte de magia tuviera un pene, pues lo tendría". Pero con la de complicaciones que conlleva la operación, la de problemas que da, pues no se la hacen. Y eso es un porcentaje elevado, porque son muy sensatos. Hoy por hoy, desde el departamento de psiquiatría y psicología no la recomendamos porque sabemos que hay pacientes que se han operado y tienen muchos problemas: de fístulas, etc. Y yo no se si compensa.

El hecho de que la mayoría de hombres transexuales construya su masculinidad sin recurrir a la faloplastia por temor a los resultados y efectos postoperatorios, mientras que cada vez son más las transexuales femeninas que desean someterse a la vaginoplastia impulsadas por la existencia de técnicas quirúrgicas avanzadas, muestra que la construcción corporal e identitaria de las personas transexuales está estrechamente vinculada con el avance y la disponibilidad de las tecnologías médicas. Las entrevistas y charlas informales con las transexuales más veteranas corroboran la tesis de que la oferta crea la demanda. Carla cuenta que muchas transexuales mayores de 40 años no se han operado los genitales porque cuando iniciaron el proceso transexualizador —durante su juventud— casi no existían clínicas dedicadas a la reasignación genital, no contaban con recursos económicos suficientes y los resultados de la operación dejaban mucho que desear. Y ahora que el contexto tecno-médico es más propicio, ya no se operan porque "han aprendido a vivir y a conformarse con su pene".

Así pues, con la consolidación del modelo biomédico de la transexualidad, la financiación de la cirugía genital por parte de la sanidad pública y el previsible perfeccionamiento de las técnicas de reasignación genital, no resulta descabellado suponer que el futuro de la transexualidad estará cada vez más vinculado al quirófano. En este sentido, Luis, activista contra la medicalización de la transexualidad, critica que el estamento médico monopolice toda

la información existente, lo que a su juicio desemboca en una uniformización del fenómeno *trans* e impide que las personas valoren otras posibilidades más allá de las que ofrece una UTIG: “Hay mil opciones, no solo la opción que te dan en la consulta es la válida: te hormonas, te operas, te cambias el nombre y rechazas toda tu vida anterior”.

Obviamente, es entre las personas *trans* que rehúsan la cirugía genital de donde surgen las voces más vehementes en contra de la operación. Luis sostiene que son las constricciones normativas de nuestro sistema de sexo-género las que no dejan otra alternativa que el quirófano a muchos *trans*, que tratan así de evitar la estigmatización y el malestar causados por tener un cuerpo no normativo: “No estamos juzgando a la gente que se opera, sino en qué sociedad de mierda vivimos para que alguien para ser feliz necesite operarse. O sea, prefieres adaptarte tú a la sociedad, en vez de que la sociedad se adapte a ti. Lo entiendo, pero me da muchísimo que pensar”. Por su parte, Mónica centra sus críticas contra el estamento médico por presentar la operación como el billete de entrada al reino de la normalidad femenina, a la vez que insta a las transexuales a “romper tabúes” para tratar de descubrir “lo bueno de su cuerpo” y gozar sexualmente con sus genitales masculinos:

La ciencia nos ha vendido la operación como algo idílico, cuando no lo es. Siguen diciendo que seremos mujeres, que estaremos bien aceptadas. Eso de que la sociedad te va aceptar con una castración es una milonga, una tonte-ría. Yo no estoy en contra de la operación, pero lo que recomiendo es un rodaje antes, un rodaje sexual. Hay que practicar sexo antes para darse cuenta de que la operación no es necesaria.

Consideraciones finales

Actualmente existen dos paradigmas desde los que abordar el fenómeno *trans*: el de la transexualidad y el del transgenerismo. El paradigma de la transexualidad está dominado por un discurso biomédico —heredero de los planteamientos de Benjamin y de sus sucesores— que legitima una visión dicotomizada y genitalizada del género que es hegemónica en Occidente. Al contrario, el paradigma del transgenerismo está formado por una serie de discursos procedentes del activismo y de las ciencias sociales en los que se define el género y el sexo como productos históricos y culturales, por lo que sirve para explorar espacios de identificación y visibilidad que trascienden los dualismos. Las personas que gestionan las transformaciones corporales que nos ocupan ubican su relato en algún lugar comprendido entre estos dos paradigmas. El hecho de que se sitúen más cerca de uno u otro polo dependerá de diversos factores: las relaciones que mantienen con las instituciones y las tecnologías médicas, las negociaciones con el grupo de pares, decisiones

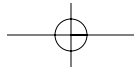


personales de tipo político, las estrategias puestas en marcha para adecuarse a sus vidas cotidianas y/o las expectativas generadas en función a los ideales de género.

La transexualidad es una forma históricamente determinada de gestión de la variancia de género que ha cobrado significado en una sociedad con unos esquemas dicotómicos y excluyentes de sexo/género. Pero, además, la transexualidad no puede ser pensada sin la biomedicina. De acuerdo con Hausman (1998), si bien es cierto que las personas transexuales aparecen como víctimas del sistema de género, y por ello tratan de alterar su aspecto físico en consonancia a los códigos establecidos, no lo es menos el que su identidad se construye mediante la búsqueda de un cambio de sexo quirúrgico y hormonal, y dicha búsqueda depende de la existencia previa de tecnologías y prácticas médicas específicas. Si la identidad se construye no sólo en el contexto de las relaciones interpersonales, sino también a través de las interacciones con las instituciones, parece claro que el desarrollo de los discursos y de las tecnologías médicas condiciona las demandas y subjetividades de las personas transexuales.

La inmensa mayoría de las personas que acuden a la UTIG comparten y han interiorizado buena parte de los postulados del paradigma de la transexualidad —a excepción de la patologización de su condición—. Para estas personas, la transexualidad no es un destino donde encontrar cobijo identitario, sino un proceso a recorrer para obtener un cuerpo en consonancia con una identidad de género que es concebida como algo innato. Es en esta búsqueda de la normalidad y de la aceptación social que las personas transexuales reproducen los estereotipos de género. Por ello, el abordaje de los procesos de transexualización resulta revelador no sólo porque nos muestra el modo en que nuestra sociedad gestiona lo transfronterizo, sino también, y sobre todo, porque es en lo socialmente considerado anómalo en donde más claramente se observan los mecanismos constitutivos de lo normal. En este sentido, el proceso de transformación corporal de las personas transexuales constituye un caso paradigmático que nos muestra con claridad que la mayoría de las personas (re)construimos nuestros cuerpos y vigilamos nuestros comportamientos con el fin de ajustarnos a los ideales normativos de la masculinidad y de la feminidad, tratando de controlar nuestra apariencia cotidianamente con el objetivo de representar de forma adecuada, y sin ambigüedades, uno de los dos géneros socialmente legítimos.

Pero si bien es cierto que el transexual medicalizado parece consolidar el sistema de sexo-género, su mera existencia también supone un cuestionamiento de dicho sistema. De ahí el efecto ambivalente de la persona transexual. Por un lado, su voluntad de normalización, de pasar desapercibida, de querer



ajustarse al binomio hombre-mujer. Por el otro, su rechazo del género que se le atribuyó al nacer y, sobre todo, el hecho de que su cuerpo "reassignado" resquebraja la supuesta coherencia del sexo. Observemos, si no, el cuerpo de una mujer transexual después de finalizar la terapia transexualizadora: neovagina, pechos, predominancia de los estrógenos; pero también cromosomas XY, ausencia de gónadas femeninas e incapacidad de engendrar. Si nos atenemos al lenguaje meramente biomédico, ¿estamos ante un macho o una hembra?

Por otra parte, hemos visto que existen personas que, poniendo el acento en lo social y no en lo biológico, entienden lo *trans* no como un proceso para lograr la normalización, sino como un fin en sí mismo, como una forma de traspasar constantemente las fronteras que sustentan el dualismo. Desde la lógica del transgenerismo, la identidad no es algo innato, esencial, algo dado de una vez por todas que cuenta con un sustrato biológico. Por el contrario, el transgenerismo da cabida a una multiplicidad de identidades y de expresiones corporales lábiles, cambiantes, en constante construcción, una multitud que desborda el ideal homogeneizador del paradigma de la transexualidad. Y es por su presencia desestabilizadora y por su potencial contestatario por lo que las personas transgeneristas son ignoradas por las instituciones.

Es innegable que el avance de las tecnologías médicas ha supuesto una notable mejora del bienestar de algunas personas cuyo rechazo del propio cuerpo puede llegar a ser algo insoportable. Y es loable que algunas regiones españolas hayan decidido financiar el elevado coste del proceso transexualizador. Con todo, la hegemonía del paradigma biomédico en la gestión del fenómeno trans actúa como un "tranquilizante social" (Raymond, *apud* Nieto, 2008:144), pues con ella se individualiza y se medicaliza la insatisfacción de género en lugar de politizarse, quedando así intacto nuestro sistema de sexo-género. Ante esta captura institucional, es preciso que lo *trans* sea analizado desde una óptica social, lo que supondría una buena oportunidad para problematizar las normas que nos constituyen en tanto sujetos generizados, una inmejorable ocasión para cuestionarnos nuestras más profundas certezas.

Bibliografía

- Asociación Norteamericana de Psiquiatría (2002), *DSM-IV-TR. Manual Diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Barcelona, Masson.
- Benjamin, Harry (1996), *The Transsexual Phenomenon*, Nueva York, Warner Books.
- Billings, Dwight y Thomas Urban (1998), "La construcción socio-médica de la transexualidad: interpretación y crítica", en José Antonio Nieto (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa, pp. 91-116.



- Gómez, Esther (2006), "La atención a la transexualidad por la unidad de salud mental del Hospital Clínic de Barcelona en los últimos años", en *Cuadernos de Medicina Psicosomática y Psiquiatría de Enlace*, núm. 78, Barcelona, pp. 55-64.
- Hammarberg, Thomas (2009), *Human Rights and Gender Identity*; disponible en http://www.genrespluriels.be/IMG/pdf/Human_rights_and_gender_identity.pdf; consultado en septiembre de 2012.
- Hausman, Bernice (1998), "En busca de la subjetividad: transexualidad, medicina y tecnologías de género", en José Antonio Nieto (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa, pp. 193-227.
- Kessler, Suzanne y Wendy McKenna (1985), *Gender. An Ethnomethodological Approach*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Menéndez, Eduardo L. (1984), "Modelo médico hegemónico. Modelo alternativo subordinado. Modelo de autoatención. Caracteres estructurales", en Eduardo L. Menéndez (ed.), *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 86, pp. 97-114.
- Nieto, José Antonio (2008), *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*, Barcelona, Bellaterra.
- VV.AA. (2007), *Principios de Yogyakarta sobre la aplicación del derecho internacional de derechos humanos a las cuestiones de orientación sexual e identidad de género*; disponible en <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refworld/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=48244e9f2>; consultado en septiembre de 2012.
- World Professional Association for Transgender Health (2011), *Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender Non-conforming People*, 7a. ed.; disponible en <http://www.wpath.org/documents/SOC%20V7%2003-17-12.pdf>; consultado en septiembre de 2012.

El discurso homofóbico en jóvenes gays y su representación del travesti*

Luis Bernardo Quesada Nieto
Universidad de Guadalajara

Resumen

El presente artículo expone los resultados de una investigación que consideró las notas publicadas en dos diarios impresos de Guadalajara sobre un acto de violencia contra sexoservidores travestis en esa ciudad, por un lado, y las reacciones de un grupo de jóvenes gays ante estos mensajes, por el otro. Se analiza que independientemente de la tendencia de los mensajes, los comentarios generados por los participantes gays mostraron una lectura hegemónica de adscripción a éstos. A través de un grupo de discusión en el que se realizaron preguntas clave, estos jóvenes plantearon una postura de grupo en la que coincidieron las opiniones negativas, y las muestras homofóbicas reforzadas por la manera en que los periódicos abordaron el suceso en la mayoría de los casos.

Palabras clave: violencia, sexoservidores, travestis.

Abstract

This article presents the results of research that examined the notes published in two newspapers in Guadalajara about an act of violence against transvestite sex workers in that city and the reactions of a group of young gays to these messages. The fact is analyzed that independently of the tendency of messages, the comments generated by the gay participants showed a hegemonic reading supporting them. Through a discussion group in which key questions were raised, these young people established a group position in which negative opinions coincided and homophobic displays were reinforced by the way newspapers addressed the event in most cases.

Keywords: violence, sex workers, transvestite.

Introducción

Cada vez es más común que los medios de comunicación en México se enfrenten a la tarea de retratar, reportar o simplemente nombrar las noticias que

* Agradezco a Teresa Rodríguez por la facilitación de los requerimientos técnicos en la video-grabación del grupo de discusión en la Universidad de Guadalajara (UdeG), así como la digitalización en formato DVD. Gracias a la doctora Zeyda Isabel Rodríguez Morales (UdeG) por sus aportaciones al documental original, y muy especial a la doctora María Elena Hernández Ramírez (UdeG) por su paciencia y orientaciones constantes.

involucran temas relacionados de alguna manera con la diversidad sexual, ya sea como mero elemento descriptivo en crónicas y reportajes, o en forma de personajes circunstanciales de asesinatos, mal categorizados por algunos medios como "crímenes de pasión", o desde la perspectiva del debate público sobre los derechos ciudadanos de quienes no son heterosexuales.

Se parte del hecho de que actualmente ciertos medios de comunicación abordan y nombran, ya sin eufemismos discriminatorios ni "simpáticas" metáforas, como lo hacían hace 20 años o menos,¹ aquellas noticias relacionadas con la diversidad sexual. Hoy ya no se trata tanto del riesgo de poner en duda los valores morales y religiosos de la empresa periodística por reportar de manera natural y profesional sucesos que involucren el uso de conceptos o historias ajenas a la visión homofóbica² (ya no digamos expresiones a favor del respeto a la libertad y la promoción de la diversidad); hoy se trata más bien de cuidarse para no exhibirse homofóbico a partir del trabajo cotidiano de informar, lo que pondría en duda los valores democráticos del medio y probablemente le ocasionaría un desprestigio social y daños financieros.

En la actualidad, en una sociedad que declarada y reiteradamente persigue el ideal democrático, los cuerpos editoriales de los medios de comunicación han tenido que dejar de soslayar el uso de sustantivos como "gay", "lesbiana" o "travesti", que hoy son comunes en el habla de muchas personas. Así pues, en una democracia emergente, donde está encendido el debate sobre el derecho que tiene o no un hombre reasignado sexualmente a autodefinirse como mujer, es difícil que un medio de comunicación evite o evada el empleo del término "transsexual" para nombrar al grupo social que se ha hecho visible al demandar estos derechos.

Si bien es posible apreciar una buena intención en cómo la prensa ha dado cuenta de estos hechos, la manera no ha sido la ideal, pues es común que los mensajes que se publican lleven implícitos rasgos homofóbicos, enmascarados y con disfraz de inofensivos. La afirmación principal del presente artículo es que, basado en un grupo de discusión con tres jóvenes gays, dos diarios impresos de Guadalajara, al informar acerca de un suceso homofóbico como lo fue la agresión física por parte de colonos hacia sexoservidores travestis en una colonia de clase media-alta, efectivamente contribuyeron a reforzar expresiones e ideologías homofóbicas en estos informantes.

La homofobia

A grandes rasgos, la homofobia puede definirse como toda aquella muestra de rechazo, segregación o discriminación, violenta o no, física o psicológica,

¹ Muchos todavía continúan haciéndolo.

² Son reales los casos en que el hecho de no efectuar actos homofóbicos es motivo suficiente para levantar sospechas acerca de la masculinidad y heterosexualidad de alguien.

individual o colectiva, cultural o autoinfligida, hacia todas las manifestaciones de la conducta que desde una perspectiva occidental se aprecien desviadas de la heterosexualidad,³ sexualidad que enaltece los caracteres, valores y comportamientos masculinos para consolidar y autoperpetuar las ventajas de las que goza y de las que ha gozado históricamente.

En México, como en la mayoría de las culturas adoradoras y "promotoras" de la masculinidad hegemónica dominante, donde recae una acumulación excesiva de poder, la homofobia opera con múltiples tentáculos que descomponen el tejido social; con tal de consolidar y autoperpetuar esas ventajas la homofobia se vale de mecanismos de control tramposos y sutiles que van desde una simple entonación prosódica hasta crímenes contra todo el que desafíe el estilo heterosexual machista como única forma posible de ejercer la sexualidad.

La homofobia está enraizada culturalmente y va de la mano de la sobrevaloración de lo masculino. Por ese motivo, casi sin darnos cuenta permea las estructuras subjetivas y forma parte del sentido común (Borrillo, 2001), de tal modo que constituye una forma de violencia de tipo simbólico que con frecuencia no es percibida por sus víctimas (Bourdieu, 2000). En tanto mal silencioso e invisible, el daño que ocasiona es real e importante. La homofobia está presente como una "verdadera militancia antihomosexual que inunda los periódicos, las pantallas y los discursos casi sin oposición" (Borrillo, 2001).

La homofobia se ejerce entonces no sólo desde las grandes estructuras del Estado; en la vida cotidiana se le encuentra anquilosada en los chistes de café que ridiculizan o estereotipan a gays y lesbianas; en la censura del padre que regaña a su hijo por jugar con las muñecas; en los maestros de escuela que separan las actividades académicas y los juegos del recreo "para niños" y "para niñas". Lo que subyace en esta insistencia en establecer las diferencias entre lo masculino y lo femenino, tan cotidiana y normalizada, es un interés y preocupación constante porque esas fronteras no se pierdan, pues detrás de la homofobia se esconde también un gran temor a que los valores masculinos pierdan su hegemonía, sus ventajas y su poder. Es así como ha encontrado medios para autoperpetuarse y expandirse por todo el entramado social: la

³ Por heterosexualidad me refiero a la sexualidad aparentemente practicada por la mayoría de los seres humanos, que consiste en desear o experimentar relaciones sexuales con una persona del sexo opuesto (encuentros hombre-mujer), sea o no con el fin de procrear descendencia. Dicho acto ha sido también el fundamento de las uniones civiles legales en el mundo occidental. Por homosexual se entiende a la persona que desea o sostiene relaciones sexuales con personas de su mismo sexo (encuentros hombre-hombre, mujer-mujer), y para efectos de practicidad se empleará aquí como sinónimo de "gay".

familia, la iglesia, la escuela, los medios de comunicación, las relaciones interpersonales, el gobierno, el lugar de trabajo y un largo etcétera.

Desarrollo

El trabajo que da sustento al presente artículo se basó, por un lado, en los mensajes de dos de los diarios impresos más importantes de Guadalajara en la cobertura de un hecho de agresión física cometido hacia sexoservidores travestis en la vía pública de una zona habitacional de clase media-alta y, por otro, las respuestas de tres hombres jóvenes gays residentes de la zona metropolitana de Guadalajara (a partir de ahora referidos como participantes), ante la exposición a los mensajes de estos diarios, relacionados con la cobertura informativa de dicha agresión, poniendo un especial interés en actos de habla homofóbicos en la prensa, como en los mismos participantes gays.

A partir del estudio de estos dos elementos se apreció que la construcción o reforzamiento de la representación del "travesti" en los participantes, si bien tiene que ver con múltiples causas, una de ellas puede ser la exposición a mensajes de la prensa escrita, que hacen su parte en la reproducción de una visión heterosexual machista del mundo. Y digo que "puede ser" porque hay que tomar en cuenta dos limitantes metodológicas: 1) que el grupo de discusión en que se obtuvieron las respuestas de los participantes —a partir de las cuales se elaboran estas conclusiones— se trató de un escenario simulado a manera de "experimento metodológico" de interacción social, que de ninguna manera podría considerarse como sustituto de la interacción cotidiana real que se da en un bar, un café, la escuela o el trabajo, y 2) que para la realización de este grupo de discusión habría sido ideal contar con un mayor número de participantes. No obstante lo anterior, las ventajas que otorgó la técnica metodológica empleada y las respuestas obtenidas cobran valor cuando se trata de trabajar con una categoría sexista que es posible analizar desde el individuo aislado, los grupos humanos y las instituciones sociales.

Algunos hallazgos

El análisis efectuado comenzó con una pesquisa de notas informativas acerca de la agresión perpetrada por ciudadanos contra travestis en 2005. En mayo de ese año, un grupo de individuos, presuntamente vecinos de la colonia Paseos del Sol, del municipio de Zapopan (área metropolitana de Guadalajara), desde un auto en movimiento dispararon un arma de fuego contra uno de los trabajadores sexuales, ante la negativa que habían expresado a moverse de la zona. La petición de los vecinos se fundaba en que su presencia daba mal aspecto y "dañaba la educación moral de sus hijos". La historia se tornó pública y generó debate: incluyó demandas ante la Comisión Estatal de

Derechos Humanos de Jalisco, reacciones de distintos actores, manifestaciones ciudadanas a favor y en contra, intervención de las autoridades municipales, policías, reuniones, instalación de cámaras de vigilancia, etcétera, generando así una atención inusitada en los medios de comunicación locales con seguimientos que en el caso de *Público* y *Mural*⁴ se prolongaron por un mes. Durante ese mes la cobertura de ambos empleó reportajes, notas informativas, crónicas, fotonotas, columnas de opinión y el tema llegó incluso a ser nota principal de portada en ambos periódicos.

A partir de esa información se diseñó una batería de notas informativas, reportajes y fotografías de ambos medios, compuesta por aquellas en que desde un punto de vista personal se evidenciaba una postura claramente a favor o en contra de la figura del sexoservidor travesti. Con esta selección se creó un módulo de diapositivas con la intención de presentarlas en un grupo de discusión a los participantes y plantearles 10 preguntas clave a partir de ese material.

Las 10 preguntas realizadas entregaron información que se catalogó en tres grandes clases de respuestas: 1) las relacionadas con la percepción del suceso en general, es decir, la forma en que los participantes definieron el hecho de la agresión hacia los travestis en términos de sus opiniones personales; 2) afirmaciones relacionadas con la apreciación del trabajo periodístico de ambos diarios, y 3) respuestas relativas a la representación o imagen de los travestis que pudieron observarse en los participantes, es decir, la conceptualización y valoración que hacen del travesti en general. No obstante, es importante mencionar que a lo largo del grupo de discusión, independientemente de la diapositiva que se tratase, se ofrecieron respuestas relativas a alguna de estas tres categorías.

A continuación se analizan algunas de las respuestas obtenidas en las preguntas: 1 ("¿Son los travestis responsables de este conflicto?"), 5 ("¿Qué opinión o imagen tienes de los travestis?") y 6 ("¿Es congruente la imagen de los travestis de la fotografía con la imagen que tú tienes de ellos?"). Esta acotación se debe a que en estos tres casos se identificó con mayor nitidez la manera en que la prensa escrita de Guadalajara influyó en que los participantes ejecutaran o no la representación del travesti, además, al ser el travesti el objeto del acto homofóbico, y éste en sí el *leit motiv* del trabajo de cobertura de *Público* y *Mural*, se consideró que al atender estas tres preguntas se

⁴ Hay que considerar que de 2005 a la fecha estas dos empresas han atravesado por cambios estructurales importantes, que desde entonces ambas han apostado fuertemente por mejorar su cobertura informativa y sus servicios en internet, y que incluso *Público* cambió de nombre y hoy se llama *Milenio Jalisco*. Hay que considerar también que ambas pertenecen a consorcios empresariales de alcance nacional (Hernández, 2010).

cubría implícitamente el elemento homofóbico en los participantes y la percepción del trabajo de los medios.

En el caso de la primera pregunta se presentó una nota titulada "Explota problema con los travestis", que evidencia una tendencia favorable a los vecinos por el estilo de lenguaje que empleó desde el titular. En ella se puede observar un lamento implícito por el "problema" que tarde o temprano tenía que "explotar". La nota refiere que es un "problema que ha sido ignorado". Se critica el "vacío legal" de los reglamentos del municipio de Zapopan, razón por la que se ha acentuado el problema, según la publicación. De fondo el mensaje es: de haber legislado apropiadamente los vecinos no tendrían que atravesar por esta situación.

Al lanzar la pregunta "¿Son los travestis responsables de este conflicto?", las respuestas más relevantes fueron las siguientes.

1) Los travestis son responsables por invadir la zona (Sujeto 3).

2) Los travestis dan mal aspecto (Sujeto 3).

3) No difiere mucho la figura de un travesti y la de una prostituta; lo que afecta es la imagen de la prostituta. Nadie quiere tener afuera de su casa a una prostituta (Sujeto 2).

En estos enunciados se puede apreciar una idea negativa de los travestis. Hay un punto de acuerdo entre los participantes y el argumento de los vecinos reproducido en la nota: "nadie quiere tener afuera de su casa a una prostituta". Si la intención de la publicación es persuadir a los lectores para que se pongan en los zapatos de los vecinos, lo consigue.

Los medios de comunicación dan cuenta del sentido común, de lo que es compartido por todos; además, los periodistas escriben idealizando una mayoría "homogénea" de lectores. Es comprensible que quien escribe busque la notoriedad, la mayor cantidad de lectores. Desde esta perspectiva ya es perceptible una dimensión heterosexista que se muestra en la publicación cuando al explicar el suceso las autoras escriben en dirección a un supuesto sector de lectores que no es travesti ni es homosexual, sino heterosexual. Esa orientación del discurso periodístico asume que la mayoría de sus lectores son heterosexuales, padres de familia, habitantes de zonas residenciales de clase media o alta, y que muy probablemente estarían en contra de que un grupo de trabajadores sexuales vestidos de mujer se pare frente a sus casas para ofrecer sexo por dinero.

Es posible observar cómo los participantes se adhieren de alguna manera a la visión heterosexista reproducida por el medio, con empatía hacia *la situación* de los vecinos, cayendo en la misma práctica discriminatoria. Al expresar que un travesti "se ve mal" e "invade" una zona pública, los participantes están marcando su frontera identitaria; son ellos, los otros, femeninos,



Figura 1. Reunión de travestis afectados con autoridades de Zapopan.

hombres que se visten de mujer para venderse sexualmente, y no "nosotros", gays educados, masculinos e integrados socialmente. Son los participantes quienes han absorbido, aprehendido y sobrevalorado la cultura masculina que han recibido desde siempre, la misma que ha sido reproducida por la sociedad y por los medios de comunicación. Son gays que se definen en oposición a lo femenino.

Para el caso de la quinta pregunta se presentó al grupo una foto publicada en *Mural*, en la que aparece un grupo de travestis afectados, en una reunión con funcionarios públicos del ayuntamiento de Zapopan (figura 1).

El valor de la imagen radica en que rompe con el patrón que hasta entonces habían repetido los medios: retratarlos una y otra vez parados en una esquina de la vía pública, con ropa ajustada y en actitud "erótica". Una vez mostrada la imagen se lanzó la pregunta "¿Qué imagen tienes de los travestis?".

1) Esta imagen yo no siento que sea mala, ni el hecho de cómo se está mostrando a los travestis; podemos ver que están dando de su parte la intención de arreglar el problema (Sujeto 3).

2) Se ven bien (Sujeto 3).

3) Esta imagen es como la otra cara de la moneda que muestra mujeres con iniciativa y con deseo de arreglar las cosas (Sujeto 2).

4) A mí me gusta la foto porque [...] es una reunión de día estamos viendo que hay uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis [...] seis negociando y asumiendo



do la cuestión del travestismo como una identidad con la que cargan todo el tiempo (Sujeto 1).

Ahora podemos interpretar una imagen más positiva de los travestis; es posible apreciar otros valores y creencias con las que los participantes coinciden, como el que los travestis estén a favor del diálogo, de la negociación y que estén dispuestos a "poner de su parte".⁵

En cuanto a la publicación, el trabajo periodístico no se limitó a reproducir el estereotipo que venía calcándose y los comentarios generados en torno a la imagen tendieron de igual manera a romperlo, generando afirmaciones positivas, sacándolos del estereotipo que media hora antes en la sesión lo restringía al concepto de individuos violentos, vulgares y escandalosos.⁶

El elemento periodístico muestra otra cara del travesti y comprueba que el reforzamiento de los estereotipos sociales a través de la prensa sí tiene una influencia real y efectiva en la construcción que los receptores hacen del tema presentado por ésta.

Como parte de la misma sección en el módulo de diapositivas se volvió a preguntar qué imagen tenían de los travestis, esta vez de manera general y sin considerar la imagen expuesta. Las respuestas de los participantes fueron las siguientes.

1) Yo no andaría con un travesti por el hecho de que a mí me gustan los hombres, no me gusta alguien que se cree mujer, no tengo nada en contra de ellos, los respeto [...] son muy buenas personas, la mayoría tienen muy buen sentido del humor (Sujeto 3).

2) En un principio no me eran del todo agrado [...] ellos tienen esa fijación que no se pueden quitar, la de sentir que una mujer vive dentro de ellos, ellas [corrige sonriendo], yo tengo para la sociedad la fijación por los hombres y ellas por la de vestirse de mujer (Sujeto 2).

3) Sobre la vulgaridad que representa el travesti [...] por esa facha o por ese mundo de vulgaridad y perfumes baratos [...] como sociedad no damos la mano a que un travesti trabaje, no sé, en un banco o aquí [en la Universidad de Guadalajara] y se orillan [...] contra esa feminidad, no pueden con ella y no les queda de otra que caer en la prostitución (Sujeto 2).

4) La imagen la verdad es que a mí me impone [...] la imagen de un travesti inmediatamente me remite a pensar en vida nocturna, en drogas y lleva una connotación violenta en sí, ¿no? (Sujeto 1).

⁵ Valdría la pena preguntarse si son los travestis quienes deben "poner de su parte". Más allá de cuál de las dos partes es la que debe dar "el primer paso", resulta interesante el hecho de que ninguno de los participantes se cuestione por qué no son los vecinos los que planteen soluciones.

⁶ Estos tres calificativos fueron empleados por los participantes para referirse a la imagen que tienen del travesti, en distintos momentos de la discusión.

5) Siento que hay una actitud muy agresiva [de los travestis] (Sujeto 1).

6) La sociedad no hacemos ningún esfuerzo en ver a los travestis como algo normal; hay mil señoras que se arreglan como travestis, y pues ni modo, nos aguantamos (Sujeto 1).

7) Otra cosa importante sobre la imagen de los travestis es la entereza y la garra con que enfrentan la vida [...] hay una fuerza y el valor para presentarse tal y como son [...] son ahora sí que los rechazados de los rechazados, y son los que los tienen mejor puestos (Sujeto 2).

8) Nosotros, la mayoría de los gays, vemos muy mal a los travestis, que porque se visten de mujeres, que porque se prostituyen (Sujeto 3).

Las anteriores afirmaciones dan cuenta esta vez de una caracterización más amplia del travesti, independiente del trabajo de la prensa, la cual evoca en los participantes creencias aprendidas socialmente y de su experiencia personal. Aunque hay comentarios de empatía, las descripciones dejan ver principalmente actitudes que ejercen una discriminación de tipo positiva. Los adjetivos "mundo de vulgaridad y perfumes baratos", "agresión, violencia, drogas y vida nocturna", evidencian que a la hora de representar al travesti, los gays visualizan en primer lugar los rasgos más negativos. Al referir esta caracterización, los participantes vuelven a marcar una frontera identitaria entre el *ellos* y el *nosotros*. Detrás de estos atributos puede encontrarse mucho más de la manera en que los gays construyen su propia identidad de género, en rechazo a todo lo que es "agresivo", "vulgar", "barato" y "violento".

En cuanto a los enunciados "Me gustan los hombres, no alguien que se cree mujer", "su feminidad los orilla a la prostitución", "tienen la fijación de que una mujer vive dentro de ellos", "la mayoría de gays ven muy mal a los travestis porque se visten de mujer", podemos observar que existe un conflicto muy particular con el elemento femenino en el travesti. Parecería que el grupo de gays valora negativamente el hecho de querer verse, sentirse o vivirse como mujeres. Uno de ellos establece la prostitución como causal de su feminidad, otro se refiere a ésta como una "fijación". Es evidente que la definición identitaria de género en los participantes gays se configura de nuevo en oposición a lo femenino y es también la base del comportamiento discriminatorio en el que caen al estereotipar de esa forma.

Las expresiones "son muy buenas personas", "tienen muy buen sentido del humor", "tienen garra, entereza y valor para afrontar la vida" y "los tienen mejor puestos", aparecen como enunciados de discriminación positiva hacia el travesti, porque se contraponen ideas como "yo no andaría con un travesti" y "no me gusta alguien que se cree mujer".

En síntesis, los participantes visualizan al travesti peyorativamente, porque lo consideran vulgar, femenino, utiliza "perfumes baratos", vive rodeado

EL TEMA • DERECHOS HUMANOS



El conflicto entre trabajadores sexuales y vecinos en plaza del Sol creció recientemente. Los segundos amenazaron a los primeros. FOTO: PAULA ISLAS

Figura 2. Travestis de Plaza del Sol. Periódico *Público*.

de vida nocturna, drogas, prostitución, y tiene una actitud agresiva. Pero por otro lado es valiente, enfrenta la vida con "garra", tiene muy buen sentido del humor y "los tiene mejor puestos" que otros hombres. Al construir grupalmente esa descripción, el gay se idealiza a sí mismo también en términos de estereotipo, pues detrás de estos discursos subyace la idea de un gay urbano que habla desde la categoría de género que la misma sociedad ha contribuido a forjar: un gay "normal" no es vulgar, no usa perfumes baratos, no se droga ni se prostituye, y más allá de una actitud agresiva, está abierto al diálogo para arreglar las diferencias de una manera "seria", "masculina".

Para el caso de la pregunta 6 se presentó la siguiente imagen (figura 2), aparecida en *Público*, en el reportaje titulado "Agreden a travestis de la zona de Plaza del Sol", el 13 de mayo de 2005.

Se formuló la pregunta "¿la fotografía anterior corresponde con la imagen que tienes de los travestis?". Y al analizar las respuestas se encontró de nuevo una correspondencia entre la imagen y los comentarios emitidos a partir de ella, es decir, se confirmó que los diarios contribuyeron a reforzar un estereotipo desfavorable de los travestis. La imagen es repetitiva, pues la

mayoría de las fotografías publicadas fueron prácticamente las mismas durante un mes, en la figura 2 el lector puede ver que son travestis, porque sus cuerpos delatan una dualidad mujer-hombre. La exageración de rasgos y objetos femeninos en su arreglo, así como la postura del cuerpo, son el elemento principal de la imagen. Las respuestas a la pregunta fueron las siguientes.

1) Sí (Sujeto 1).

2) Sí, por ese glamour y esa sensualidad que por lo general es con lo que yo asocio al travesti (Sujeto 2).

3) Sí; va con la imagen que yo tengo de ellos, porque además son muy dedicados, muy dedicados; en cuanto a su aspecto, yo creo que se cuidan mucho más que una mujer (Sujeto 3).

A partir de estas expresiones se puede observar una visión heterosexista en los participantes. Aquí el travesti retratado no rompe ningún estereotipo porque coincide con el que los gays tienen en la representación personal que hacen de éstos. Más allá de interpretar la imagen como un acierto del editor de fotografía, que atinó en reflejar una realidad que concuerda con la visión de algunos lectores, conviene preguntarnos si esa visión coincide con la forma de vida del travesti retratado, y si esa práctica no se limita sólo a reproducir el estereotipo.

Consideraciones finales

De acuerdo con Hall (1996), frente a algún mensaje determinado en los medios de comunicación, las audiencias reaccionan ya sea como 1) adhiriéndose al sentido del discurso, lo que se denomina "lectura hegemónica"; 2) tomando en cuenta elementos "dominantes" del texto, poniéndolo en relación con estructuras ideológicas diferentes, llamada "lectura negociada", y 3) interpretando el mensaje desde un sistema de valores y un marco de interpretación opuesto, denominada "lectura crítica u opositora".

Desde este modelo podemos concluir que en ninguna de las tres preguntas aquí expuestas se encontró alguna forma de "lectura crítica u opositora" a las publicaciones de los medios, sino sólo lecturas hegemónicas en los tres casos. Con excepción del Sujeto 1, que en el caso de la primera pregunta efectuó una lectura más de tipo negociada, el resto siempre concordó con la postura de la publicación, fuera negativa o positiva, hacia los travestis o los vecinos.

Por otro lado, la segunda conclusión es que, debido a la gran cantidad de información que se encontró respecto al tema, no sólo en los dos diarios aquí tratados, sino a nivel general en la prensa del estado de Jalisco, podemos afirmar que el debate sobre la igualdad de género y el surgimiento y consolidación de identidades no adscritas al heterosexismo dominante ha adquirido mayor visibilidad en el espacio público y en los medios de comunicación. La



tercera es la constatación de que los medios, como dice Van Dijk (1990), tienden a generar y publicar noticias sensacionalistas, referentes al sexo o a la violencia, con el fin de atraer mayor cantidad de lectores.

A pesar del reducido número de participantes, la realización del grupo de discusión mostró datos de gran valor por la posibilidad de apreciar la transmisión de ideas y opiniones a través de las cuales se evidenciaron rasgos compartidos en la construcción de una identidad de género (gay),⁷ en la que el componente homofóbico está presente. Este hecho evidenció también que vivir una sexualidad ajena a la heterosexual no constituye una garantía de alejamiento de ideologías y lenguajes que discriminen a "los otros" por considerarlos diferentes. Esta técnica resultó útil para dar cuenta del discurso homofóbico en jóvenes gays y su representación del travesti a partir del trabajo de los diarios.

El componente homofóbico fue evidente en las respuestas de los informantes al demeritar al travesti por ser un hombre que se siente mujer, por el hecho de prostituirse y por el rechazo hacia lo relacionado con "lo femenino", razones contradictorias con el discurso democrático moderno. Los gays participantes se constituyen como sujetos hombres y se observó en ellos un "deber ser masculinos", por lo que el acercamiento a sus expresiones constató que la preferencia sexoafectiva de las personas no necesariamente implica un alejamiento de los modelos convencionales en torno a lo que en este caso significa ser hombre.

El evento en general retrata cómo la sociedad actual reserva el espacio público a la heterosexualidad, porque cuando los "transgresores" se hacen visibles, como en este caso los travestis, entonces también se vuelven objeto de agresiones. Así se explica en parte por qué son tan mal vistos por los medios, por los vecinos y por los mismos gays, por qué muchos gays se cuidan tanto de "guardar las apariencias" y por qué muchos de ellos gastan tanta energía en comportarse de manera masculina "como se debe".

El travesti atrae miradas morbosas en tanto que aún se considera un fenómeno de circo, y si es visto por muchos de esa manera es porque en él conviven dos naturalezas que para la sociedad son contradictorias: hombre-mujer, masculino-femenino; conceptos que en síntesis representan aberración, ambigüedad, incertidumbre. Respecto a las prácticas periodísticas, no basta con integrar el tema a la agenda de los medios, no basta con nombrar el fenómeno sin eufemismos ni burlas; hay que explorar en los aspectos del lenguaje que evidencian esa homofobia encarnada culturalmen-

⁷ De un gay en un contexto urbano de la área metropolitana de Guadalajara, universitario menor de 27 años y de cierta clase social, habría que especificar.



te y que de tan oculta, tan disfrazada, no es percibida ni por los sujetos discriminados. Si en la búsqueda de una pretendida imparcialidad, en el seguimiento de esos mandamientos éticos que rigen la labor de los periodistas, éstos han sido capaces de retirarse cualquier tipo de camiseta para presentar la información independientemente de su postura personal, así como en la narración de los hechos se ha conseguido un estilo de escritura en el que es imposible saber si el autor es hombre o mujer, católico o protestante, de la misma manera no debería el público detectar perfume machista o heterosexual alguno o con tintes de homofobia en él, mucho menos si se trata de medios que trabajan para y promueven una sociedad democrática.

Bibliografía

- Borrillo, Daniel (2001), *Homofobia*, Barcelona, Bellaterra.
- Bourdieu, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Hall, Stuart (1996), "Encoding/Decoding", en S. Hall, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis (eds.), *Culture, Media, Language*, Londres, Routledge.
- Hernández R., María Elena (comp.) (2010), *Estudios sobre periodismo. Marcos de interpretación para el contexto mexicano*, México, Universidad de Guadalajara.
- Van Dijk, Teun A. (1990), *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*, Barcelona, Paidós Comunicación.

Ficciones, realidades y utopías de la liberación sexual de las mujeres a través del feminismo en México

Olga Nelly Estrada Esparza / Irma Alma Ochoa Treviño
UANL/Artemisas, A.C.

Resumen

Las personas como sujetos sexuales se construyen social y culturalmente en un sistema establecido como esencialista y naturalista. En este sentido, el pensamiento feminista puso de manifiesto cómo nuestras formas de pensar y sentir el amor y la sexualidad se encuentran profundamente mediatizadas por la cultura patriarcal y comienza a cuestionar la base de un modelo androcéntrico que da sustento al sistema sexo-género occidental. Analizar estos cambios es el objetivo de este ensayo, así como cuestionar, mediante el feminismo, la llamada "revolución sexual de las mujeres", y revisar si ésta resultó una realidad emancipadora o es sólo una ficción y una utopía más de la hegemonía del sistema de Estado para hacer creer a las mujeres que al fin lograron la emancipación y la liberación sexual.

Palabras clave: liberación sexual, mujer.

Abstract

Persons as sexual subjects are socially and culturally constructed in a system established as essentialist and naturalist. In this sense, the feminist way of thinking revealed how our ways of thinking and feeling love and sexuality are profoundly mediated by a patriarchal culture. It thus began to question the basis of such an androcentric model, which upholds the Western sex-gender system. The objective of this essay is to analyze these changes and to question the so-called "women's sexual revolution" through feminism. It also addresses whether this indeed resulted in an emancipating reality for women or if it was merely a fiction and another utopia of the State system hegemony to make women believe they have finally achieved emancipation and sexual freedom.

Keywords: sexual liberation, woman.

Antecedentes del feminismo

En las últimas décadas se han gestado múltiples conflictos y transformaciones en el mundo, que han traído consigo cambios significativos. Una de éstas fue la Revolución francesa, cuyo lema "Libertad, Igualdad y Fraternidad" se

desarrolló en el periodo 1789-1799 y terminó con la monarquía absolutista. Aunque esta revolución inspiró el primer razonamiento político a favor de los derechos humanos, generó el descontento de las mujeres porque no fueron incluidas en su proyecto igualitario, fraternal y liberador.

Se considera a la Revolución francesa como la cuna del feminismo (Amorós: 1994), dado que algunos personajes ilustrados reclamaron, a través de sus escritos, el reconocimiento del papel social de las mujeres en todos los ámbitos sociales (Blanco, 1997), mencionando en especial a Poullain de la Barre,¹ quien en 1673 manifestó que la mente no tiene sexo; a consecuencia de su tesis, las diferencias biológicas no son motivo de exclusión. Sin embargo, hubo que esperar a la Revolución francesa para que las mujeres empezaran colectivamente a demandar sus derechos civiles, sociales y políticos, a partir de la cual la voz de las mujeres (Amorós, 1994: 43) ya no detendría sus reclamos para salir de la subordinación en que se encontraba la mayoría de ellas. Debido a su sexo, las mujeres fueron apartadas de la esfera pública y de la ciudadanía (Aguado, 2005).

La historiografía nos muestra evidencias de cómo algunos personajes desafiaron a la cultura patriarcal escribiendo a favor de las mujeres. Entre ellos se encuentra el matrimonio formado por John Stuart Mill y Harriett Taylor Mill,² quienes, bajo la tesis utilitarista, a mediados del siglo XIX demandaron la igualdad entre los sexos, para que las mujeres fueran agentes del progreso social. (Stuart Mill, 2008). En el ensayo "La liberación de las mujeres", Harriett Taylor (1807-1858) escribió acerca de la importancia del control de la natalidad para liberar a las mujeres de la opresión doméstica. Su artículo evidenció cómo nuestras formas de pensar y sentir la sexualidad se encuentran profundamente mediatizadas por la cultura patriarcal, e influyó en el cambio de la visión popular respecto al matrimonio civil y religioso, instituido por el Estado y la Iglesia como única vía para practicar la sexualidad (Taylor, 2000).

La filósofa existencialista francesa Simone de Beauvoir (1989) constituye un brillante ejemplo de cómo la teoría feminista supone una transformación revolucionaria de nuestra comprensión de la realidad, independientemente de que su lectura de la condición de las mujeres parte de la dimensión binaria ideada por el patriarcado, en la que los hombres son el eje central y las mujeres las figuras satelitales.

¹ Discípulo de Descartes, quien juzgó que, según el sentido común, todos los sujetos son iguales. Al respecto, De la Barre escribió: "Todo lo que se ha dicho sobre las mujeres lo han dicho los hombres; las mujeres en la historia no han hablado".

² Filósofa utilitarista inglesa, defensora del derecho al placer, escribió el ensayo "La liberación de las mujeres". Nació en 1807 y falleció en 1858; amiga y esposa de John Stuart Mill.

Con el inicio del feminismo y del pensamiento moderno se abrieron otras posibilidades respecto a la demanda de la igualdad de derechos entre los sexos. Es decir, la exclusión de las mujeres de la ciudadanía y de la esfera pública burguesa pudo cuestionarse a través de los primeros feminismos (Amorós, 1992: 123). Para la filósofa Cèlia Amorós (1994: 91), el feminismo es la lucha por la emancipación de las mujeres que se refiere específicamente a las relaciones de poder entre opresores y oprimidos; mientras que para Ely Bartra *et al.* (1998: 47) el feminismo es una lucha civilizatoria, como lo es toda defensa de los derechos humanos; es una lucha contra la barbarie, la injusticia irracional, que manifiestan aún hoy en día unas personas sobre otras.

En su obra más célebre, Simone de Beauvoir (1989: 345) escribió a mediados del siglo xx que el rol de las mujeres está condicionado por su entorno político y cultural, así como por su herencia biológica. De ahí las mujeres empezaron a cuestionar su rol secundario y su adscripción al mundo privado que las mantenía alejadas del mundo público. Con el feminismo o los feminismos se puso en marcha una serie de discusiones y argumentaciones, buscando lograr la igualdad entre los sexos, y con ella conseguir la transformación económica, política, social, ideológica, psíquica y sexual de las mujeres.

Históricamente el cuerpo y la sexualidad de las mujeres han sido controlados a través de normas morales, leyes sociales e instituciones como la familia y el matrimonio, creadas por el patriarcado. En tanto que el varón legitima la genealogía según el logos, la palabra y la ley (Amorós, 1994: 36).

Celebramos que De Beauvoir puso en la mesa del debate la condición de opresión de las mujeres y describió la otredad, afirmando que la cultura ha colocado a los hombres como referentes y a las mujeres como *las otras*. Explicó que ningún destino biológico, psicológico o económico determina la figura que las mujeres desempeñan en la sociedad, sino que es la cultura la que define a los seres humanos como femeninos o masculinos.

La autora argumentó que "las mujeres han sido excluidas de la economía, pero a diferencia de los obreros varones, a ellas se les han asignado monótonas obligaciones del cuidado de la casa y de la maternidad, a cambio de su libertad".

El espacio privado ha sido asignado culturalmente a las mujeres, en donde se dice que son las *reinas del hogar*. Podemos cuestionar si esas reinas tienen tiempo para sí mismas, porque la auténtica realidad nos dice que ninguna ama de casa tiene un minuto para sí misma, puesto que desempeñan la tarea de cuidar y mantener la vida de las y los otros. Añadiendo la resistencia que tienen las mujeres en el caso de la violencia que se ejerce en su contra, en todas las modalidades y tipos.

La normalización de las mujeres en el sistema sexo-género

Marcela Lagarde (2006: 363) afirma que el cuerpo de las mujeres está regido por la ideología dominante. Es un cuerpo predestinado para ser usufructuado, poseído, ocupado, apropiado por los hombres. Pese a la valoración social negativa de la violencia contra las mujeres, esta es una constante en la cultura patriarcal que trasciende el tiempo y se filtra en todos los espacios, basándose en la filiación o la conyugalidad, en la dependencia de las mujeres y en la presunción del papel protector de quienes son o se consideran clave para su sobrevivencia y desarrollo.

Cuando los signos de la violencia son notorios, las mujeres se echan la culpa de lo que les pasa y se avergüenzan de ser víctimas. Antaño el silencio era la regla hasta que lo privado se ventiló en la tribuna pública. Con ello inició la cultura de la denuncia de la violencia ejercida en contra de las mujeres, quienes, en el imaginario social, reinaban en cautiverio, domesticadas, obedeciendo el mandato divino y cultural de tener tantos hijos como Dios les enviara, con la certeza de que a mayor número de integrantes de la familia, el tiempo de las mujeres disminuía y las ataba más al cuidado de la vida de *los otros* (Hierro, 1993).

No obstante que el canon establece "tener los hijos que Dios mande", algunas mujeres lactaban a sus hijos por largos periodos con el propósito de espaciar los embarazos con medios naturales. De manera consciente o instintiva, desde tiempo inmemorial las mujeres han buscado la manera de limitar la familia. En los lugares donde las leyes, la religión y las costumbres no lo prohíben, las mujeres han recurrido al uso de medios anticonceptivos. Y en situaciones extremas algunas han recurrido al abandono infantil, al aborto, al infanticidio o se han resignado a la maternidad impuesta (Ortiz, 2010). Pero a la vez que ellas buscaban no embarazarse, las instituciones religiosas y el Estado animaban a feligreses y a ciudadanos a mantener a las mujeres cautivas en el ámbito doméstico, promoviendo campañas para que, en el libre ejercicio de su sexualidad, no usaran anticonceptivos.

Por ello es relevante mencionar a Margaret Sanger (1879-1966), primera mujer en promocionar el uso de los anticonceptivos. Sanger fue promotora de la liberación de las mujeres, especialmente en el campo de la salud sexual y reproductiva. Además apoyó la investigación científica que produjo la píldora anticonceptiva y fundó una organización de planificación familiar, la Birth Control Federation, cuyo nombre cambió a partir de 1942 a Planned Parenthood Federation of America (Ortiz, 2010).

Las mujeres son un campo político definido, disciplinado, para la producción y la reproducción, construido como necesidades femeninas irrenuncia-

bles. De acuerdo con Foucault (2001: 123), su poder emana de la valoración social y cultural de su cuerpo y de su sexualidad. En tanto que Lagarde (1997: 184) expresa que "el cuerpo y la sexualidad de las mujeres son sus instrumentos y sus espacios de poder [...] en la forma en que cada sociedad ha necesitado y decidido que lo sea". Bajo este concepto, en el ámbito socio-cultural la honorabilidad de una mujer se sostenía a partir de seguir los preceptos de la Iglesia judeocristiana y las normas morales que rigen la vida en familia. La cultura patriarcal valora la virginidad de las mujeres, de allí la importancia que las instituciones más características del sistema sexo-género promuevan la abstinencia. Foucault opina que los partidarios de la abstinencia insisten en que las mujeres evitan los peligros de la maternidad. Agrega que en el Cristianismo "el acto sexual es considerado como un mal, hasta que se le concede legitimidad en el interior del lazo conyugal" (Foucault, 2001: 216). De allí que los severos preceptos morales ponderen el himeneo o matrimonio, civil y/o religioso, pues entraña la legitimación lícita y moral del inicio de la vida sexual y la justificación para la reproducción, lo cual indica que la virginidad de las mujeres es un elemento esencial de "honorabilidad", no sólo para las mujeres sino que es altamente estimada por la familia de la que es integrante y la sociedad en su conjunto.

El antropólogo Claude Lévi-Strauss explicó la imposición cultural a partir de las relaciones parentales con fines de procreación; describió la importancia de la sexualidad en la sociedad y señaló que la esencia de los sistemas de parentesco está determinada por el intercambio que hacen los hombres y sus alianzas, donde las mujeres son las intercambiadas.

Este canje fue estudiado con amplitud por Gayle Rubin (Cucchiari, 1996), quien sostiene que el intercambio matrimonial de mujeres institucionaliza la dominación masculina, fijando el estatus de las mujeres como objetos y como "otros". Un claro ejemplo de lo comentado se presenta en el Génesis, en el pasaje bíblico que narra el pacto laboral realizado por dos hombres —Jacob y Labán—, en el que interviene una mujer objeto del pacto. Los hombres convinieron en que uno (Jacob) trabajaría al servicio del otro (Labán) durante siete años; a cambio, Raquel obtendría el consentimiento para el matrimonio (Ricciardi y Huarault, 1982). Bajo el velo del amor romántico, las tradiciones, costumbres y formas de convivencia refuerzan las alianzas entre los hombres y subordinan a las mujeres convirtiéndolas en objetos de intercambio.

Una de las luchas de las mujeres fue reivindicar el cuerpo femenino como espacio de resistencia, y también de encuentro con otros sujetos que rechazan la imposición y normalización patriarcal. La centralidad del cuerpo en el orden capitalista contemporáneo, que hace de él y sus usos uno de los principales espacios de contradicción social, revela su importancia como campo

teórico y político. Por esta razón, cuestionar si ha habido avances o retrocesos en la búsqueda de la igualdad de sexos en la actualidad, es debatir para llegar a propuestas y estrategias para solucionar esta debacle social y transformar su eje analítico hacia la igualdad entre los géneros.

La condición de las mujeres en el México del siglo xx

Relacionadas con preceptos judeocristianos, la construcción de las y los sujetos parte de las diferencias del cuerpo sexuado y la posibilidad de reproducción desde donde se organizan roles y ámbitos diferenciados entre hombres y mujeres. En esa época los derechos formales y sustantivos de las mujeres eran escasos, y sólo unas cuantas de ellas los conocían y ejercían.

A principios del siglo xx las mujeres mexicanas demandaron participar en igualdad de circunstancias que los hombres en la construcción del país; exigieron para sí el derecho a la educación, a votar y a tener derecho al divorcio. En ese tiempo, como en el actual, se consideraba a las mujeres en un plano jerárquico social de menor valía que el que ocupan los hombres. En razón de su sexo, a las mujeres se les arrogaba la debilidad física, la inferioridad intelectual y la sensibilidad a las emociones. Se las percibía como personas incapaces de tomar decisiones sobre sí mismas y menos para elegir la educación más apropiada para sus hijos, en tanto los hombres eran considerados como "el sabio que gobernaba el hogar", según lo menciona Arrom (1980: 498).

Aunque un escaso número de mujeres, en especial las que habían recibido educación formal, cuestionaron su subordinación en los hechos y en el derecho, consiguieron significativos avances que beneficiaron al conjunto de las mujeres. Inicialmente las modificaciones a las leyes se vincularon más con el ámbito doméstico, la familia y la maternidad; le siguieron la educación y los derechos laborales, dejando de lado el reconocimiento de ser consideradas sujetas políticas en la esfera pública. En 1916 se organizó el Primer Congreso Feminista, celebrado en Mérida, Yucatán. El voto y reducir a 21 años la mayoría de edad para las mujeres, que en ese entonces era de 30 años, son algunos de los acuerdos a que llegaron las participantes. Una de las oradoras principales fue Hermila Galindo, quien cuestionó los esquemas simbólicos de género, los significados, las representaciones y las normas culturales relativas a ser mujer y a ser hombre, con el consabido rechazo de los diversos sectores de la sociedad, especialmente los de corte conservador. Además de objetar una sola moral para ambos sexos, porque la ciencia había demostrado la existencia del deseo y del placer femenino en un plano igualitario al masculino.



El diario feminista *La Mujer Moderna*, fundado por Hermila Galindo, abordaba el desarrollo de las mujeres afirmando que la igualdad política debía extenderse a la educación, al trabajo y a las relaciones personales. La historia consigna que en los espacios donde ella actuaba promovía la educación laica, la educación sexual y el derecho de las mujeres a ejercer libremente su sexualidad. Para la mayoría de las mujeres de esa época, feministas o no, la sexualidad femenina no era un tema a debatir ni primordial para la agenda feminista, por lo que sus avanzadas declaraciones intimidaron a las feministas contemporáneas cuyas demandas se circunscribían a los derechos familiares, educativos, laborales y ciudadanos. Cabe mencionar que en México se abordó públicamente este tema hasta los años sesenta.

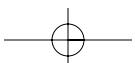
La adición al artículo 115 constitucional³ se publicó en 1947, enunciando los derechos ciudadanos de las mexicanas ceñidos al ámbito municipal, en tanto que la ciudadanía plena se consiguió el 17 de octubre de 1953, al reformarse el artículo 34 constitucional,⁴ el cual se ejerció al año siguiente en elecciones federales ordinarias. Uno de los logros más importantes fue la conquista de la ciudadanía alcanzada a mediados del siglo xx a través de las modificaciones a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, con las que se alcanzó la igualdad jurídica, el derecho a decidir el número de hijos y el espaciamento entre ellos, así como la ciudadanía plena, es decir, votar y ser votadas.⁵

Si bien en México se realizaron diversos congresos cuyo eje temático fueron los derechos de las mujeres, los cambios esenciales se iniciaron en 1975, momento en que se llevó a cabo la Primera Conferencia Internacional de la Mujer, verificada en México, inaugurando con ella las actividades del Año Internacional de la Mujer promovidas por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que había declarado el periodo 1975-1985 como la *Década de la Mujer*. La realización de estos congresos ayudaron a evidenciar la desigualdad y opresión de las mujeres en la sociedad mexicana, a cuestionar el imaginario del *deber ser*, la representación de mujer subordinada o abnegada. Tal situación no era desconocida, pero se entendía social, cultural y antropológicamente como algo "natural" e inherente al género femenino.

³ La reforma del artículo 115 constitucional, textualmente dice: "En las elecciones municipales participarán las mujeres, en igualdad de condición que los varones con el derecho de votar y ser votadas" (*Diario Oficial de la Federación*, 12 de febrero de 1947).

⁴ El 17 de octubre de 1953 se publicó en el *DOF* la reforma al artículo 34 constitucional, que expresa: "son ciudadanos de la República los varones y las mujeres que, teniendo la calidad de mexicanos, reúnan además, los siguientes requisitos: I.- Haber cumplido 18 años, siendo casados, o 21 si no lo son y, II.- Tener un modo honesto de vivir".

⁵ El 18 diciembre 1969, el *DOF* publicó la reforma al artículo 34 constitucional para eliminar "siendo casados, o 21 si no lo son".



La lucha de las mujeres por la liberación sexual

En los años ochenta el activismo feminista se enfocó en la despenalización del aborto, pronunciándose en contra de la violencia hacia las mujeres y pugnando por la educación sexual. Asimismo, se concentró en incorporar al movimiento a las mujeres de las clases populares para que lucharan por sus derechos.⁶ Al respecto, Carlos Monsiváis comentó:

[...] El feminismo es la ruptura respecto al patriarcado; si bien se encarna en unas cuantas, acaba siendo el punto de vista de las mayorías, se desdiga o no, se acepte o no [...] da la sensación de que las libertades de una son también las de las demás. Lo que ahora tienen las mujeres es porque muchas de ellas empezaron a cuestionar el enclaustramiento y opresión a la que eran sometidas por las formas culturales del país.⁷

Mientras, en su análisis sobre cultura femenina Rosario Castellanos (1950: 291) descubre en las mujeres su carencia de ser propio, la ausencia de imágenes positivas de sí mismas, la escasa o nula realización, la doble sujeción de algunas mexicanas (mujeres e indígenas o mestizas) y la doble jornada.

La autora de *Mujer que sabe latín* agrega que "No es equitativo, luego no es legal, que uno sea dueño de su cuerpo y disponga de él libremente, mientras el otro se reserva ese cuerpo no para sus fines, sino para que en él se cumplan procesos ajenos a su voluntad" (Castellanos, 1992: 291). En estos procesos ajenos subyace la construcción cultural de las mujeres de ser *seres-para-otros*. En este caso, para reproducir vida y cuidarla, o ser *seres-sexuales-para-dar placer a otros*, lo que conduce al terrible problema de la trata de personas enfrentado por el movimiento feminista, mediante la oposición a las leyes de mercado, lanzando la campaña "Sin demanda no hay trata", dado que los tratantes se apropian del cuerpo de las mujeres cosificándolas y asignándoles un valor de cambio.

El cuerpo y la sexualidad son los instrumentos genéricos y de opresión de las mujeres, que las mantienen marginadas de sus propias vidas al ser un cuerpo que da vida y alimenta a otros cuerpos. Así, entre más embarazos y más hijos procreen, menos tiempo y menos libertad tendrán para sí mismas, como grupo social y como individuos.⁸

⁶ Mariaurora Mota, líder del Movimiento Lésbico de Derechos Sexuales y Salud Reproductiva, en entrevista realizada por Olga Nelly Estrada en Monterrey, el 25 de mayo de 2009.

⁷ Carlos Monsiváis, mesa redonda sobre movimientos sociales, moderada por Rolando Cordera, en *La transición democrática*, Discutamos México; disponible en <http://www.discutamosmexico.com/?q=2&s=11>.

⁸ "Privado, en el sentido liberal, está asociado a individualidades. Las mujeres son las artífices de ese espacio de intimidad para que otro lo disfrute" (Amorós, 1994: 47-48).



Para Franca Basaglia (1985:35) el cuerpo femenino es la base para definir la condición de la mujer y la apreciación patriarcal dominante que la considera un don natural:

El ser considerada cuerpo-para-otros, para entregarse al hombre o procrear, ha impedido a la mujer ser considerada como sujeto histórico-social, ya que su subjetividad ha sido reducida y aprisionada dentro de una sexualidad esencialmente para otros, con la función específica de la reproducción.

Las mujeres creen tener poder sobre sus cuerpos; sin embargo, están a disposición del dictado patriarcal. Marcela Lagarde (2006:555) lo llama la *propiedad genérica*, concretada en todas las formas de propiedad de los hombres sobre las mujeres.

Logros y avances de la liberación de las mujeres a través del feminismo

Podemos ver cómo a pesar del proceso de laicidad, así como la entrada de ideas racionalistas a principios del siglo xx, el género y la sexualidad de las mujeres tenían normas claras principalmente a partir de preceptos religiosos como castidad, virginidad o matrimonio con fines de procreación, que señalan una relación rígida entre el sexo, construcciones sociales y normas de género y sexualidad.

Con los aportes del feminismo en México podemos anotar a inicios de los años setenta la conquista por el reconocimiento de la sexualidad como un derecho humano, que supone la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos de procrear, así como decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número de hijos y el espaciamiento de los nacimientos, acorde con lo dispuesto por el artículo 4o. constitucional. Hablar de la sexualidad en la sociedad mexicana es todavía un tema poco tratado. Pese a su importancia no se ha estudiado en las universidades del país, a causa de quienes diseñan los currículos escolares y toman las decisiones; piensan que es irrelevante estudiar la sexualidad del ser humano porque el sistema ha hecho esta disociación entre cuerpo y sexo.

En palabras de Foucault (2001: 123), "el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación". Ya que las masculinidades y las feminidades van más allá de los cuerpos y de la preferencia sexual, el poder en sí mismo es una señal de dominio sobre las y los otros. Es necesario conocer y reconocer que la sexualidad se vive de diferentes maneras, que el ser humano es diverso y que la sexualidad es inherente a la vida cotidiana del ser hombre y del ser mujer.

En México se habla poco de este tema, simplemente porque rompería el esquema decretado del deber ser y los estereotipos establecidos, aunque eso es precisamente lo que se necesita: hablar de las feminidades y masculinidades. La sociedad se ha acostumbrado a ver desde una sola perspectiva y a distinguir sólo dos sexos: hombre o mujer. Por consiguiente, pensar de forma unilateral origina la misoginia, la misandria, la homofobia, la lesbofobia y demás discriminaciones, en menoscabo de quienes se atreven a pensar, a sentir y a vivir de manera diferente. De acuerdo con Edith Yesenia Peña (2003: 25), se necesita romper con el esquema de que la sexualidad es única e igual para todas y todos; es decir, existe un amplio espectro de posibilidades y expresiones, que las y los individuos construyen su propia forma de sentir y transmitir sus afectos y experiencias eróticas y corpóreas. Peña agrega que "las culturas dan forma y contenido a las conductas, a las experiencias y a los actos sexuales en sociedad". Al hablar de la diversidad no se refiere a un grupo específico, pues en la diversidad estamos todas y todos; diversidad es la sociedad entera.

En la división social del trabajo, quienes pertenecen al género masculino juegan el papel de proveedores y jefes de familia; la sociedad les otorga autoridad desde su nacimiento; les da valor; les confiere una imagen fuerte y tienen el permiso generalizado de estar en lo público, mientras que a las mujeres, por su sexo, les "tocan" los quehaceres domésticos, batallan más para reconocerse,⁹ para valorarse, para empoderarse y para dejar de pensar que están destinadas a servir a las y los otros, no ser para sí mismas. En la cultura androcéntrica-patriarcal cuando una mujer rompe el esquema de ser para los otros y realiza actividades diferentes a las asignadas, como estudiar, salir de casa, trabajar, viajar o amar, se le reprueba y descalifica en mayor medida si es madre. Sus transgresiones son castigadas; a veces severamente.

Las mujeres, atrapadas en el diario vivir para los otros, al no haberse realizado en otras esferas de la vida tienen un vacío existencial, un sinsentido, porque no se reconocen como las personas que son, con sus propios deseos, anhelos, propósitos, éxitos y fracasos. El tiempo y las costumbres androcéntricas impiden a las mujeres conocer sus propios cuerpos y reconocerse entre sí.

Es de vital importancia manifestar que el sentido de nuestro comentario es la expropiación del tiempo de las mujeres, porque no dedican un minuto para sí mismas, en tanto consagran su tiempo y energía para las y los otros.

⁹ Según Cèlia Amorós (1994: 29), el espacio de lo privado es el espacio de lo no valorado, del no reconocimiento, de lo no discernible, de las idénticas. Es el espacio asignado a las mujeres.

El Talmud pregunta, ¿cómo podrías dar lo que no tienes?, ¿si no eres tú, quién?, y ¿si no es ahora, cuándo? Por eso ponderamos el *Carpe Diem*,¹⁰ vivir como lo sientas, lo pienses, lo decidas, y no como lo dictan las costumbres de determinada sociedad.

En este artículo buscamos responder la pregunta "¿cómo viven las mujeres la sexualidad?", y si la revolución sexual es una realidad para las mujeres. Al decir revolución sexual nos referimos a los cambios culturales que el feminismo ha logrado hasta estos días, impugnando las arcaicas normas que regulan las jerárquicas relaciones afectivo-sexuales, planteando la reivindicación del cuerpo humano y cuestionando el papel asignado tradicionalmente a las mujeres. La subversión a las normas instituidas desde tiempos remotos coincide con la demanda por la igualdad de derechos, el feminismo, el desarrollo de los métodos de planificación familiar y, en especial, el descubrimiento de los anticonceptivos químicos.

La igualdad jurídica que persiguieron las activistas de principios del siglo xx no les bastó a las mujeres que se integraron al movimiento feminista de los años ochenta. A través de protestas y demandas buscaron erradicar la opresión de las mujeres, presente en todos los órdenes de la vida: en la esfera pública y en la privada. El epicentro de esta lucha fue decidir sobre el propio cuerpo, la maternidad voluntaria y los derechos reproductivos y sexuales, entre otros.

En los albores del siglo xxi se puede constatar que las mujeres han cuestionado la subordinación en que se encontraban; que han salido de los cánones patriarcales; que se educaron y pensaron diferente; que no creyeron los mandatos culturales patriarcales que sostienen que el poder masculino está sobre el femenino; que cuestionaron los dogmas religiosos y pensaron que era injusta la supuesta inferioridad; que no se han dejado influir por los medios masivos de comunicación y no permiten que su cuerpo sea mercantilizado, humillado o avasallado a través de comerciales sexistas o chistes misóginos. Las mujeres que tienen el deseo de libertad y emancipación sexual, de ser y de expresarse por sí mismas. Aún así, consideramos que la libertad no se ha alcanzado aún en forma plena, porque el sistema hegemónico del Estado está demasiado arraigado en la vida de todas las mujeres y de los hombres.

Muchas de las mujeres nacidas en generaciones anteriores dependen, en términos económicos, del marido, del padre, del hijo o del hermano. No han podido romper las cadenas que las mantienen atadas, pues lo pecuniario es una sutil manera de perpetuar la subordinación. Aunque su pensamiento sea

¹⁰ Homero, en *Odas*.

emancipador, lo monetario las ancla. Para liberarse de los esquemas del sistema patriarcal, las mujeres necesitan educarse para ganar sus recursos propios, los cuales cubrirán sus necesidades. Pero no sólo eso; una mujer educada puede expresar libremente sus opiniones, como escribió Virginia Woolf (1983: 26-27).¹¹ A la vez, logran tener el control del propio cuerpo y decidir qué es lo que desea para sí misma, tener un trabajo que la sostenga económicamente, una casa donde vivir y poder estar a solas con ella misma. En síntesis, ver el cielo despejado y sentir el sol, tener el derecho al autosustento en todos los sentidos conforme lo afirmaba Ayn Rand en los años cincuenta (1960:129).

Las mujeres comprometidas con sus derechos gestaron revoluciones intelectuales, queriéndose emancipar como sujetos sociales, políticos y sexuales. En consecuencia, estos cambios trajeron el amor libre, una acentuada violación al cuerpo de las mujeres, hijos de padres ausentes, abortos clandestinos, enfermedades de transmisión sexual, explotación sexual de mujeres y niñas, y la trata de personas. Con la introducción de la píldora anticonceptiva se pretendió que las mujeres planificaran el número de hijos. No obstante, la emancipación y liberación sexual siguió siendo una utopía, pues la libertad de las mujeres sigue restringida. No es plena, pues su cuerpo y su sexualidad siguen sin pertenecerles. Por un lado, la violencia hacia las mujeres es una constante, al grado de haberse acuñado en fecha reciente el término "feminicidio"; además, algunas mujeres y niñas viven la crueldad de la explotación sexual o laboral, captadas por criminales que las someten a condiciones de esclavitud.

En los medios se transmite una sexualidad donde las mujeres responden a patrones no establecidos por ellas, y si estos modelos se hacen desde la infancia, es mucho más fácil tener después una generación de mujeres pasivas que viven para satisfacer las expectativas de un mundo dominado por hombres.

Por otro lado, en el esquema de ser para otros, la influencia del estereotipo (delgada, joven, rubia) creado por los guías de la moda atrae a las mujeres, quienes a riesgo de su salud o su vida se someten a agresivas cirugías faciales o corporales, haciendo eco a los dictados de la moda impuesta desde el sistema sexo-género. Invariablemente se respetan las decisiones, ya sea que la cirugía sea correctiva, para agradar a otros o para satisfacer un anhelo hedonista.

Consideramos que con la revolución sexual las mujeres aspiran a ser auténticas, ser para sí mismas, dejar de ser consideradas objeto sexual, y

¹¹ En 1919 Inglaterra abrió a las mujeres el acceso a las profesiones (Woolf, 1983: 27).

sobre todo, alcanzar el rango de sujetas del pacto social. Ello como base para alcanzar la igualdad, la autonomía y la emancipación en todos los sentidos.

La subordinación, la discriminación y la injusticia social continúan. No obstante, las mujeres buscan para sí mismas la igualdad jurídica, un mejor trato y mayores oportunidades en todos los ámbitos de la vida. De manera consciente y voluntaria siguen luchando por la apropiación y el control político de su cuerpo, que hasta hoy ha estado sometido a lo prescrito por las instituciones más características del patriarcado: la familia, la Iglesia¹² y el Estado.

De acuerdo con Marcela Lagarde (2006), la sexualidad en nuestra cultura mexicana está construida por la ley del padre,¹³ por los privilegios patriarcales masculinos y la opresión de las mujeres y de las minorías homoeróticas que traicionaron el orden natural y divino. De acuerdo con Denis Altman (2006), la revolución sexual fue cooptada por el sistema y la globalización; consecuentemente se lograron los derechos humanos y políticas universales que siguen beneficiando a grupos minoritarios y vulnerables como las mujeres y el colectivo LGTBTTI. Por otro lado, conforme lo expresado por Edith Yesenia Peña (2012), se ha permitido la industrialización y comercialización de la sexualidad y generado nuevos mercados, como la trata de personas, la explotación sexual comercial, la prostitución forzada y la esclavitud sexual.

Ficciones o realidades de la liberación de las mujeres en el siglo XXI

“La soledad que subyace a las decisiones —que es la de la independencia— suele asustar a algunas mujeres, porque confunden soledad con desamparo.”

CLARA CORIA (2005: 72)

El feminismo en las décadas de los años setenta y ochenta, junto con otras teorías sociales, empiezan a introducirse originales conceptos y cambios

¹² El cristianismo, dice Amorós (1994:36), se ha configurado en la confluencia de dos potentes misoginias: la griega y la judía. En la griega las mujeres aparecen como las excluidas del *logos*, y en la judía las mujeres están marginadas del pacto genealógico. La alianza se hizo entre Yahvé y Abraham, legitimando el poder fálico del patriarca. En el pueblo elegido las mujeres son las pactadas.

¹³ El varón legitima la genealogía según el *logos*, según la palabra, según la Ley (Amorós, 1994: 36).

en el panorama de la condición de las mujeres y se deslegitima la concepción esencialista de la naturaleza femenina. En esta fase de la supuesta revolución sexual, se buscó "normalizar" una vida sexual plena, desligada de compromisos atávicos y de la familia tradicional; se detonó el movimiento de mujeres que impugnó una realidad dada (Gargallo, 2004: 93), desafiando al patriarcado al defender el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo. Fue una época de lucha, sin eco en la sociedad mexicana. Al parecer las mujeres todavía no se han liberado de la visión castrante que las identificaba con el "eterno natural". En el entendido que naturaleza se usa, de acuerdo con Amorós (1994: 43), para conceptualizar aquello que dentro de la cultura se quiere oprimir, controlar o demeritar.

De acuerdo con Edith Yesenia Peña (2003: 20) los criterios y enfoques en torno a la sexualidad se han transformado y modificado históricamente, aunado a los juegos político-económicos, discursos sexualizantes, ideologías dominantes y al conocimiento científico. En años recientes la crisis del contrato social en el sistema sexo-género, del que fuimos excluidas en sus orígenes, se está renegociando, porque poco a poco las mujeres se han ido apropiando de los espacios públicos, políticos, de la toma de decisiones. Un número importante de mujeres se han empoderado y sacudido a la estructura del sistema estatal de la sociedad. No obstante, la emancipación sexual y económica que han alcanzado algunas mujeres en los últimos tiempos, transgrede las reglas del sistema. Para los hombres, las mujeres empoderadas representan un peligro de perder los privilegios autoconferidos desde tiempo inmemorial. Representa un riesgo que las mujeres pongan freno al control ejercido por los hombres, logrado con violencia, violaciones sexuales, exclusión, sometimiento y chantaje emocional, entre otras estrategias del sistema dominante para controlar a las sujetas de su opresión.

Otra conquista de las mujeres es la independencia económica, la que les permite fortalecerse para adoptar una vida libre y autónoma: pueden elegir la soltería, acordar su situación de pareja en el noviazgo, convenir los términos de la unión libre o concertar los del contrato matrimonial. Cuando una mujer es económicamente activa puede tomar las riendas de su existencia más fácilmente y tiene más posibilidades de desarrollo personal, de decidir por sí misma, de frenar los episodios de violencia en su contra, de optar por salirse de una relación dañina y de sostener relaciones en términos de igualdad y de corresponsabilidad en el hogar. En el pasado también existieron múltiples manifestaciones de violencia en contra de las mujeres, como agresión física, emocional, verbal, psicológica, patrimonial y sexual que se vieron como normalizadas en la sociedad me-

xicana. Para el feminismo que resurge en los años setenta, la violencia contra las mujeres por ser mujeres era un hecho irrefutable, evidente. Ahí estaban y están, a la vista de todos, las esposas golpeadas, las mujeres violadas de cualquier edad, las trabajadoras y estudiantes acosadas, las mujeres usadas como mercancía en el comercio sexual, las mujeres asesinadas (Riquer y Castro, 2008).

Actualmente los episodios de violencia contra las mujeres han aumentado; las estadísticas apuntan a que los feminicidios se cometen cada vez con más saña. Una tesis apunta a que es escarmiento para quienes han transgredido o tratan de desafiar las reglas dictadas por el sistema estatal, presionándolas para que regresen a sus asignaturas culturales y eviten cuestionar la supremacía masculina.

Sergio González (2002: 65) explica que antes Ciudad Juárez era una ciudad donde se transitaba libremente y donde a medianoche se iba a los antros y se caminaba en el centro. También en Monterrey todo cambió para ellas por los feminicidios que han ocurrido y han encontrado sus cuerpos en las calles, fábricas, comercios o brechas. Cada una de estas víctimas nos habla de diferentes mensajes: para las de la maquila que no protesten, para el ama de casa que no salga de su encierro, que no trabaje, y que no sea autónoma económicamente.

La violencia se ha acentuado por las atroces políticas neoliberales, la crisis del Estado-nación acrecienta la violencia por todo el territorio mexicano y priva a la vez al Estado de hacer nuevas políticas públicas en beneficio de la ciudadanía. Como señala González (*idem*), "El Estado de Derecho en México es una ficción". La crisis económica neoliberal se ensancha y quiebra las reglas, y entra la economía criminal y se desarrollan nuevas formas de violencia contra las mujeres. La maquila y el narcotráfico han impuesto un orden social y siembran la guerra del terror (Cobo, 2012). La feminista Celia Amorós dice que este tipo de violencia está relacionado con el imaginario libertino del Marqués de Sade, que piensa que las mujeres deben ser meramente usufructo de los hombres e inmediatamente sacrificadas a un padre despótico, porque en un Estado fallido, en cierto modo, no hay contrato social y por tanto no hay contrato sexual; entonces las mujeres son pacto y usufructo de todos. Por otro lado, los estereotipos sexistas están siendo reforzados por el sistema estatal para beneficio de los varones y en detrimento de las mujeres. El imaginario patriarcal lleva a las mujeres a que sigan el patrón de libertad sexual. Sin embargo, revolución sexual significa libertad consciente, voluntaria y responsable, y como dice Sheila Jeffreys (1996), no puede haber liberación sexual alguna para las mujeres mientras haya un mundo de

inequidad sexual. Si bien es cierto que para el feminismo una de sus metas fue la liberación sexual femenina, esta vertiente es una utopía en la actualidad.

Consideraciones finales

Pese a las desigualdades entre los géneros, el movimiento feminista persiguió la transformación económica, política, social, ideológica y sexual de las mujeres. A través del tiempo ha contribuido a cambiar hábitos, costumbres, prácticas, valores y leyes avaladas por el poder patriarcal, tensionando, resistiendo y confrontando al sistema dominante. Pero aun con leyes formuladas no se ha logrado la emancipación de las mujeres, sino que se ha agudizado la criminalidad contra ellas. Las feministas como Sheila Jeffreys afirman que la supuesta revolución sexual que trajo el feminismo no constituye una real ganancia para las mujeres; sin embargo, continúan su opresión de manera enmascarada, porque los hombres no han participado junto a las mujeres en la transformación de la igualdad social.

Es urgente erradicar los paradigmas binarios del sexo-género, pues son potentes estructuras de control y normalización de los estereotipos sexistas. Por otra parte, a las mujeres se les sigue viendo como objetos de sometimiento como lo describió Simone de Beauvoir (1989). De acuerdo con las feministas, la nueva mujer del siglo XXI tiene que apropiarse de su cuerpo, dejar de ser propiedad de los otros. Falta camino para que las mujeres tengan el poder de disfrutar su sexualidad voluntariamente y sin culpa. Se necesita una semiología política multifacética para pensar que otro mundo es posible. Nosotras, junto a los hombres conscientes, responsables y comprometidos, hemos de salir a la calle a demandar nuestros derechos y exigir al Estado que cumpla con su obligación de garantizar la seguridad, la libertad y la real ciudadanía para todas.

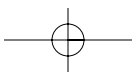
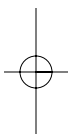
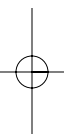
Bibliografía

- Aguado, Ana (2005), "Ciudadanía, mujeres y democracia", en *Revista Electrónica de Historia Constitucional*, núm. 6, septiembre; disponible en <http://www.historiaconstitucional.com>.
- Altman, D. (2006), *Sexo global*, México, Océano.
- Arrom, Silvia (1980), *La mujer mexicana ante el divorcio eclesíástico (1800-1857)*, México, SEP.
- Amorós, Cèlia (1992), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela.
- (1994), *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, UNAM.

- Bartra, Ely, Anna Fernández y Anna Lau (1998), *Feminismo en México, ayer y hoy*, México, Molinos del Viento.
- Basaglia, Franca (1985), *Una voz. Reflexiones sobre la mujer*, Puebla, México, UAP.
- Beauvoir, Simone de (1989), *El segundo sexo*, México, Alianza Editorial Siglo Veinte.
- Blanco, Carmen (1997), *El contradiscurso de las mujeres. Historia del feminismo*, Santiago de Compostela, Nigra.
- Castellanos, Rosario (1975), *Poesía no eres tú*, México, FCE.
- (1992), "Sobre cultura femenina", en *Debate Feminista*, año 3, vol. 6, septiembre.
- (2004), *El eterno femenino*, México, FCE.
- Coria, Clara (2005), *Las negociaciones nuestras de cada día*, Buenos Aires, Paidós.
- Cobo, Rosa (2012), "Política sexual y la violencia extrema contra las mujeres", en *Feminicidio y conflictos armados: verdad, justicia y reparación contra la impunidad* (curso), Madrid, La Casa Encendida (Centro Social y Cultural de Obra Social Caja Madrid).
- Cucchiari, Salvatore (1996), "La revolución de género y la transición", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Foucault, Michel (2001), *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, 12a. ed., México, Siglo XXI.
- Gargallo, Francesca (2004), *Las ideas feministas latinoamericanas*, 1a. ed., México, Universidad de la Ciudad de México.
- González, Nazario (2002), *Los derechos humanos en la historia*, Barcelona, Anagrama.
- González, Sergio (2002), *Huesos en el desierto*, Barcelona, Anagrama.
- Jeffreys, Sheila (1996), *La herejía lesbiana. Perspectiva feminista de la revolución sexual*, Madrid, Cátedra.
- Lagarde, Marcela (1997), *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Madrid, Cuadernos Inacabados.
- (2006), *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.
- Ortiz, Teresa (2010), "El espíritu femenino y la libertad sexual en la obra de Margaret Sanger", en P. Díaz Sánchez, G. Franco y M. J. Fuente (eds.), *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres: la estela de Cristina Segura*, Huelva, Universidad de Huelva.
- Peña, Edith Yesenia (2003), *Los entornos y las sexualidades de las personas con discapacidad*, México, INAH/Conaculta.

- (2012), "La pornografía y la globalización del sexo", en *El Cotidiano*, núm. 174, julio-agosto, México, UAM, pp. 47-57; disponible en <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPd>.
- Rand, Ayn (1960), *La rebelión de Atlas*, Barcelona, Luis de Caralt.
- Ricciardi, Ramón y Bernardo Huarault (1982), *La Biblia*, texto íntegro traducido del hebreo y del griego, Ediciones Paulinas.
- Riquer, Florinda y Roberto Castro (2008), "Una reflexión teórico-metodológica para el análisis de la ENDIREH 2006", en Roberto Castro e Irene Cacique, *Violencia de género en las parejas mexicanas. Análisis de resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares, 2006*, México, Instituto Nacional de las Mujeres, CRIM/UNAM.
- Stuart Mill, John (2008), *La esclavitud femenina*, Madrid, Artemisa.
- Taylor, H. (2000), *Ensayos sobre la igualdad de los sexos*, pról. de Victoria Camps, apéndice de Emilia Pardo Bazán, Madrid, s.e.
- Woolf, Virginia (1983), *Tres guineas*, Barcelona, Lumen.
- (1991), *Un cuarto propio*, trad. de Jorge Luis Borges, Madrid, Jucar.

Reseñas



Adolescencias escindidas. Sexualidad y reproducción adolescente en contextos urbano-marginales de Nuevo León*

David de Jesús-Reyes

Lídice Ramos Ruiz
Centro Universitario de Estudios de Género, UANL

La sexualidad y reproducción en adolescentes, un territorio de sordos

Con la cortesía que caracteriza al doctor David, ustedes pueden disfrutar de un trabajo de investigación riguroso realizado con pasión e interés, mas con las seriedades que solicita un trabajo de tesis doctoral, para dar voz a un grupo de jóvenes "regios", mujeres y hombres cuyas edades están entre los 14 y 19 años y han vivido la experiencia de ser madres y padres en un ambiente social urbano marginal de la área metropolitana de Monterrey.

El objetivo general está centrado en conocer las vivencias y los significados que tienen de la sexualidad y la reproducción un grupo de padres y madres adolescentes. Pretende lograrlo a través de darles voz, dirigiendo las observaciones en varias direcciones: se pregunta hasta dónde son capaces estas personas de demandar sus derechos sexuales y reproductivos en un mundo ciudadano. Hasta dónde saben de las obligaciones del Estado para con ellas y ellos, o si el límite de sus prácticas reproductivas se enmarca en jerarquías tradicionales y donde las políticas públicas de apoyo demográfico son sólo discursos que no les significan a ellos y ellas.

Cuestiona también, ¿por qué dichas personas dicen conocer algún anticonceptivo, cuando en realidad no lo usan durante sus prácticas sexuales? ¿hasta dónde la influencia del contexto en que viven les marca un horizonte para la toma de decisiones? Pretende visibilizar la actividad sexual y reproductiva de este grupo etario antes y después de embarazo, y establece su compromiso ético como académico y padre. Verdad sea dicha, sus expectativas son

* David de Jesús-Reyes (2011), *Adolescencias escindidas. Sexualidad y reproducción adolescente en contextos urbano-marginales de Nuevo León*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.

muy variadas y amplias para dar cuenta de las vivencias y significados, con la complejidad que ello conlleva.

Su comunicación encierra un estudio exploratorio cualitativo, y mediante ocho capítulos distribuye sus argumentaciones teóricas, metodológicas y resultados de la aplicación de las técnicas de grupo focal y de entrevistas para dar cuenta de sus hallazgos, conclusiones y recomendaciones.

Varias cosas resultan atrayentes de este material; entre ellas, el título, que sea en la zona metropolitana de Monterrey, desde la Universidad Autónoma de Nuevo León y de un joven compañero varón que se atreve a tocar un tema poco dialogado en la academia universitaria de esta región de México. El título de adolescencias escindidas es interesante; sin embargo, precisa una explicación de sentido. ¿Por qué adolescentes estos jóvenes madres y padres? ¿Por qué adolescencias escindidas?

Adolescentes, dice el autor (pp. 67-69) es un concepto cuyo contenido varía a partir de la disciplina y el marco de análisis que lo estudia. Para el ángulo teórico de la economía política, la formación eco-social-cultural de las sociedades marca las etapas de la vida de un ser humano. Mas para la psicología evolutiva "adolescere", del verbo adolecer, habla de un sujeto en constante crisis emocional por los cortes que supone de la infancia y la necesidad de llegar a ser una persona adulta. La visión biomédica le describe como etapa de crecimiento-desarrollo de funciones fisiológicas. La pedagogía, como la fase de desarrollo cognitivo e intelectual donde aparecen cambios fuertes en la estructura del pensamiento. Para fines de políticas públicas, la Organización Mundial de la Salud caracteriza a los adolescentes en el criterio de edad cronológica de 10 a 21 años, quedando dentro del periodo de la juventud que se marca desde los 10 hasta los 24 años; el autor se agrega a esta postura para delinear su grupo de estudio.

¿Por qué escindidas? En un inicio pensamos que hace una analogía de la visión física que pretende romper en núcleo atómico. Entendemos que para motivos de análisis y buscando profundidad en las experiencias de los chicos y las chicas ensaya un ejercicio crítico que dé cuenta de la subjetividad y de la actividad cognitiva de los sujetos actuantes. Aunque no lo apunta, su análisis lleva implícito el esquema de pareja hombre-mujer como dos porciones aproximadamente iguales en derechos, como un núcleo atómico, mas dada su función reproductora y su género, tiene que separar, dividir y desagregar, ya que analizar la pareja unida le resultó difícil. Lo íntimo es sin duda un asunto complicado. Dividir para lograr información fue un recurso de su investigación.

Aunque el trabajo es con actores sociales, las aproximaciones desde la perspectiva de género a la temática de la sexualidad no están utilizadas en

la amplitud que el tema reclama. En su metodología adopta una visión de género, restringida a los factores sociodemográficos dominantes. En varias ocasiones refiere la persistencia de identidades genéricas tradicionales, de roles de género prácticamente inamovibles y de discursos genéricos clásicos. Al leerle encontramos una suerte de inmovilismo entre los jóvenes hacia los temas de sexualidad y reproducción, como si las épocas sociohistóricas y los patrones culturales, no cambiaran en este aspecto. ¿Serán los silencios que privan en la zona metropolitana de Monterrey sobre estos temas, la marginación social, o el desaliento juvenil que trae aparejado la "modernidad líquida" descrita por Zygmunt Bauman?

Sus preguntas y tesis se apoyan en la teoría del constructivismo social, misma que sostiene que el aprendizaje es esencialmente activo. Entonces, ¿qué es lo que estos chicos aprenden en estos temas de la sexualidad y la reproducción?, ¿de quién lo aprenden?, ¿en dónde lo aprenden?, ¿cómo incorporan a sus experiencias previas y a sus propias estructuras mentales el aprendizaje sobre estos temas?

Peter Berger y Thomas Luckmann¹ sostienen que todo el conocimiento, incluyendo el conocimiento más básico, se deriva y es mantenido por las interacciones sociales. Cuando la gente interactúa, comprendiendo que sus opiniones de la realidad están relacionadas, y cómo ella actúa sobre esta comprensión de su sentido común, la percepción de realidad se refuerza. Puesto que este conocimiento del sentido común es negociado por las personas, el significado y las instituciones sociales se presentan como parte de esa realidad objetiva y construida. En el caso de las y los chicos que participan en el estudio, sus respuestas apuntan a un diálogo de sordos. Las acciones de las instituciones gubernamentales no les significan, sus vivencias y prácticas refuncionalizan el machismo, resignifican la gestión de sus cuerpos: "la vida es corta y además no importa", es una frase que se repite en algunos jóvenes. ¿Entonces?

Culturalmente, en la realidad social de los adolescentes entrevistados no existe una versión negativa del embarazo temprano; las chicas lo ven como una salida a tener algo propio; creen conseguir un respeto social por el hecho de ser madres, y con ello piensan que no van a ser ya manipuladas. Se enganchan con la idea de que "yo te amo" y quiero lo mejor para ti; aceptan que su insatisfacción personal y su idea de libertad sin reglas familiares les tiene en confusiones ante las exigencias de ser parejas y mamás. Pronto se dan cuenta de que la conformación de un núcleo familiar propio con independencia espacial, económica y social es una quimera debido a la precarización del empleo de sus parejas.

¹ *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

Ellas han abandonado la escuela, desde antes del embarazo, por cargas familiares, por falta de cumplimiento con las exigencias de la escuela. Quieren experimentar las relaciones sexuales con la misma libertad que los varones y la "moralina" de la virginidad ya no les causa problema.

En ellos sí opera la moral patriarcal tratándose de las prácticas sexuales de ellas; más tratándose de sus propias prácticas; no desean usar el condón, argumentando comentarios de los amigos sobre el placer restringido que dicen les causa. La escuela no les gusta; ya están fuera de ella cuando se hacen novios de la pareja. En algunos casos la paternidad les modifica su estilo de vida porque ahora el trabajo será una rutina a buscar para cumplir el rol de proveedor, y a cambio ellos dicen se benefician al no estar solos.

El estudio en este grupo revela, sin proponérselo, que las tendencias que han marcado las representaciones de lo juvenil y adolescente desde la visión de los adultos tienen que ser revisadas. Las tesis de que la adolescencia es una fase de transición del mundo infantil al adulto y que no merece inversión significativa, sino sólo contención mientras llega la sensatez de la edad adulta, son obsoletas. De igual manera la tendencia a pensar que es una etapa que no aporta social o culturalmente recursos, y que sólo demanda y gasta. O bien se les ha visto como menores, no sólo en la capacidad de asumir responsabilidades sino en su capacidad de entender, actuar o ejercer derechos ciudadanos; generalmente se les trata como un grupo homogéneo a la hora de definir necesidades y objetivos de una intervención de políticas públicas. Lo que el estudio muestra es una ruptura brusca en el proceso de emancipación de estas y estos jóvenes que llegan al manejo de la sexualidad y la reproducción humana con enormes lagunas acerca de derechos y responsabilidades. Con familias que apoyan y rescatan, pero que también dominan y controlan; que influyen en las decisiones de estos jóvenes y que en variadas ocasiones determinan y dan cuenta de violencia intrafamiliar.

Al intentar conocer las vivencias y significados que tienen estos adolescentes madres y padres, se evidencia que no tienen una educación sexual científica; los mitos y lo esencialista prevalece en sus respuestas. Los modelos de "ama de casa" frente al de "asistir a la escuela" es, a las chicas, lo único conocido. El miedo a ser considerada "mujer de la calle" prevalece. Para los varones, la perspectiva de "proveedor con derechos" es la dominante, y del noviazgo como el principal medio para acceder a las primeras experiencias sexuales. Una vez en pareja, él determina cuándo y cómo tener las relaciones sexuales, aun cuando ellas no tengan ganas de hacerlo. El "ser hombre de verdad" está ligado a la autosuficiencia, agresividad, competencia, capacidad de trabajar fuera de casa, poca emotividad y total capacidad para decidir.

La muestra analizada de las y los jóvenes plantea una leve apropiación del cuerpo, ya que al menos estos adolescentes expresan que hacen lo que creen

más conveniente para tener relaciones sexuales. Pero, ¿por qué no usan anti-conceptivos desde la primera relación? Argumentan espontaneidad, presión y no planeación, nunca ignorancia o falta de información al respecto, sino lo conveniente.

¿Hasta donde la influencia del contexto en que viven les marca un horizonte para la toma de decisiones? El autor recurre a la teoría de Jeffrey Weeks² sobre la articulación de la subjetividad y la sexualidad y da cuenta del orden estructural, con el orden individual (subjetivo), para encontrar que el primero (llamado objetivo en este trabajo) presenta situaciones plagadas de conflicto y tensión que poco favorecen la interacción informada de las personas mayores con las más jóvenes. Estos últimos se forman en los estereotipos dominantes, sin socialización secundaria de la educación formal, llenos de representaciones mediáticas que reproducen en el orden social de género, cuyo lenguaje sexuado expresa lo "políticamente correcto" y lo conveniente como modelo a seguir. En definitiva, son educados por las imágenes de los medios electrónicos, por el déficit de responsabilidad de los adultos, por la falta de políticas sociales que consideren su opinión, por su emotividad y su ignorancia.

Dar cuenta de las vivencias y significados sobre sexualidad y reproducción con la complejidad que ello conlleva no es fácil, ya que el fenómeno nos invita a un estudio interdisciplinario, con varias interpretaciones y compromisos metodológicos. El que asume el autor es uno de tantos, y discurre (p. 375) que las adolescencias son escindidas como tal, ante la incapacidad del Estado por ofrecer otras alternativas más allá del ser padres o madres a esta población.

En el territorio de sordos, consideramos en estricta lógica que no contamos en México con definiciones en torno al asunto juvenil. El famoso bono demográfico que se plantea desde Conapo para los nacidos entre 1980 y 1995, no ha sido una ventana de oportunidades. Las y los jóvenes padres de este estudio se perfilan sin superar la barrera de la secundaria, están soportando un empleo inestable, sin seguridad social, sin la posibilidad de contar con una vivienda diferente a la de sus padres. Existen pocas opciones sobre las cuales actuar y tomar decisiones: empleo, familia, política y escuela que otrora servían para encauzar o dar significado a muchas inquietudes juveniles, ya han dejado de ser referencia para los más jóvenes de estos momentos.

Ante la desconfianza y el miedo al futuro, muchos jóvenes son empujados a un pragmatismo visto como cinismo por algunas personas; o bien, otra forma de sobrevivencia es tomar actitudes conservadoras y resistir cambios ante el peligro de perder lo poco que comprenden de su entorno. La frustración, aislamiento y sentimiento de abandono van de la mano de la intolerancia y el

² *Making Sexual History*, 2000.

distanciamiento. ¿Con quién ser solidario? Con la pareja, con las y los hijos, ¿con ellos bajo un sentido de propiedad o de solidaridad?

Para los estudios de género, la política cultural que engloba a la educativa formal e informal necesita crear imágenes que alienten mejores relaciones entre mujeres y hombres. Ya no es suficiente que las mujeres jóvenes de todo el mundo que han crecido con las ventajas conseguidas por las feministas de la "segunda ola", tengan más conciencia de sus derechos y de la igualdad de género, aunque en el caso de estudio sólo sea igualdad de uso del sexo. Se precisa que los varones jóvenes, que están continuamente a la defensiva y en guardia para probar su identidad masculina dominante, ya no recurran a la tradicionalmente sensación masculina de superioridad. Se pretende una reorganización de las relaciones de género donde se dialogue y debata informaciones culturales sobre la sexualidad y la reproducción, aunque como dice el estudioso Jeffery Weeks,³ "Mientras más expertos creemos que somos para hablar de sexualidad, más dificultades parecemos enfrentar al tratar de entenderla [...]. Lo erótico sigue despertando agudas ansiedades morales y confusión. Esto no se debe a que el sexo sea 'malo' sino al hecho de que es un crisol de sentimientos poderosos".

³ *Sexualidades*, México, Paidós/PUEG, 1998.

El deseo del cuerpo. Mujeres y hombres en la Lima contemporánea*

Liuba Kogan

Bethsabé Huamán Andía
Instituto Runa de Lima, Perú

El presente libro describe las actitudes sociales de hombres y mujeres frente a sus propios cuerpos, en un panorama en el que las rígidas normas de comportamiento han perdido vigencia y hay nuevas posibilidades de vivir y construir la identidad.

Después de una exhaustiva investigación bibliográfica, la autora identificó la ausencia de estudios que tuvieran como objeto los cuerpos sanos y heterosexuales, pues al parecer son los cuerpos anómalos, por llamarlos de algún modo, los que han sido materia de interrogantes teóricas. Es por ello que *El deseo del cuerpo* se plantea desde una perspectiva que no se ancla en el paradigma de la abyección o la disrupción. Se apuesta por el estudio de la relación del sujeto con su cuerpo a partir del lenguaje. Atiende a su vez a la hipótesis de que la relación del sujeto con su cuerpo en la era de las comunicaciones puede haber variado debido a la saturación de representaciones acerca del cuerpo que pueblan la cultura popular urbana. Se adopta el concepto de cuerpo vivido, entendido como el cuerpo humano en tanto se le asigna sentido a partir de la experiencia intersubjetiva en espacios físicos concretos.

En su introducción, Kogan hace dos confesiones. La primera, que este estudio surge de un anarquismo epistemológico tomado de los trabajos de Paul Fereyabend, para quien una investigación limitada a un método no permite libertad al investigador, por lo que plantea que se debe echar mano, de un modo creativo, de todos los instrumentos teóricos que sirvan para el análisis. La segunda, que el interés en el cuerpo le viene de una experiencia personal, de un entorno cambiante en el que la relación entre cuerpo e identidad fue esquiva, por la experiencia migratoria de su familia, cuyos cuatro abuelos pro-

* Liuba Kogan (2011), *El deseo del cuerpo. Mujeres y hombres en la Lima contemporánea*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

vienen de países que ya no se encuentran más en el mapa. Con la pérdida de los espacios geográficos se perdieron también lugares, personas, recuerdos, obligándola a construir corporeidad e identidad en un medio extraño.

El libro está dividido en tres partes. En la primera hace una revisión teórica que vincula cuerpo e identidad, presentando cómo las ciencias sociales han conceptualizado al cuerpo. La segunda parte es un estudio en torno al cuerpo en Perú; aunque algunos estudios insinúan su importancia para comprender las relaciones de género, el cuerpo no ha sido un tema de estudio privilegiado en el país; destaca cierto grupo de estudios sobre juventud en los que se aprecia el cuerpo como un objeto de culto, como centro de la experiencia cotidiana y de la construcción de la identidad del yo; asimismo los estudios sobre masculinidades en los que una de las conclusiones más resaltantes es la vigencia de conceptos como fuerza y autonomía para la construcción de la masculinidad, aun cuando ya no es un elemento medular para el desempeño laboral de los varones. La tercera parte muestra los resultados de la investigación empírica realizada por Kogan; en ella se vierten las conclusiones y testimonios de las entrevistas que el estudio emplea para construir relatos de vida que hablen del cuerpo a partir de una coyuntura vital.

Los entrevistados se encuentran en un rango que va de 20 a 70 años. Hay en la misma proporción entrevistados de todas las generaciones, procedentes de diferentes clases sociales, que dan un total de 36 entrevistas. Identificar el papel que los cuerpos juegan en los cambios en sus vidas fue difícil para todos los entrevistados en todas las edades. Aunque pasado el primer momento ya se pudo abordar el tema lográndose interesantes confesiones al respecto. Ello deja claro que la experiencia del propio cuerpo no se piensa o no se reconoce, o se hace escasamente en relación con la experiencia vital. La manera en que de forma más común aparece el cuerpo es respecto al deterioro producto de la vejez.

Es interesante señalar que lo que parece caracterizar el cuerpo de la mujer es su falta de materialidad, por el contrario en todos los casos los hombres lo viven como una materialidad que les permite la sexualidad, la sensualidad y la sensorialidad; en resumen, el goce. Esto nos dice mucho de las carencias en la forma que hombres y mujeres se vinculan con su cuerpo y los mitos que subsisten sin ninguna base que los sustente, pues sobre este aspecto, la sociedad postula una inmediatez del cuerpo de la mujer que no es vivido de ese modo por ellas.

Complementariamente, los cuerpos de los hombres son valorados en tanto portadores de placer, como ágiles y vitales; se evita verlos como un problema. En cambio las mujeres abandonan sus cuerpos por verlos precisamente como un problema. Las razones de este abandono son la renuncia a alcanzar

el ideal del cuerpo-imagen presente en la sociedad, la falta de vínculo del cuerpo con el placer y los hijos, la maternidad. En los entrevistados más jóvenes se mantiene esta percepción, la falta de materialidad con la que las mujeres viven sus cuerpos y la idea de que éstos son sólo una pantalla. Sin embargo, para los jóvenes el cuerpo es a la vez un espacio de creación y de expresión, en constante cambio, atravesado por marcas de identidad como los aretes, tatuajes y escarificaciones.

“Queda claro que el género constituye un núcleo duro decisivo en la forma que se abordan los momentos dramáticos de una existencia” (p. 161). La autora ve con optimismo los cambios y considera que en los más jóvenes se puede vislumbrar que las diferencias de género entre hombres y mujeres se irán estrechando. Quizá como consecuencia también de que se aprecia una masculinización de las mujeres y feminización de los varones.

Sin embargo, cabe destacar que la tecnología no parece haber ayudado a liberar el tabú verbal sobre la sexualidad, la corporeidad y la intimidad emocional, que siguen siendo omitidas o escasamente enunciadas. Los hombres siguen construyendo su identidad en relación con la autonomía, en procesos individuales anclados en la exploración. La feminidad se consolida a través de las redes sociales y los vínculos afectivos que buscan el control de las emociones propias.

He mencionado sólo algunas de las conclusiones del estudio referidas al género, pero la información que se da respecto a las diferencias generacionales en conjunción con las otras variables del estudio son igualmente significativas. Para explorar en ellas invito a que visiten las páginas de este libro que es el fruto de una esmerada investigación y de una larga trayectoria de trabajo.

Vidas de hombre(s)* **Oscar Guasch y José Ángel Lozoya**

Joan Vendrell Ferré
Facultad de Humanidades, UAEM

En los últimos años hemos oído hablar mucho de algo llamado “crisis de la masculinidad”. ¿De qué se trata dicha crisis? ¿Qué significa exactamente? Sobre esto se ha escrito profusamente, y esta revista, en los números que lleva de andadura, ha dejado constancia de diversas hipótesis, estudios, teorías y del debate suscitado por todo ello. Hemos visto cómo se ponía en cuestión el concepto mismo de “masculinidad” para ser sustituido por un plural ambiguo, mismo que en muchos casos se ha creído conveniente reforzar con el adjetivo “diversas”. Parece como si no nos sintiéramos muy seguros pluralizando la masculinidad y necesitáramos reforzar la idea con un pleonasma, hasta el punto quizá de diversificar lo masculino nos inquieta o incomoda.

El libro que presentamos aquí se inscribe en la línea o estela abierta por estos estudios, los de género, los *Men's Studies*, el análisis de lo masculino, de su crisis y de su diversidad real o supuesta. Sin este ambiente, uno no se imagina al libro ni a sus protagonistas. Se trata de una colección de relatos de vida —relatos, ojo, no historias de vida—, los cuales uno adivina más o menos orientados y corregidos, pero en modo alguno elaborados con vistas a un análisis antropológico. El objetivo del editor parece ser sólo el de documentar una situación, no el de analizarla, comprenderla o explicarla. No hay teoría, y mucho menos —quizás es lo que más se agradece— hay juicios de ningún tipo. En cualquier caso, el juicio se deja al lector, el cual tiene la posibilidad de leer entre líneas, comparar los relatos entre sí y con otros que conozca, quizá con su propia trayectoria como hombre si se concibe a sí mismo y es visto por los demás como tal. En este sentido, el libro se inscribe en cierta tradición antropológica, la del simple testimonio, el relato de vida dejado tal cual, o incluso la del informante privilegiado, si es que con estos testimonios, a partir de ellos, se pensase en abrir investigaciones de mayor alcance. Sin embargo, no parece ser esta la intención del editor.

La franja de edad de los hombres a quienes se les pidió contar —relatar— su vida para esta compilación resulta significativa si la intención de la mis-

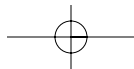
* Oscar Guasch y José Ángel Lozoya, *Vidas de hombre(s)*, Barcelona, Bellaterra, 2012.



ma, consciente o no, era la de documentar ese fenómeno llamado "crisis de la masculinidad". No son hombres jóvenes; se encuentran en su mayoría entre los 40 y los 50, edades difíciles para el varón, según se dice, edades de "crisis" relacionadas con el ciclo vital, o incluso con lo que algunos defienden como la versión masculina de la menopausia. Observamos entonces un fenómeno interesante: estos hombres han tenido que renunciar, de grado o por fuerza, a un modelo masculino que la práctica totalidad sitúa en la generación paterna. El "padre" se perfila en estas historias como una figura tan irreplicable como parece serlo el patriarcado que encarna. Sencillamente ya no puede servir como modelo. Ya se lo vea con una cierta indulgencia, se lo deteste, no se quiera saber nada de él, se lo ignore o se lo contemple de soslayo, el padre contempla a la práctica totalidad de los hombres que aquí se autorrelatan desde una distancia insalvable. Estos padres encarnan un modelo de masculinidad periclitado, inimitable en el sentido de que a nadie se le ocurriría imitarlo. O al menos a ninguno de los hombres que aquí nos hablan.

Porque hay que entender que estos hombres no constituyen una muestra representativa de la masculinidad, ni siquiera de las masculinidades producto de la crisis. Tampoco es esta la pretensión del libro. Se trata de hombres que de una u otra forma han tenido —y tienen— vidas de hombre(s) no convencionales. Ahora bien, ¿no convencionales respecto a quién o a qué? Quizá respecto a otros "hombres" —¿una mayoría?— que no estarían tan lejos del modelo patriarcal que aquí se rechaza, o respecto a una masculinidad que muchos querríamos o pensamos cosa del pasado, aunque puede que no lo sea tanto, o no para todo el mundo. En este sentido, el libro documenta un cambio histórico, o al menos algunos de sus efectos, desde la perspectiva de sus protagonistas —involuntarios en su mayoría—. Nos referimos al momento de la historia de Occidente, tomado grosso modo, en que cierta forma de ser hombre se volvió incómoda, ridícula, patológica o francamente imposible para importantes sectores de las sociedades occidentales u occidentalizadas: las décadas de los sesenta y setenta del pasado siglo, momento en que nuestros protagonistas nacieron, vivieron sus infancias o, en algún caso, ya la adolescencia o primera juventud. Estos hombres ya no podían —ni en la mayoría de los casos querían— ser como sus padres. Tuvieron que inventar o tomar prestados otros modelos, imaginar su propia versión del "nuevo hombre", y en algunos casos incluso resolver la salida del clóset y la construcción de vidas alternativas —y parejas, matrimonios y familias— alejadas tanto de la masculinidad tradicional como de la condición heterosexual que la misma comporta.

Por estas páginas desfilan activistas, gays, académicos, padres, maridos, hombres "pro-feministas", triunfadores y derrotados. Quizá sea, sin embargo, esta última la que acabe inclinando la balanza: la derrota. Leyéndolas podría-



mos llegar a pensar, incluso, que todos —la totalidad de los hombres, entre quienes me incluyo— estamos en crisis. Y podríamos preguntarnos a partir de ahí, viendo lo que estos hijos cuentan de lo que fueron sus padres, ¿cuándo no han estado los hombres en crisis? ¿Será verdad que la masculinidad constituye en sí misma una condición crítica, difícil, una empresa incierta o incluso imposible? ¿Será verdad que se trata de algo irresoluble, mucho más, en cualquier caso, que la feminidad —o que las feminidades—?

Pero quizá se trate sólo de un espejismo, producto de los casos seleccionados, todos ellos procedentes del círculo de relaciones del compilador. Quizá no seamos todos, sino sólo algunos, visibles socialmente por estar ocupando —o haber ocupado— posiciones en el activismo o en la academia, pero una minoría al fin y al cabo. ¿Hasta qué punto el libro documenta una situación general o sólo da cuenta de un sector o algunos sectores restringidos de la población masculina? Responder a esta pregunta requeriría otro tipo de investigación.

Decir, por último, que se trata de vidas de hombre(s) españoles, incluso de una cierta España, no toda. El autor de estas líneas ha compartido momentos de su ciclo vital con algunos de ellos, y se ha medido con problemas parecidos o idénticos. La crisis de toda una generación, o dos. Esto no implica que el juego de las identificaciones y las comparaciones se restrinja a varones españoles, activistas, académicos, gays o futbolistas fracasados, ni mucho menos. Desde mi punto de vista, cualquiera le puede entrar, y sería deseable que lo hiciéramos cuantos más mejor. Para comparar, para reflexionar y para repensarnos desde nuestras propias vidas de hombre(s).

De los autores (semblanza)

Bethsabé Huamán Andía

Maestra en Bellas Artes por la Universidad de Nueva York (2012) y en Estudios de Género por El Colegio de México (2007), licenciada en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2003). Coeditora de las revistas literarias *Dedo Crítico* (Lima) e *Imanhattan* (Nueva York). Realizó una pasantía de investigación en el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM (2009). Se ha especializado en la investigación y análisis de la poesía de la década de los ochenta. Autora de los libros de cuentos *Sábadopm* (2003) y *Memento mori* (2009). Ganadora del Concurso de Ensayo Nelly Fonseca Recavarren (2010). En el Instituto Runa trabaja a favor de las mujeres, los derechos sexuales y la identidad de género.

Claudia Salinas Boldo

Antropóloga. En el Instituto Mexicano de Sexología cursó la especialidad en Sexología educativa en la ciudad de México. Entre sus publicaciones se encuentra en coautoría con María Eugenia Tun Ayala, "Incorporación de la perspectiva de género en programas del sistema de salud de Yucatán", editado por el Instituto para la Equidad de Género en Yucatán. Actualmente es profesora en la Universidad Latinoamericana.

David de Jesús-Reyes

Estudió la maestría en estudios de Población por la UNAM y el doctorado en Filosofía con Orientación en Trabajo Social y Políticas de Bienestar Social en la UANL. Actualmente se desempeña como profesor-investigador en el posgrado de la Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la UANL. Ha escrito diversos artículos en revistas nacionales e internacionales, así como capítulos de libro. Sus líneas de investigación son la epidemiología sociocultural, sexualidad y salud sexual y reproductiva.

Fernando Reyes Baños

Es licenciado en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana, con una maestría en Administración de Instituciones Educativas por la Universidad Virtual del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Con

más de 17 años de actividad docente, Fernando Reyes Baños ha impartido clases en diferentes universidades. Ha participado en actividades profesionales vinculadas con el diseño curricular, la formación docente y la orientación educativa. Es autor del libro *Yo, Aldebarán. Reflexión novelada acerca de la práctica docente*, publicado por Editorial Sagitario en el año 2000. Actualmente es director de la Facultad de Psicología de la Universidad Americana de Acapulco, y colabora regularmente con el periódico *El Sol de Acapulco*, en la página Cihuatli.

Guillermo Núñez Noriega

Investigador y profesor del Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A. C., en Hermosillo, Sonora. SNI II, doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Arizona. Autor de los libros *Sexo entre varones: poder y resistencia en el campo sexual*; *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*; *Vidas vulnerables: hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida* y *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Ha publicado artículos de investigación sobre embarazo adolescente, antropología de la sexualidad, masculinidades, feminismo y epistemología, identidad regional, en revistas como *Desacatos*, *GenEros*, *Culturales*, *Estudios Sociales* y *Región y Sociedad*.

Irma Alma Ochoa Treviño

Universitaria con especialidad en Equidad de género en la educación, convencida que otro mundo es posible mediante la participación ciudadana. Directora general de Arthemisas por la Equidad, A.C. Ha presentado proyectos de iniciativa de ley ante el Congreso local en prevención de la violencia familiar, lenguaje incluyente y reformas al Código Civil para que niñas y niños se registren con el apellido del padre biológico y no el del cónyuge ausente, aprobada en septiembre de 2009. En febrero de 2012 presentó la solicitud de Declaratoria de Alerta de Género en Nuevo León, ante el Sistema Nacional para Prevenir, Atender, Sancionar y Eliminar la Violencia contra las Mujeres. Editorialista invitada en el periódico *El Norte*, colaboradora de la revista *Nosotras*, suplemento *Las Caracolas*, *15 Diario* y *La Quincena*.

Joan Vendrell Ferré

Profesor-investigador de tiempo completo, de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos desde 1997. Es miembro fundador de la Facultad de Humanidades y del Departamento de Antropología de dicha universidad, donde desarrolla una línea de investigación sobre temas de cuerpo, género y sexualidad desde la perspectiva socioantropológica. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I). Doctor en Antropología Social y Cultural (1995)

por la Universitat Rovira i Virgili (Tarragona, España). Autor del libro *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales* (Barcelona, Ariel, 1999).

Jordi Mas Grau

Sociólogo. Realizó un Máster Oficial en Antropología y Etnografía en el Departamento de Antropología Social y Cultural, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, y el doctorado en dicha universidad. Su tema de investigación es la despatologización de la condición trans y las identidades gestionadas.

Lídice Ramos Ruiz

Candidata a doctora en Filosofía con acentuación en Educación. Tiene maestrías en Educación por la Universidad Regiomontana y en Economía por la UNAM. Es experta en Estudios de Género y coordinadora del Centro Universitario de Estudios de Género de la UANL desde hace 14 años, donde es docente e investigadora en temas de educación, sexualidad, género, los derechos humanos de las mujeres y economía feminista. Ha coordinado nueve libros de la colección "Cuadernos del CUEG" y más de 40 artículos académicos relacionados con sus temas. A nivel académico pertenece en estos momentos a la Red Nacional de Centros de Estudios de Género de la República Mexicana. Es miembro de la Red Latinoamericana de Economistas Feministas, de Redes de mujeres académicas por los Derechos Humanos y la Red de Investigadores Educativos de la Universidad de Nuevo León.

Luis Bernardo Quesada Nieto

Licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara. Se ha desempeñado como periodista en varios medios de comunicación y ha participado como asistente en proyectos sobre el estudio de las prácticas periodísticas en México. Fue editor de la Memoria del Primer Seminario Iberoamericano de Periodismo y Patrimonio Cultural, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Fundación Gabriel García Márquez para el Nuevo Periodismo Iberoamericano. Actualmente cursa la maestría en Ciencias del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde lleva a cabo un estudio enfocado al análisis del discurso político, adscrito a la línea de investigación de lingüística antropológica y sociolingüística interaccional, y colabora como asistente en una investigación sobre gramática del espacio de la Universidad de California.

María del Carmen Calderón Benavides

Licenciada y maestra en Psicología Clínica por la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Antropología por

el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Egresó de la Escuela Nacional de Maestros como profesora de instrucción primaria y de la Escuela Normal Superior de México, donde obtuvo la especialidad en Psicología Educativa. Es psicóloga adscrita a la Unidad de Tumores Ginecológicos del Servicio de Oncología del Hospital General de México, donde realiza actividades de asistencia, docencia e investigación con mujeres con cáncer ginecológico: vulva, endometrio, ovario, cervicouterino y mamario.

Olga Nelly Estrada Esparza

Realizó sus estudios de licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Universidad Autónoma de Nuevo León. Complementó con la de Instructor de la Lengua Inglesa en el Tecnológico de Monterrey, extensión *campus* Eugenio Garza Sada. Estudió la maestría en Arte con especialidad en Teología en Abilene, Texas. Tiene la maestría en Educación en el Arte en la Facultad de Artes Visuales de la UANL. Es doctora en Humanidades y Artes por la Universidad Autónoma de Zacatecas, con especialidad en estudios de género. Profesionalmente se ha desarrollado en el área de educación media superior, superior y posgrado. Tiene publicaciones nacionales e internacionales y tiene tres libros publicados.

Oscar Guasch Andreu

Licenciado en Geografía e Historia y doctor en Antropología Social, es especialista en temas de sexualidad, género y técnicas cualitativas de investigación social. Es profesor de Sociología en la Universidad de Barcelona; ha editado tres libros colectivos sobre sexualidades, y otros tres como autor sobre género y sexualidad. Su último libro es *Héroes, científicos, heterosexuales y gay. Los varones en perspectiva de género*.

Porfirio Miguel Hernández Cabrera

Estudió la licenciatura en Psicología en la ENEP-Iztacala, el diplomado en Estudios de la Mujer en la UAM-Xochimilco y la maestría en Antropología Social en la ENAH. Fue coordinador del área de Diversidad Sexual del PUEG-UNAM y profesor de Psicología en la ENEP-Iztacala. Ha publicado artículos de investigación y de divulgación en libros y revistas, y presentado ponencias sobre género y diversidad sexual en congresos nacionales e internacionales. Ha participado como coordinador y ponente en el Diplomado en Estudios sobre Diversidad Sexual del PUEG-UNAM. Colaboró en el proyecto de investigación "Dimensión territorial del turismo sexual en México", del Instituto de Geografía de la UNAM. Es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, plantel Cuauhtemoc.