

SER HOMBRE DE VERDAD EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Ni macho ni mandilón

MATTHEW C. GUTMANN



EL COLEGIO DE MÉXICO

595 446343

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
- EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.

EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0694538 v



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

Fecha de Vencimiento

B



EL COLEGIO
DE MÉXICO

- S

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Coordinación de Servicios

Fecha

Firma de salida



DEVUELTO
7 JUL. 2018

D



30 JUL 2018

PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER
PROGRAMA SALUD REPRODUCTIVA Y SOCIEDAD:

PIEM/Centro de Estudios Sociológicos
Centro de Estudios Demográficos
y de Desarrollo Urbano

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

Matthew C. Gutmann



EL COLEGIO DE MÉXICO

136.16
G984s

136.16
G984s

Gutmann, Matthew C.

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

394 p. : fot. ; 22 cm.

ISBN 968-12-0912-5

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

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon
Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives
4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/4.0/>

Traducción de Nair Anaya Ferreira
Portada de Irma Eugenia Alva Valencia

Primera edición, 2000

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

ISBN 968-12-0912-5

Impreso en México / Printed in Mexico

136.16
G984s

136.16
G984s

A la memoria de Ángela Jiménez (1937-1996)

ÍNDICE

Presentación	11
Agradecimientos	13
Introducción	19
I. Los verdaderos machos mexicanos nacen para morir	33
II. La invasión de Santo Domingo	67
III. Padres imaginarios, padres genuinos	89
IV. Presunciones maternas y madres presuntuosas	141
V. La sexualidad de los hombres	169
VI. Pañales y trastes, dichos y hechos	215
VII. ¿Adónde fue el género en las copas?	251
VIII. Miedo y odio en la violencia masculina	281
IX. El machismo	315
X. Contradicciones creativas	345
Bibliografía	373

PRESENTACIÓN

En tanto los cambios sociales afectan las relaciones humanas, y éstas impregnan los patrones de convivencia, se torna también imprescindible la revisión de las categorías, los estereotipos y las teorías que dan cuenta de las relaciones intergenéricas. El estudio de las masculinidades en México inaugura un campo de investigación, en el que se impone el replanteamiento de las nociones de identidad con el fin de entender y explicar las modificaciones que han tenido lugar en los años finales del siglo xx.

Por esto, consideramos atinado añadir en los trabajos del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM), a las contribuciones realizadas en el área de los estudios de las mujeres mexicanas, una preocupación por el análisis de las prácticas culturales emergentes y las transformaciones en la vida social de nuestro país. En ese contexto, destaca el estudio antropológico de Matthew C. Gutmann sobre los hombres mexicanos como “hombres de verdad”, porque subvierte las generalizaciones que se han empleado sobre las relaciones entre mujeres y hombres en nuestra sociedad.

Confiamos en que la versión al español de esta obra, excelentemente traducida por Nair Anaya, aportará nuevas luces sobre la masculinidad en México, sobre el machismo y sobre la paternidad, ya que no sólo se ocupa de la reconstrucción de las categorías de género sino que aborda, con gran frescura, el examen de las costumbres, los valores y las prácticas culturales asociadas a la concepción de género. Desde una penetrante mirada etnológica, Mateo reúne en esta investigación —realizada en la colonia de Santo Domingo— acertados planteamientos teóricos con un análisis cuidadoso de la vida cotidiana de una colonia del Distrito Federal.

Agradezco, especialmente, la colaboración del Programa Salud Reproductiva y Sociedad en la edición de este libro que nos ayuda a entender las nuevas masculinidades y abre un excelente camino para apuntalar los conocimientos en torno a las mujeres y a las relaciones de género en México.

Luzelena Gutiérrez de Velasco
PIEM, 2000

AGRADECIMIENTOS

Es un gran placer agradecer a algunas de las personas que tanto me han ayudado para cumplir con los deberes de este proyecto. Se dice que el mundo del escritor es muy solitario, pero al terminar este libro tengo que aceptar que mi papel ha sido menos el de un escritor que el de compilador de las ricas ideas y experiencias de los demás. Gracias a todos por su comprensión, paciencia y cariño.

Mi principal obligación es con los que viven dentro y alrededor de la colonia Santo Domingo en la capital mexicana. Dedico el presente volumen a Ángela Jiménez, quien falleció el 13 de noviembre de 1996. Su muerte ha dejado un hueco inmenso en las vidas de toda su grande y extendida familia.

También quisiera agradecer a mi buen Gabriel Saavedra y a otros amigos, vecinos y compadres, como Miguel Armenta, Mónica Atúñez, Alejandro "Don Doc" Ceballos, César, Dani, Fili Fernández, Glafira, Héctor Jiménez, Valfre Jiménez, Juan López, Noé López, Norma López, Marcelo Nolasco, Alfredo Pérez, Lupita Pérez, Bernardino Ramos, el equipo *River Plate*, Marcos Ruvalcaba, Susana, padre Víctor Verdín, y a Francisco Villegas del DDF en Santo Domingo, a Herlinda Romero y María Guadalupe Robles de la Secundaria núm. 49, y a Maximiliano Sánchez, presidente de la colonia de 1992 a 1993.

En otros lugares de México, doy mil gracias a Elia Aguilar, Roger Bartra, Daniel Cazés, Teresita de Barbieri, Elin Emilsson, Néstor García Canclini, Paco Ferrándiz, Mary Goldsmith, Soledad González, Mercedes González de la Rocha, Benno de Keijzer, Pedro Lewin, Francis Lima, Larissa Lomnitz, Nelson Minello, Carlos Monsiváis, Eduardo Nivón, Martha Núñez, Orlandina de Oliveira, Patricia Saffa e Irma Saucedo. Debo de reconocer también a Tania Carrasco, Pablo Casaubón, Jorge Castañeda, René Coulomb, Margarita Dalton, Ricardo Falomir, Alejandro Figueroa, Luis Gómez, Carolina Grajales, Estela Guzmán, Susana Lerner, Eduardo Liendro, Alejandra Massolo, Marinella Miano, Raúl Nieto, Flori Riquer, Mariángela Rodríguez, Robert Shadow, Claudio Stern, Elena Urrutia, Mara Viveros y María Waleska Vivas.

Quisiera dar las gracias a Nair Anaya Ferreira por el extraordinario trabajo que ha hecho al traducir el texto, y también agradecer a Luzelena Gutiérrez de Velasco, coordinadora del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, por su interés y apoyo al proyecto, y a Luz María de la Mora, quien me ayudó a revisar la traducción.

De Estados Unidos sólo puedo mencionar a algunos de los que tanto me han impulsado durante mi regreso al mundo académico después de quince años: Stanley Brandes, Nancy Scheper-Hughes, Michael Herzfeld y Louise Lamphere quienes me han enseñado mucho en cuanto a la antropología y han revisado el manuscrito en inglés con sumo cuidado. A mi madre, Ann Oliver, a quien dedico el libro en inglés, repito aquí que cuatro décadas son muy breves para aprender de su ejemplo y amor. Para mi esposa Michelle McKenzie y nuestra hija mayor, Liliana, este libro es uno de los resultados de las aventuras que hemos compartido. Para ellas, igual que para nuestra hija menor, Maya (¡“Papaya”!), representa una promesa de muchas otras aventuras por vivir.

El trabajo de campo y la escritura del manuscrito fueron posibles gracias también a las siguientes fundaciones e instituciones: Fulbright-Hays, Wenner-Gren, National Science Foundation, National Institute of Mental Health, Institute for Intercultural Studies, UC Mexus, el Centro de Estudios Latinoamericanos y el Departamento de Antropología de la Universidad de California, Berkeley, y el Centro de Estudios México-Estados Unidos en La Jolla, California.

Durante el año de 1992-1993, fui profesor visitante en el Centro de Estudios Sociológicos y en el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México, e investigador asociado en el Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Algunas partes de este libro han sido presentadas en El Colegio de México, CES y PIEM; UAM-Iztapalapa, Departamento de Antropología; UAM-Xochimilco, Doctorado de Ciencias Sociales; UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Centro de Estudios de la Mujer y la Familia (DIF Oaxaca); Instituto Oaxaqueño de las Culturas, y Universidad de las Américas (Cholula, Puebla), Departamento de Antropología.

Mis mejores amigos de Santo Domingo me advirtieron que, en el caso de que me equivocara demasiado al contar sus vidas y sus

amores, convicciones, sueños y secretos, me iban a “pedir cuentas” —para suavizar lo que realmente me decían—. No sé si me van a permitir un escape así, pero les ofrezco *Ser hombre de verdad en la ciudad de México* como parte del enrevesado proceso de interpretar, explicar y cambiar nuestro mundo. Más que nunca, me parece que son tareas importantes.

Matthew C. Gutmann

En México empieza uno de nuevo todos los días.

Rodolfo Usigli

INTRODUCCIÓN

CONVENCIONES DE GÉNERO

—Míralo. Se restriega contra el suelo, retorciéndose. Babea. Ha de ser alguien que debe muchas muertes.

Y tú ni lo reconociste.

—Debe ser un pobre hombre. ¡Duérmete y déjanos dormir!

Juan Rulfo, *Pedro Páramo*

Cuando escuchó que yo golpeteaba el metal corrugado con el canto de una vieja moneda de quinientos pesos —más o menos un mes antes de que se emitieran los nuevos pesos a principios de 1993—, Marcos abrió la reja y me invitó a pasar. Era la una de la tarde de un sábado, y las gigantescas excavadoras habían dejado de golpear la piedra volcánica para hacer una zanja donde colocar los tubos del drenaje. Un agradable momento de sosiego para todos. Como si quisiera celebrar algo, esa mañana Gabriel me había pedido que, si tenía tiempo después de mis entrevistas, pasara en la tarde por la casa de Marcos. Alguien había comprado una botella de Añejo de Bacardí y, además, el grupo quería conocerme más y saber por qué un antropólogo vivía a la vuelta, en la calle Huehuetzin de la colonia Santo Domingo.

Pero al entrar, me di cuenta de que Gabi y Toño se estaban gritando, y todo indicaba que llevaban un buen rato haciéndolo. Toño maldecía a Gabriel y se reía de soslayo con Marcos y ahora conmigo, como para decir: “¿Pueden creer tal tontería?” Gabriel le decía a Toño que era puro cuento. Fuera de esto, no era posible adivinar por qué se estaban peleando tanto, ni determinar qué tan serio era el pleito. En mi interior, esperaba que mis nuevos amigos,

estos mexicanos de la clase trabajadora, estuvieran discutiendo sobre sus pasadas conquistas sexuales o su capacidad para consumir alcohol, sobre las antiguas hazañas de alguien en el campo de fútbol o quizá sobre fantasías relacionadas con una futura conquista sexual. Después de todo, yo acababa de llegar a la ciudad de México para estudiar a los mexicanos como padres e hijos, adúlteros y célibes, alcohólicos y abstemios. Esperaba entrar en ese otro mundo afectivo de los hombres adultos, el cual, lo sabía bien, permanecía oculto para mis colegas femeninas, quienes a menudo eran todavía las únicas estudiosas académicas que investigaban los asuntos relacionados con el tema del género. El viaje antropológico iba a resultar, sin duda alguna, misterioso y fascinante, pues el tema de la identidad masculina puede conducir tanto a lo sagrado como a lo sensacionalista. Así que me entusiasmé cuando oí que Gabriel y Toño gritaban algo sobre padres e hijos.

Recargado en la salpicadera de un viejo Volkswagen y agitando su vaso vacío en dirección de Toño, Gabriel desechó a gritos la sugerencia hecha por su amigo, en el sentido de que los juguetes complicados y ya armados eran los mejores regalos de Navidad para los niños. “Es que mira, Toño”, discutía Gabi, inclinándose hacia adelante para resaltar las palabras que arrastraba cada vez más, “ayudar a los niños a que sean creativos es más importante que gastar un chorro de lana en tonterías”. Toño contestó que sólo un tacaño podía considerar que un martillo y unos cuantos clavos resultaban un regalo de Navidad apropiado, como sostenía Gabriel. ¡Creatividad, ni madres!, los niños necesitaban ver que un papá gastaba dinero en ellos para comprender cuánto los quería. “Pérame”, le contestó Gabriel, el padre, a Toño, quien todavía era soltero “ser un buen padre es algo más que gastar dinero”.

¿Era esto una adaptación, levemente disfrazada, del prestigio masculino, en donde el ingreso disponible constituía el símbolo operativo del poder competitivo? Quizá los regalos de Navidad lujosos y caros representaban una extensión de ese vergonzoso deseo de procrear de los hombres mexicanos, en este caso, de tener muchos hijos que a su vez tengan muchos regalos caros. No obstante, me pregunté si una discusión entre hombres acerca de regalos de Navidad para niños podría ser principalmente eso, una discusión sobre regalos de Navidad para niños. Y de ser así, ¿qué podría

decirnos esto sobre los hombres y las identidades masculinas? Por lo menos, llegué finalmente a la conclusión de que muchas de las imágenes que los antropólogos han ido creando sobre los hombres mexicanos de la clase trabajadora están equivocadas y son dañinas. Por ejemplo, mientras que el “hombre mexicano típico” era representado a menudo como un macho mujeriego y bebedor, esa imagen pasaba por alto, en gran medida, las actividades relacionadas con la paternidad en la vida de millones de hombres mexicanos. Resultaba obvio que era necesario hacer un nuevo análisis de la masculinidad y la modernidad en México.

Una investigación sobre los hombres mexicanos de la clase trabajadora como padres y amigos, esposos y amantes apenas podía evitar una confrontación con ciertos estereotipos consagrados, en especial con la cantidad de cosas que suelen decirse sobre ellos. De ahí que a lo largo de este estudio, se ofrezcan ejemplos de lo que dicen y hacen los hombres cuando están entre puros hombres y, en ocasiones, entre mujeres, para ilustrar varios temas fundamentales que van desde lo que ha significado ser hombre para diferentes hombres y mujeres en épocas diferentes, hasta los intentos por disminuir las características de género de ciertos aspectos de la vida cotidiana entre algunos sectores de los pobres urbanos del México actual. Si dichos episodios ofrecen algunos microcosmos de fenómenos socioculturales más amplios, lo hacen parcialmente en el sentido propuesto por Lila Abu-Lughod (1993) de que las historias tienen el propósito de “deshacer los títulos”, es decir, al mismo tiempo que tienen el objeto de subvertir las expectativas fáciles sobre las identidades del mexicano de género masculino, los episodios buscan deshacer nuestra capacidad para hablar, de manera razonable, de un hombre mexicano unitario, un hombre mexicano urbano, o incluso un hombre mexicano urbano de la clase trabajadora.

El penúltimo capítulo de este estudio se dedica a examinar las etimologías de los términos macho y machismo. Una metodología convencional, por supuesto, habría ubicado al principio todas las secciones históricas de este libro, pero definir macho y machismo en términos históricos o contemporáneos desde el inicio habría sido prematuro. Por ejemplo, para diversos sectores de la sociedad mexicana, lo que significa ser macho —ya sea que se le considere como un hombre grosero, galante o cobarde— varía con el tiempo

y no debemos pasar por alto las formas, a menudo vagas y mutuamente excluyentes, en que estos motes se emplean en la actualidad. Se puede entender mejor al machismo después y no antes de haber desarrollado otros pormenores etnográficos; por lo tanto, reservo la mayor parte del análisis sobre la palabra machismo para el final de este estudio, con el fin de proporcionar entonces el punto clave que lleve a la reflexión de las descripciones antropológicas de los primeros capítulos.

Como algún tipo ideal weberiano enloquecido, las imágenes populares y académicas de los mexicanos sirven, no pocas veces, a otros programas teóricos y políticos; sin embargo, a pesar de todos los dichos, lugares comunes, presuposiciones y juicios establecidos sobre los hombres mexicanos y el machismo, el tema ha recibido muy poca atención académica. Al funcionar como comentarios caprichosos y superficiales sobre las diferencias significativas —de clase, generación, región y etnicidad, entre otros factores— que existen entre los hombres, dichas generalizaciones han llegado a inventar y perpetuar tipos ideales y estereotipos estériles. No obstante los objetos de desprecio y lástima que habitan en estas categorías, tanto hombres como mujeres mexicanos de la clase trabajadora han aprendido a manipular los rituales culturales y las leyes sociales del machismo. Así como una gran parte de la historia social de los últimos tiempos ha revelado las costumbres, la capacidad de ser agente y la conciencia de las clases populares —que habían sido soslayadas—, de igual manera un análisis de las relaciones de género modernas en la ciudad de México debería proporcionar un potente antídoto a la noción de que sólo en México es posible encontrar rasgos particularmente virulentos de sexismo. Además, y esto tiene una mayor importancia académica y política a largo plazo, al investigar las imprecisiones de las identidades de género frente a las realidades de la opresión de género, podemos llegar a comprender mejor la persistencia de las variaciones e inestabilidades de género en ciertos modelos constantes de inequidad.

A principios de enero, atorado en el tráfico cuando viajaba en una combi, vi a don Timoteo sentado con su esposa en el césped del camellón de una importante avenida, en donde, durante veintidós años, ha reparado muebles de bejuco. Me bajé para platicar con don Timo, quien es originario del bien llamado Valle de Bravo,

y con su esposa Catalina, que también tiene unos setenta años y que, dicen los vecinos, es una de las mujeres más sumisas y abnegadas que se puede conocer. En su juventud, don Timo tuvo la mala reputación de que se emborrachaba y golpeaba a su esposa; ahora, cuando menos, ya no bebe en exceso. Platicamos acerca de mi investigación sobre las familias y la paternidad, y sobre los cambios recientes en la división del trabajo en los hogares de México.

—¿Y sus hijos? —les pregunté—. ¿Qué hacían con ellos cuando eran chiquitos y todavía no iban a la escuela?

Don Timoteo señaló un lugar en el césped, en donde habían crecido sus hijos. Catalina asintió con la cabeza, balanceándose un poco en una mecedora de bejuco, como si recordara la escena. Don Timo me dijo que todos los días traía a las dos niñas y al niño, viniera o no su esposa, y que ellos jugaban mientras él esperaba que llegaran clientes. Minutos después le pregunté a cada uno:

—¿Qué cree que ha cambiado entre hombres y mujeres en su vida?

Catalina me sorprendió, al responder de inmediato:

—¡Pues la liberación de la mujer!

No se tomó la molestia de elaborar su punto de vista, excepto para agregar que las mujeres habían sido quienes habían cambiado más desde la época de su juventud, dando a entender que los hombres se estaban quedando atrás. Todavía sorprendido por su afirmación, me dirigí a su marido.

—¿Don Timo?

Su respuesta vino con rapidez.

—¡Hay mucho maricón que deja de ser hombre!—. Después se me quedó viendo como para decir:

—No hay nada más que agregar sobre este asunto.

En los meses siguientes llegué a considerar a Timoteo y Catalina no tanto como representantes de los hombres y mujeres mexicanos en general, sino más bien como personas típicas de los enigmas inherentes y comunes a las identidades de género que cada día se construyen y se transforman en los viejos terrenos de lava que componen una gran parte del sur de la ciudad de México. A lo largo de mi investigación sobre la masculinidad en la colonia Santo Domingo, he centrado mi estudio en los hombres y mujeres que son típicos *porque* son enigmáticos. Hombres como don Timo,

que desempeñan un papel activo en la crianza de sus hijos, pero que al mismo tiempo expresan con regularidad el odio y temor que sienten por los hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres, no son ejemplos inusuales ni marginales más que en los estudios de las ciencias sociales. Los complejos misterios de las vidas reales son la materia misma de toda buena etnografía, y requieren que tanto el lector como el autor se muestren abiertos a distintos enfoques, en este caso, en relación con las imágenes, prácticas y creencias que en torno al género existen en la ciudad de México.

CRUZANDO LA FRONTERA

Cuando cruzamos a México por la garita Laredo-Nuevo Laredo en un carro usado que acabábamos de comprar, mi esposa Michelle y yo no estábamos preparados para el recibimiento que iba a tener nuestra tercera pasajera. En nuestra primera parada, en un puesto al lado de la carretera donde nos detuvimos para tomar un refresco en el calor del desierto, nuestra hija Liliana, de siete semanas, nos fue arrebatada. No de forma permanente, sólo el tiempo suficiente para que las mujeres y un anciano que vivían y trabajaban en el puesto la pasaran de brazo en brazo. Estaban encantados con la falta de pelo de Liliana y con sus cachetes regordetes; la revisaron para ver si no tenía alguna infección y se cercioraron de que estuviera bien vestida. Ese día de agosto estábamos a 35° C, y en los meses por venir, sin importar la temperatura, el estribillo "¡itápala! itápala!" fue tan constante como los extraños que, en el momento mismo en que nos preguntaban si podían cargar a Liliana, nos la arrebataban sin esperar una respuesta.

Gente desconocida, por lo general mujeres pero a veces también hombres, se nos acercaba en la calle para ver a Liliana y aconsejarnos que debería estar mejor tapada. Un hombre en una gasolinería me interrogó una tarde para saber si las correas de su sillita eran seguras. Lo tranquilicé, pero de todas formas me ordenó: "Maneje con cuidado". Aunque el propósito de este estudio sea derrumbar las añejas generalizaciones sobre la existencia de rasgos culturales nacionales comunes, puedo asegurar que los niños y la paternidad parecen ser cada vez más importantes

para mayor cantidad de gente en México que en Estados Unidos. Lo que en otros lugares puede ser una intromisión, en México constituye, a menudo, una práctica cultural muy común de la paternidad.

Diversos estudios antropológicos, particularmente algunos referentes a México, han propagado versiones simplistas respecto a prácticas culturales limitadas geográficamente pese a que no son capaces de tratar con seriedad la especificidad y la confusión, por ejemplo, en lo que respecta a las identidades del género masculino en México a fines del siglo xx. Afortunadamente, en respuesta a esta situación, varios investigadores han comenzado recientemente a reconsiderar ciertas verdades sagradas (véase Brandes, 1988 y de Barbieri, 1990),* y a rechazar una categorización superficial de los hombres mexicanos y el machismo. A últimas fechas, algunas características de género, que por mucho tiempo se tomaron como esenciales e inmutables, han sido objeto de un mayor escrutinio. Incluso si las generalizaciones sobre los hombres y mujeres mexicanos fueron más o menos apropiadas en el pasado —y existen pocos elementos para avalar dicha conclusión— en la actualidad deberían ser desechadas.

Tampoco estamos tratando simplemente sobre la apremiante necesidad que tienen las ciencias sociales de alcanzar a la historia en sus formulaciones teóricas. De hecho, en el México de hoy, lo que significa ser hombre o mujer puede ser menos obvio que nunca antes. Entre los jóvenes de la ciudad de México, el modelo de masculinidad agresiva ya no lo representa el charro con pistola de antes, que procuraba tener un rancho tranquilo en dónde colgar su sombrero. Este modelo ha sido reemplazado por un Rambo que se lanza al ataque en contra del Vietnam o el Afganistán del momento, rociando balas con una ametralladora. Nadie podría sugerir que Rambo es un producto mexicano; sin embargo aquí, como en su país de origen, ¿no representa al macho por excelencia?

* A fines de los ochenta, Brandes (1988: 30) provocadoramente concluyó que: "Con el paso de los años, la imagen que me formé de Tzintzuntzan y de la región del lago de Pátzcuaro se alejaba de las descripciones del machismo mexicano comúnmente hechas por las ciencias sociales." Véase también, Brandes, 1974: 46. Al principio de la década siguiente, de Barbieri (1990) escribió acerca de la "posible erosión del machismo en México".

cia? A los símbolos locales se les globaliza, se les reubica y finalmente se les vuelve a globalizar.

Éste tampoco es un estudio directo que intente investigar el alcance y la trayectoria de la modernidad conforme ésta avanza con paso incierto en México, como si siguiera, dolorosa pero lealmente, el camino de Estados Unidos. Colgada afuera de una ventana en un segundo piso de la colonia Santo Domingo, hay una manta que dice “Kínder Quetzalcóatl. Antes Mickey Mouse”. La escuela que antes era el jardín de niños Mickey Mouse ahora lleva el nombre de una deidad azteca y tolteca: Quetzalcóatl, la serpiente emplumada. La geopolítica de una frontera de más de cuatro mil kilómetros y la relación históricamente única con Estados Unidos tienen un enorme peso sobre todos los aspectos de la sociedad mexicana. Pero la modernidad mexicana tiene otras particularidades que no pueden quedar reducidas a los vínculos económicos y culturales, tan desiguales, que la ligan a Estados Unidos, como, por ejemplo, la deuda de cien mil millones de dólares.

México tiene una larga y singular historia y su actitud ante la modernidad ha sido también muy compleja. Un proceso desenfrenado de urbanización, ejemplificado por las masivas y extensas invasiones de tierra de las periferias metropolitanas; la matanza de estudiantes de izquierda a manos del ejército mexicano en una unidad habitacional para trabajadores en Tlatelolco en 1968, unos días antes del inicio de los Juegos Olímpicos en esta ciudad; devastadoras crisis financieras y bancarias como las de 1982 y 1995; un terremoto en 1985, que obligó al desarrollo imaginario de la democracia a aterrizar de repente en los pantanosos cimientos de la ciudad de México; programas oficiales contra la pobreza, como el denominado Solidaridad, al que los pobres, los supuestos beneficiarios de la generosidad gubernamental, ridiculizan en lugar de aceptarlo con beneplácito; rivalidades políticas en el ámbito nacional que, de vez en cuando, conducen a especulaciones sobre desastres electorales, como sucedió en la elección presidencial de 1988, y los asesinatos políticos de 1994; un levantamiento armado en Chiapas en 1994 que obtuvo apoyo popular a lo largo del país, pues “Chiapas es México”, son apenas algunos de los hitos de la modernidad que han aparecido recientemente en la ciudad de México.

Sin embargo, los habitantes de la colonia Santo Domingo y

otras colonias pobres de la ciudad se sienten muy atraídos por los acontecimientos internacionales y por temas tan diversos como las acciones militares de Estados Unidos en Irak o la brutalidad policiaca en Los Ángeles, pues para ellos estos sucesos forman parte de su mundo y su futuro. Por ejemplo, un año o dos después de que ocurrió el incidente, me tuve que enfrentar con gran regularidad al caso de Rodney King, un hombre negro, golpeado por la policía de Los Ángeles en 1991, acción filmada en video y transmitida al mundo. Salí a colación una tarde en la casa de un pariente de un amigo en el pueblo de Tepetzotlán, situado en el extremo norte del área metropolitana, en donde, en el transcurso de una tarde, media docena de hombres y mujeres me sometieron a un interrogatorio de dos horas sobre King y muchos otros asuntos. Mis anfitriones, sonriendo, me explicaron que apenas era justo que pudieran entrevistarse con el antropólogo de vez en cuando, si bien, como huésped de honor, recibí una de las dos o tres sillas plegables. Los demás se quedaron parados o se sentaron en el suelo, afuera de una vivienda de concreto de dos habitaciones que llevaba varios años “en construcción” y no tenía más muebles que un catre y una televisión en blanco y negro. Para cocinar se usaba un comal improvisado afuera.

El dueño de la propiedad, Armando, dio inicio al interrogatorio.

—Escuche, Mateo, es bienvenido, muy bienvenido en mi humilde casa. Pero escuche, Mateo, debo saber una cosa. Mateo, ¿por qué está Estados Unidos bombardeando Irak?, ¿qué me puede decir acerca de esto?

Más de cincuenta años antes había asistido a la escuela por menos de un año, pero Armando disfrutaba viendo las noticias televisivas. Mientras intentaba explicar incautamente lo que sabía acerca de los planes estratégicos estadounidenses para el Medio Oriente, otros me interrumpieron.

—¿Y qué hay de la golpiza a Rodney King?

Hablamos de racismo y de las recientes campañas policiacas en contra de los jóvenes estadounidenses de origen africano.

—¿Y qué tanto te sacan los policías en Estados Unidos?

Les respondí que pese a que en Estados Unidos es mucho menos necesario darle una mordida a la policía que en México,

cuando viví en Chicago solía ser una práctica común en las zonas proletarias meter un billete de veinte dólares en la licencia de conducir.

—¿Por qué los negros no trabajan tan duro como los mexicanos ahí?

El desagrado que sienten algunos mexicanos por los estadounidenses de origen africano —a quienes pocos han llegado a tratar— es resultado, sobre todo, de la economía del sur de California y nos ofrece otro indicio de las ambigüedades de las fronteras nacionales.

—¿Qué platillo mexicano te gusta más?

La política y la cocina se empezaban a mezclar.

—¿Sabías que va a abrir aquí el Taco Bell?

Esto llevó a una discusión del porqué a la clase media alta mexicana, el grupo principal que frecuenta esos establecimientos, le podría gustar la comida mexicana al estilo estadounidense.

—¿Cómo aprendiste español?

—¿Qué esperas lograr con este estudio antropológico?

—¿Por qué escogiste vivir en Santo Domingo?

—¿Qué tipo de trabajos has tenido en Estados Unidos y cuánto te pagaban?

—¿Cómo son las pandillas de Houston?

Siguieron preguntas sobre Tin Tan, la contaminación de la ciudad de México, la posibilidad de encontrarle trabajo en Oakland a la sobrina de alguno de ellos y cuántos niños planeábamos tener Michelle y yo.

Las consecuencias de la modernidad requieren que tanto los estudiosos legos como los profesionales analicen las estructuras y los acontecimientos que van cambiando. Por qué ocurren ciertos cambios y qué le sucede a los hombres y mujeres, actores y críticos de la modernidad, en su propio proceso de cambio, es el tema de este estudio. El punto central aquí será el de las prácticas culturales emergentes, que solían denominarse cambio cultural; sin embargo, la descripción hecha por Arrom (1988, p. 284) de la ciudad de México a principios del siglo xix sigue siendo pertinente: “Pero aun cuando los mexicanos creían que las esposas debían estar subordinadas a sus maridos, no concordaban en lo que eso significaba en la práctica”. No obstante, hoy día menos mexicanos, en especial las mujeres, comparten esas creencias, y una comparación general

entre la vida en la capital en ese entonces y ahora indicaría, probablemente, que existe una mayor disparidad entre los ideales de responsabilidad y autoridad familiar y sus realidades prácticas. Las diversas formas en que se manifiesta y ejerce el poder en los hogares no nos impiden reconocer los elementos recurrentes en el contexto sociológico más amplio.

Entre las élites financieras y gubernamentales de México es habitual que los hombres controlen el poder económico y político. En todos los niveles de la escala salarial, las mujeres reciben una fracción de lo que se paga a los hombres. Las violaciones y la violencia doméstica están muy extendidas y, arguyen algunos, son cada vez más características de la subordinación de las mujeres a los hombres. La proporción creciente de madres solteras abandonadas no es más que un indicador de los dobles valores con los que, por lo general, se exculpa a los hombres, absolviéndolos de sus responsabilidades maritales y paternas.

Por lo tanto, para tener en cuenta estructura y acción, resulta necesario que uno ajuste su enfoque para estudiar a los hombres y las identidades del género masculino en la ciudad de México con el objetivo, en primer lugar, de aprehender la mano invisible durkheimiana de los hechos sociales —cómo todos somos, en un sentido muy real, producto de nuestras sociedades— y, en segundo, de acentuar la cuestión existencial de la responsabilidad cultural (*cultural accountability*). Esto se debe a que, como sugirió Nancy Scheper-Hughes (1992, pp. 22-23), “el aspecto ético siempre precede a la cultura, pues lo ético presupone el sentido y el significado y por tanto hace que la cultura sea posible”. No se logra conocer qué constituye lo bueno y lo malo en las identidades y en las relaciones de género para los hombres y las mujeres de Santo Domingo, mediante un discurso abstracto sobre la cultura, de igual manera que no se pueden explicar los cambios en la cultura sin explicar las modificaciones previas en los estándares éticos del comportamiento y las creencias.

CAYENDO DE LA GRACIA CONVENCIONAL

Después de vivir y trabajar durante casi un año en la colonia popular de Santo Domingo, replanteé a un amigo algunas de las preguntas que le había hecho seis meses antes. No sé si él recordaba sus primeras respuestas, pero en esta segunda ocasión su historia personal había cambiado en forma significativa. Sin duda, el cambio reflejaba que se había desarrollado entre nosotros una confianza mutua; pero creo que el proceso etnográfico nos había permitido sacar a la luz varios acontecimientos de su vida, expresar en palabras muchos de los sentimientos y los actos que habían permanecido ocultos a su propia conciencia.

Precisamente porque hoy día cada vez más hombres y mujeres de la sociedad mexicana reflexionan sobre sus múltiples identidades de género, el proceso que permite documentar dichas identidades se torna más complejo. No conviene plantear conclusiones generales y poco convincentes sobre las relaciones de género en México, y en América Latina, ya que todavía sabemos muy poco sobre ellas. Pero la razón principal para evitar generalizaciones excesivamente ambiciosas es que no existe un conjunto estable de características de género determinantes y esenciales que pueda captar apropiadamente la situación de toda la región en su conjunto. De eso se encargan las variaciones de género que emergen inexorablemente.

Cada vez que tenía dudas, solía caminar por la colonia Santo Domingo para encontrar pruebas persuasivas, empezando con el impresor agnóstico, quien apenas una semana después de conocerlo, fanfarroneaba acerca de su vasectomía; quien trabajaba frente a la casa de una madre soltera que tenía cinco niños pequeños; quien vivía a una cuadra de una mujer que cohabitaba abiertamente con sus hijos y una serie de amantes; quien era vecino de una mujer que no podía salir de su casa sin el permiso del marido; quien vivía enfrente del zapatero que se burlaba de los matrimonios religiosos y civiles al mismo tiempo que censuraba a los maridos infieles; quien tenía su taller bajo la casa de un hombre pendenciero y famoso por golpear a su mujer y tener hijos alcohólicos, uno de los cuales era novio de una joven que tenía dos niños pequeños y vivía en una casa donde todos los hombres eran atendidos por las muje-

res, mismas que se hallaban rodeadas en la colonia de muchachas que serían las primeras en sus familias en graduarse de preparatoria.

Estos son sólo unos cuantos de los numerosos hombres y mujeres cuyas vidas pueden parecer demasiado mundanas para merecer atención; pero en cuyas actividades cotidianas, si las observamos de cerca, podemos atisbar los esfuerzos creadores de personas que asumen las relaciones de género heredadas de generaciones pasadas, y que se esfuerzan, al mismo tiempo, por idear, de la mejor manera posible, nuevos planteamientos.

I. LOS VERDADEROS MACHOS MEXICANOS NACEN PARA MORIR

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

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

DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCIENCIA CONTRADICTORIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Como quedará más claro en los próximos capítulos, este estudio se basa en análisis previos de otros temas prominentes de la teoría feminista, como el que se refiere a las relaciones entre género y sexualidad (Rubin, 1975, 1982); naturaleza y cultura (Ortner, 1974, 1989-1990; Ortner y Whitehead, 1981; MacCormack y Strathern, 1980); lo público y lo privado (Rosaldo, 1974, 1980); colonialismo (Sacks, 1979; Etienne y Leacock, 1980), y diferencia y desigualdad (Strathern, 1987; Scott, 1990; di Leonardo, 1991a; Abu-Lughod, 1993).

⁹ Los estudios antropológicos recientes que tratan sobre la masculinidad incluyen a Brandes, 1980; Herdt, 1981, 1987; Gregor, 1985; Herzfeld, 1985; Godelier, 1986; Gilmore, 1990; Hewlett, 1991; Parker, 1991; Fachel Leal, 1992; Lancaster, 1992, y Welzer-Lang y Filiod, 1992.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HOMBRES DE VERDAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DOMINIO VARONIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Por ejemplo, véase James Scott, 1985.

CREATIVIDAD CULTURAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA AFINIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA CON EL MACHO MEXICANO

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Véase Monsiváis, 1981: 108.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LILIANA

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

Nancy Scheper-Hughes, *Muerte sin llanto*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FAMA DEL INFORMANTE, INFAMIA DEL INFORMADOR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. LA INVASIÓN DE SANTO DOMINGO

Hoy miente quien dice conocer la ciudad;
más bien la intuimos.

Carlos Monsiváis
en *La Jornada*

¡HAY TIERRA!

Durante la noche del tres al cuatro de septiembre de 1971, circuló un llamado por los linderos del sur de la ciudad de México: “¡Hay tierra!” En menos de veinticuatro horas, de cuatro a cinco mil familias, unas veinte mil personas en total, cayeron como paracaidistas en el área apenas habitada que hoy se conoce como colonia Santo Domingo. Constituye la mayor invasión individual de tierras en la historia de América Latina.

El presidente de México, Luis Echeverría Álvarez, se convirtió en el instigador involuntario de la invasión cuando, el 1 de septiembre de 1971, declaró su intención de respetar el derecho de todos los mexicanos a tener una vivienda digna, hizo hincapié en la necesidad de legalizar de facto la tenencia de las tierras públicas y resaltó la obligación del gobierno federal de apoyar a aquellos que vivían en las peores condiciones.

A principios de la década de los setenta, los campamentos de paracaidistas y los barrios marginados de la ciudad de México formaban parte de lo que Castells (1986) denomina el “proceso de urbanización más rápido y dramático de la historia humana”. El éxito a corto y largo plazo de áreas autoconstruidas como la colonia Santo Domingo durante ese periodo, y a partir de éste, se ha basado en el trabajo masivo de los miembros de las comunidades, con las autoridades oficiales —que se hacen de la vista gorda ante las ocupaciones, técnicamente ilegales—, y en la inversión de especuladores capitalistas, que a menudo se valen de prestanombres



Desde que en 1971 miles de familias ilegales cayeron como paracaidistas en el área, la colonia Santo Domingo ha sido en buena medida una comunidad que se construyó a sí misma. De cualquier manera, los residentes lograron que la ciudad pagara por la instalación del sistema de alcantarillado en 1992.

y coyotes locales.¹ De hecho, no es que el gobierno tolerara las viviendas de “autoayuda” en la ciudad de México a principios de los setenta, sino que las reconocía y promovía como la única opción viable en una época de crisis. Y la autoconstrucción ofrecía una forma extraordinaria de reducir el costo de la reproducción de la fuerza de trabajo.

La colonia Santo Domingo está situada en el corazón de la zona conocida como Los Pedregales, la cual ha estado cubierta —desde la erupción del volcán Xitle, ocurrida hacia el año 200-100 a.C.— por casi diez metros de roca volcánica.² Debido a estos cimientos sólidos, el terremoto que sacudió la ciudad de México en 1985 y destruyó muchas colonias en el centro de la capital no ocasionó, virtualmente, ningún daño en Los Pedregales, que se encuentra unos cuantos kilómetros al sur. Antes de la invasión de 1971, esta zona era un páramo de rocas volcánicas, cuevas, arbustos, víboras y alacranes. En la década de 1840, Fanny Calderón describió el área de esta manera:

Los ladrones, con el espejuelo del botín, caen, al tiempo de la fiesta como bandadas de zopilotes en busca de carroña, escondiéndose entre las desnudas rocas del Pedregal, y así no hay camino seguro, a menos que se transite con una muy fuerte escolta (1843: 391).³

Y Alejandra Massolo, al escribir sobre la invasión y la metamorfosis sufrida por Santo Domingo cerca de 130 años después, comenta que de la noche a la mañana miles de familias

convirtieron el inmutable y silencioso suelo volcánico de Santo Domingo en un lugar de febril movimiento, murmullo de señales y órdenes, golpes de estacas clavadas como mojoneras, ruido de sábanas al vuelo y láminas de cartón que se amarraban a modo de primer albergue. Los pedregales se hacían ciudad (1992a: 148).⁴

¹ Véase Castells, 1983: 188.

² Véase Departamento del Distrito Federal, 1988: 43.

³ Madame Calderón de la Barca, 1959, t. II: 409.

⁴ Estoy en deuda con Alejandra Massolo (1992a, 1992b) tanto por su vívida descripción de la historia de Santo Domingo como por su ayuda durante el inicio de mi investigación en la colonia. También estoy en deuda por la asesoría y las

Después de delimitar sus lotes con estacas y construir moradas provisionales, la prioridad de los recién llegados fue asegurarse de contar con un abastecimiento regular de agua. Las mujeres tenían que caminar enormes distancias con cubetas y baldes, y una que otra vez las pipas de agua entraban en la zona; pero finalmente los vecinos consiguieron la mano de obra y los fondos necesarios para meter tubería y colocar grifos comunitarios. Al principio se usaban velas y estufas de queroseno para alumbrar y cocinar, y poco después se robaba la electricidad de las líneas de las colonias de los alrededores. Desde el comienzo de la ocupación, en 1971, hasta 1992, las aguas negras se encauzaban hacia las grietas de las rocas volcánicas. Para ser habitable, cada lote debía tener, por lo menos, una grieta grande; de lo contrario los residentes tendrían que mantener una costosa fosa séptica. Durante los primeros años, los habitantes de la colonia construyeron escuelas y calles con una mínima ayuda financiera o técnica del gobierno. Hoy día, en Santo Domingo hay seis escuelas primarias y tres secundarias.

Massolo (1992b) estima que la construcción de cada calle, que abarcaba unos tres kilómetros, requería de un promedio de ochocientas faenas colectivas de los residentes. Cada faena necesitaba unas 120 personas, por lo que cada calle empleaba un total de 96 000 horas-trabajo, así como ochenta cajas de dinamita para abrirse paso a través de la roca, y cien camiones de volteo de tierra para formar la superficie de la calle. El gobierno se ahorró más de 280 millones de pesos sólo en la tubería de agua potable, la cual fue colocada por los residentes. En noviembre de 1977, en reconocimiento por estos esfuerzos comunitarios, Santo Domingo recibió un premio de dos millones de pesos por parte de funcionarios de la ciudad.

En la actualidad, la colonia Santo Domingo consta de cerca de once mil lotes comprendidos en 263 cuadras que abarcan unas 261 hectáreas; está rodeada por la Universidad Nacional al poniente,

publicaciones de Francis Lima (1992), mi asistente de campo durante unos meses, y de Patricia Safa (1992) en etapas posteriores del proyecto. La historia y la descripción de Santo Domingo incluida en este capítulo también se basa en los estudios de Ward (1976, 1990) y, sobre todo, en las entrevistas con docenas de residentes, algunos de los cuales habían participado en la invasión original.

por colonias de la clase alta y media alta al norte, y al oriente y sur por otras comunidades de paracaidistas, como la colonia Ajusco, así como por conjuntos habitacionales de la clase media. Unos cuantos barrios que salpican el área alrededor de Santo Domingo se denominan pueblos y rastrean sus raíces en los tiempos prehispánicos; éste es el caso de Copilco al norponiente y Los Reyes al noreste.

A pesar de que Santo Domingo ha perdido una gran parte de su reputación como un área dura desde la invasión de 1971, gente ajena a la colonia, incluidas personas que provienen de otras áreas populares de la ciudad, todavía piensa que es un lugar feo donde viven los hombres malos. Cuando una tarde le di mi dirección a un taxista, éste me preguntó, sacudiendo la cabeza compasivamente: “¿Le tocó vivir allá?” Pero los residentes insisten en que, en años recientes, la violencia en Santo Domingo se ha calmado de forma considerable. Hoy día hay mercados techados en los que se venden frutas y verduras; se reparan pequeños aparatos eléctricos; hay tortillerías, carnicerías que abastecen carne de res y puerco, así como expendios de pollo, panaderías, peluquerías y salones de belleza unisex, negocios madereros y de chatarra, minoristas que distribuyen autopartes y artículos de plomería, farmacias y papelerías equipadas con fotocopadoras y teléfonos —cuyo uso costaba en 1993 un peso la llamada.

Ahora prevalece un tono gris en Santo Domingo: un tono opaco y de concreto tanto en las cosas como en la vida social de la colonia, y que va desde los muros de mampostería que resguardan los hogares del tráfico peatonal —si no del ruido de las calles— hasta el cielo sucio y pardo; desde las manadas de perros callejeros hasta las piedras que niños y niñas lanzan contra las ratas que aparecen al descubierto. Cuando se pregunta a las personas en qué forma ha cambiado la colonia en los últimos años, a menudo indican los montones de bloques de color gris cenizo que se encuentran en la calle y que constituyen, para los vecinos, la señal de que una congregación o un hogar ha ahorrado lo suficiente para agregarle otro cuarto a una iglesia o una casa. Los árboles apenas rompen el pálido esquema de color; las hojas y el tronco conservan una cobertura gris y tiznada, incluso en tiempo de lluvias. Además, hay tan pocos árboles en Santo Domingo, que los niños que vuelan sus brillantes papalotes desde las azoteas de las casas y desde las calles con me-

nor circulación sólo se preocupan de alejarlos de los cables telefónicos y eléctricos.

Al igual que en otras nuevas y antiguas colonias populares de la ciudad de México, durante la década de los noventa una combinación inverosímil de horrores elementales y un tonificante sentido de comunidad invaden una gran parte de la vida cotidiana de los residentes de la colonia Santo Domingo. Actualmente hay agua, pero no siempre. Durante los meses de la temporada de secas y, lo que es más exasperante, durante el tiempo de lluvias, cuando abundan las inundaciones, la presión del agua puede ser tan baja que no cae ni una gota entre las seis de la mañana y la medianoche. En estos periodos, en la madrugada, las mujeres pasan horas lavando ropa y los hombres llenando cubetas para usarlas al día siguiente. Muchas familias todavía comparten llaves comunales que se localizan afuera de las casas y, aunque ya resulta común encontrar regaderas, muchos aún se bañan en tinas.

Casi todas las casas cuentan actualmente con electricidad, excepto cuando hay aguaceros torrenciales y se va la luz en la colonia. Cuando esto sucede, por lo general de noche, todo parece más oscuro de lo que en realidad está, pues a menudo desde las azoteas de las casas de uno y dos pisos se puede ver que, curiosamente, las colonias circundantes de clase media sí están iluminadas.

Desde la invasión de 1971, Santo Domingo ha sido un lugar ruidoso. Cuando amanece, es común escuchar el clic-clic-clic-clic de un carro que no prende, pero al menos hay familias que tienen autos. Si no enciende el motor, se oirá la maldición en voz baja de algún hombre y, en ocasiones, de alguna mujer: "¡Qué chingaderas...!" Mientras deciden qué hacer, algunos comprarán un tamal al vendedor que llega empujando su triciclo y anunciando con un micrófono sus productos frescos y calientitos: tamales con salsa verde o roja y también dulces. Pero en las mañanas invernales, la gente trata de pasar el menor tiempo posible en la calle, pues al salir de sus casas inevitablemente los envuelve una tolvanera que azota la colonia. Como los habitantes de Chicago cuando hace mucho frío, ellos maldicen el clima mientras caminan dándole la espalda al viento y se tapan los ojos y la boca con manos y bufandas. Sin embargo, a diferencia de Chicago, caminar así en Santo Domingo tiene menos que ver con el frío y más con no querer

respirar la materia fecal seca que el viento arrastra desde las cloacas abiertas y las pilas de excremento de perro de la ciudad de México.

Un día en que me sentía algo apabullado por el agua, el viento, los perros que aullaban y un niño que chillaba, me quejé con nuestra vecina Ángela de que sobrevivir cada día consumía todo mi tiempo y energía. Ella, sin ser condescendiente, me contestó “así es.”

LA EXPERIENCIA HISTÓRICA DE SANTO DOMINGO

Veinte años después de la invasión, Santo Domingo es, en gran parte, una comunidad consolidada de habitaciones con una población que, según se estima, sobrepasa los 150 000 habitantes.⁵ Es una colonia típica de las comunidades autoconstruidas dentro de la ciudad de México, mismas que comparten algunas comodidades y ciertas injurias que constituyen la vida cotidiana de las colonias urbanas populares. Sin embargo, debido a que esta colonia resultaba más estable que otros asentamientos más recientes, para principios de los noventa las redes de seguridad social eran capaces de ayudar a las familias más pobres; por lo tanto en Santo Domingo, a diferencia de otras zonas de la capital que tienen niveles más significativos de desnutrición, algunas familias suelen recibir raciones alimenticias en las mañanas y en las tardes en el DIF local, y muy temprano en la mañana leche para los niños pequeños que proveen las lecherías oficiales.

Actualmente hay otros servicios disponibles, si bien en forma intermitente. A menudo la recolección de basura constituye un problema, pues como apunta Lima (1992: 26), los choferes de los camiones recolectores prefieren otras colonias donde se tiran más objetos que pueden ser reciclados y vendidos. Nunca se sabe si el camión de la basura llegará hoy o en una semana, por lo que, cuando uno oye la campana, tiene que estar listo para salir corriendo a la calle, arrastrando todo lo que ha acumulado desde la última recolección; pero sí hay servicio, aunque sea irregular. Y, a pesar de

⁵ “Se estima” porque las cifras censales están vinculadas a las listas de contribuyentes fiscales que se conocen por la inexactitud de sus cuentas globales.

que durante la década de los ochenta los precios de los alimentos se incrementaron por arriba del ingreso real, en los mercados sobre ruedas, que se colocan dos veces por semana, algunos de los granos, frutas y verduras están, por lo menos, al alcance de la mayoría de las familias. Por ciertos rasgos, Santo Domingo es una colonia popular típica de la ciudad de México.

En las décadas de los setenta y los ochenta, la migración de personas provenientes de la empobrecida provincia agravó la ya de por sí seria escasez de vivienda en muchas ciudades de la República. Muchos de los residentes actuales de la colonia Santo Domingo nacieron en los estados cercanos de México, Hidalgo, Morelos, Puebla, Guanajuato, Michoacán, Tlaxcala, Querétaro y Guerrero. Al llegar se fueron a vivir a las partes viejas de la ciudad. Posteriormente se mudaron a Los Pedregales, durante o después de las invasiones de tierras. Mucha gente que nació y creció en la ciudad de México también aprovechó las oportunidades de tener un terreno y una casa propios en Santo Domingo. Entre los primeros paracaidistas predominaron las parejas jóvenes que habían estado viviendo con sus padres y suegros en las zonas aledañas. Por ejemplo, en la sección norponiente de la colonia en donde yo vivía con mi familia, muchos de los residentes más antiguos habían nacido en otras partes de la capital. Incluso los nacidos en provincia llevaban ya décadas viviendo y trabajando en la ciudad de México antes de llegar a Santo Domingo.

Muchos de los que migraron directamente a Los Pedregales de algún lugar fuera de la capital desde el principio se identificaron entre sí, y fueron considerados por los demás como minorías étnicas. Por ejemplo, una sección de Santo Domingo que colinda con la estación Universidad del metro es bien conocida porque ahí se concentra gente de Oaxaca. Asimismo, en otra sección de la colonia, en la calle Huehuetzin donde yo vivía, de acuerdo con las costumbres de los zapotecos en Oaxaca había varios altares del Día de Muertos en las casas que visité adornados con cempasúchil. En otras palabras, por todo Santo Domingo hay gente que proviene de diversas comunidades indígenas del resto del país.

Un día que regresaba de la estación del metro, caminé varias cuabras junto con un hombre que me señaló una casa y me dijo que

ahí vivía una familia mazahua. “Sabe usted —me dijo— los hombres son una bola de holgazanes que hacen que las mujeres salgan a trabajar mientras ellos se quedan en casa a emborracharse. Con razón son tan inseguros.” Al describir a esta familia, que hablaba otomí y provenía del estado de Guanajuato, mi acompañante procuró distinguirse y distinguir a los demás mestizos de “ascendencia mezclada”, como se dice eufemísticamente, de los indios supuestamente sin cultura que evidentemente venían del campo. No es una coincidencia que la imagen más común del macho mexicano sea la de un mestizo, urbano o rural, y por lo tanto, mi acompañante defendía el honor de las Marías mazahuas —quienes a menudo trabajan como sirvientas en las casas de mestizos acomodados en otras colonias— de los abusos de sus hombres.⁶

En la vida cotidiana de la mayoría de mis amigos que viven en Santo Domingo, el tema de la etnicidad surge por lo general en tres formas: en términos de vestido, lengua y color de piel. Con la excepción del uso de rebozos, la mayoría de los hombres y las mujeres de la colonia que se consideran mestizos no querrían ser vistos en público portando cualquier cosa asociada con la vestimenta indígena (aunque, ciertamente, en días festivos los grupos de danzantes de los vecinos bailan vestidos con los “tradicionales trajes aztecas”). En lo que a la lengua se refiere, muchos de los hablantes monolingües que conozco en la colonia se refieren con desprecio a los vecinos que hablan un “dialecto”, con lo que invariablemente se refieren no a un dialecto diferente del español, sino a una lengua indígena. Como sucede en otras partes del mundo, las lenguas minoritarias que se hablan en Santo Domingo son ampliamente estigmatizadas. En relación con el color de la piel, en muchas familias los hermanos y hermanas de piel más oscura son objeto de mofa, descritos como campesinos indios disfrazados de mestizos.

La masculinidad se incluye en las diversas identidades étnicas de la colonia, no sólo en los retratos insultantes de los hombres

⁶ El término “Marías” tiene una enorme resonancia en México. El subtítulo del sobresaliente estudio de Arizpe (1975), *Indígenas en la ciudad: el caso de las “Marías”*, tenía la intención de desafiar explícitamente el prejuicio en contra de los pueblos indígenas en general y las mujeres indígenas en particular. En una caracterización con fines más ambiguos, una de las estrellas chocarreras del cine y la televisión es La India María, cuya primera película se llamó *Tontla, tontla, pero no tanto*.

mazahuas y sus explotadas Marías, sino también de manera opuesta, en donde se valoran los rasgos y costumbres asociados con los pueblos indígenas, mientras se desprecia a aquellos relacionados con el mestizaje colonialista, como el machismo. Mi amistad con Gabriel me permitió aclarar ciertos aspectos de la relación entre etnicidad, identidad nacional e identidad masculina. A pesar de ser hispanohablante, Gabriel considera que la verdadera nación mexicana es el producto de una antigua espiritualidad indígena y no de un moderno híbrido mestizo. Como tal, las opiniones de Gabi son similares a la noción del “México profundo” de Bonfil Batalla (1987). Para Gabriel, su identificación con el indigenismo también lo hace menos susceptible a la atracción de otras ideologías opresoras, como el machismo. En Santo Domingo no predominan ideas como las propuestas por Gabriel, aunque sí forman parte de las corrientes subterráneas de las poblaciones étnicamente heterogéneas de ésta y otras colonias populares de la capital mexicana.

EL MURO DE BERLÍN

Por lo general la gente se muda a Santo Domingo en busca de vivienda, no de trabajo. La mayor parte de los empleos remunerados se encuentran fuera de la colonia. Algunos hombres y unas cuantas mujeres se transportan a lejanas fábricas en el cinturón industrial de Vallejo al norte de la ciudad de México o bien a otras áreas más cercanas de la ciudad. Sin embargo, la lejanía de Santo Domingo respecto a muchas áreas de trabajo y centros comerciales no se debe a que se localice en las afueras de la ciudad, sino a que la ciudad de México es una gigantesca área metropolitana; de hecho, su localización cerca de una estación del metro hace que esta colonia sea mucho más cómoda que cientos de otras en la siempre creciente periferia de la poblada zona.

La ubicación de la colonia cerca de la UNAM y otras zonas acomodadas del sur de la ciudad, como San Ángel y Coyoacán, ha atraído a algunas familias de clase media a Santo Domingo, en cuyos bordes se estaban construyendo en 1993 enormes complejos de condominios de lujo. Sin embargo, hasta que éstos se hayan

terminado de construir, la comunidad seguirá integrada por hogares de la clase trabajadora, que viven semana a semana de los ingresos combinados de uno a tres salarios mínimos, que ganaban a principios de los noventa. A pesar de que la mayoría de los padres en Santo Domingo sueña con tener una mayor seguridad financiera y desea que sus hijos lleguen a formar parte de la clase media, al mismo tiempo, pertenecer a las clases populares conlleva para muchos una honorabilidad nebulosa, si bien digna, pues significa, entre otras cosas, que uno no explota a los demás.

Muchos hombres y mujeres que viven en Santo Domingo trabajan en el sector servicios; un gran número labora como conserje en la UNAM, o bien son choferes de minibuses, combis, taxis o tráileres. Otros más venden comida y objetos en la calle, en mercados o en la puerta de sus casas. Directa o indirectamente participan en lo que David Harvey (1989: 189) describe como “un cambio brusco en la apariencia superficial del capitalismo [internacional] desde 1973”. El análisis de Harvey de lo que denomina “acumulación flexible” resulta pertinente para la gente trabajadora de Santo Domingo, pues la acumulación flexible “radica en la flexibilidad con respecto a los procesos y mercados de trabajo, productos y patrones de consumo” (p. 147). Para los hombres y mujeres de la ciudad de México y del mundo entero, la acumulación flexible ha dado lugar a un notable “aumento en el empleo de servicios desde principios de la década de los setenta” (p. 156). En muchos sentidos, el estudio de las identidades masculinas cambiantes en Santo Domingo pertenece a lo que Harvey considera como las “formas en que se han modificado las normas, los hábitos y las actitudes políticas y culturales” desde la transición a la acumulación flexible (pp. 170-171).

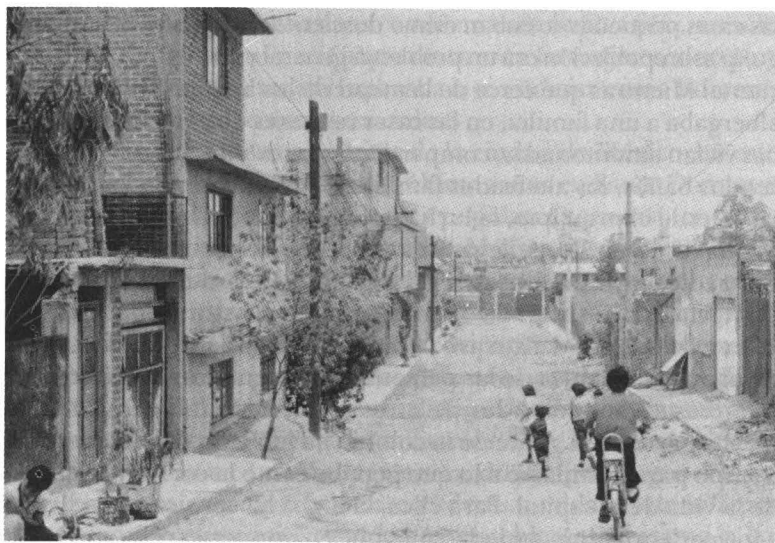
A pesar de que en la colonia Santo Domingo los cambios culturales nunca suceden como consecuencia necesaria de cambios económicos, tampoco se dan separados de los contextos socioeconómicos. Lo que es más, a pesar de que algunos analistas pueden intentar distinguir con cuidado entre lo culturalmente simbólico y lo materialmente económico, con frecuencia, en la práctica dichas dicotomías ocultan más de lo que revelan.

Los elementos de clase trabajadora que conforman la colonia Santo Domingo y la historia específica de autodependencia se manifiestan en el sentimiento —que aún existe, si bien está disminu-

yendo— de que los vecinos comparten algo de responsabilidad colectiva mutua. Por ejemplo, en Santo Domingo ciertos asuntos “privados” y “domésticos”, como golpear a la mujer y los presu-puestos familiares, se han transformado en muchos casos en preo-cupaciones más “públicas”, que han salido de la relativa oscuridad de los hogares al escrutinio más amplio de amigos y vecinos. A diferencia de los que habitan en las colonias de las clases media y alta de la ciudad de México, los residentes de Santo Domingo sa-ben algo sobre sus vecinos y experimentan una sensación de comu-nidad local, que a menudo gira alrededor de los niños y las activi-dades que se desempeñan en la calle frente a sus hogares.

En la colonia, las calles son los lugares públicos distintivos. Durante el día, los hombres y las mujeres las caminan acelerada-mente para ir por algún mandado y los niños pequeños juegan en la orilla, esquivando los carros que pasan de vez en cuando. Al caer la noche, los vecinos se detienen en las puertas para intercambiar saludos y chismes. De ahí a la medianoche, las calles pertenecen a los jóvenes, quienes se reúnen a la sombra de autos abandonados para escuchar música a alto volumen, discutir y hacer el amor fur-tivamente. Si se quedan afuera más tarde, tienen cuidado de no alejarse demasiado de sus puertas, pues prefieren las miradas en-trometidas de la familia a la intimidación de las pandillas.

Algunas ocasiones festivas, sobre todo las posadas antes de Navidad, reúnen a los residentes de las cuadras para festejar co-lectivamente. Algunas otras son más familiares, como el Día de Muertos, que se celebra alrededor de los altares construidos en el interior de las casas, por lo general por las mujeres mayores. Sin embargo, si se organiza una fiesta más grande —en honor de una quinceañera o después de una boda, por ejemplo— ésta se torna, inevitablemente, semipública. En la calle o en los claros de las puer-tas se colocan sobre bancos a casi dos metros de altura altavoces rentados, por lo que la música y los fuegos artificiales hacen vibrar las ventanas a varias cuadras a la redonda hasta las dos o tres de la madrugada. Y entonces, cuando la mayoría de los participantes se dirige a la cama, los borrachos de la calle empiezan sus juergas sagradas; andan por ahí hasta el amanecer, cantándole a la luna y a cualquiera que en su ingenuidad intente callarlos, compartiendo las calles con los perros abandonados.



Calle habitacional en la colonia Santo Domingo.

Los dueños de las casas que costean estas gigantescas celebraciones —y que con frecuencia quedan endeudados por años— son, por lo general, personas de edad madura o más viejos. Muy pocos jóvenes de las clases populares volverán a tener suficiente dinero para comprar una casa y un terreno en Santo Domingo. Sus padres y abuelos aprovecharon una oportunidad única en los setenta, un accidente de la historia, para comprarse un futuro con bloques de concreto y techos de asbesto laminado. El hecho de que los poseedores de casas y terrenos en la colonia sean, sobre todo, personas mayores tiene severas repercusiones para la movilidad social, la estratificación y la pauperización de las generaciones más jóvenes que ahí viven. Dependiendo de la suerte de la economía regional, nacional e internacional, es probable que en el futuro muchos hogares sufran grandes privaciones y amargos conflictos debido a problemas que aún siguen sin ser resueltos, como la herencia de las propiedades, los cuales se tornan más urgentes debido a las peligrosas condiciones de sobrepoblación de la ciudad.

En 1993 todavía existían algunas chozas tambaleantes en la colonia, pero por lo general las estructuras eran más firmes. Incluso

las casas pequeñas costaban cien o doscientos mil pesos. Sin embargo, la sobrepoblación era un problema general y en algunos casos creciente. Mientras que cerca de la mitad de los hogares de la colonia albergaba a una familia, en las casas restantes dos, tres o más familias vivían amontonadas, compartiendo las estufas, los refrigeradores, los baños, los altercados familiares y el cuidado de los niños.

Desde el principio, la lucha por crear Santo Domingo necesitó que los fundadores llevaran a cabo sacrificios y tomaran medidas radicales; numerosos residentes y líderes de la comunidad tienen largas historias de oposición frente a las autoridades federales y de la ciudad. Aun así, sería equivocado sobrestimar el grado al que la mayoría de las personas de la zona considera que sus intereses se oponen a los de otros sectores de la población. La mayor parte de la gente de la colonia ha luchado durante mucho tiempo para asimilarse a lo que percibe como la corriente central de la vida de la capital. Para ellos, la lucha ha consistido en llegar a formar parte de la sociedad más que en oponerse a ella en aspectos fundamentales.

Esto resulta afortunado para los residentes de la clase media alta de la colonia Romero de Terreros, que colinda al norte con Santo Domingo, quienes, después de la invasión de 1971, erigieron un muro de más de tres metros de altura, con lo que se tornó imposible la interrelación entre las dos comunidades. Hasta hoy, el muro permanece como guardián del privilegio de clase, una barrera que protege a los ricos de los pobres. Los residentes de Santo Domingo lo llaman “El muro de Berlín”.

EL PREDICAMENTO DE LA ESTABILIDAD

Con tantos hombres trabajando fuera durante el día, desde los inicios de Santo Domingo, gran parte de la responsabilidad de construir y defender la *colonia* recayó sobre las mujeres, quienes se encargaron de la comunicación en los días en que esbirros privados o relacionados con la policía recorrían la comunidad con la intención de extorsionar o desalojar a los paracaidistas descuidados. Armadas de palos, piedras, terrones de lodo y palas, las mujeres tenían que proteger físicamente su propiedad y la de sus vecinos.

Estas hazañas se convirtieron en emblemas de la invasión, no sólo por el valor y la determinación que mostraron las mujeres, sino porque en toda esa zona se las empezaba a considerar como lideresas capaces de tomar decisiones cruciales.

Esto no sucedía en otras áreas de la ciudad de México; en este sentido los acontecimientos de los últimos años en Santo Domingo no son típicos de todas las colonias populares. Aun así, en otras partes del Distrito Federal y áreas de México y América Latina, durante las décadas de los setenta y ochenta se llevaron a cabo luchas populares similares, una de cuyas características principales fue precisamente la prominente participación de las mujeres. A pesar de que en los movimientos urbanos populares (MUP) de la región los hombres han sido generalmente los líderes y las mujeres han ocupado rangos de activistas militantes, quizá esto ha sido cierto en menor grado en Los Pedregales, en donde por lo general las mujeres se han desempeñado como líderes y soldados de infantería, a pesar de que con el tiempo otros problemas afectaron a las otrora vibrantes organizaciones populares.

La continua asociación histórica de las mujeres con el liderazgo y la organización populares habidas en la colonia ha tenido importantes repercusiones en el desarrollo de las identidades y relaciones de género durante los últimos veinte años. Varios estudios recientes se han concentrado en los últimos cambios de las identidades de género y clase entre las mujeres de México y América Latina, haciendo referencia a su papel en los MUP y en otras transformaciones sociales tales como el número creciente de mujeres que trabajan por un salario, el brusco descenso de la tasa de natalidad, el aumento del nivel educativo y el incremento de la migración nacional e internacional.⁷ En los próximos capítulos examino los cambios concurrentes en las identidades de género entre los hombres, y no en forma aislada, sino precisamente en relación con las transformaciones sufridas por algunas mujeres de la región. Decidí seguir este enfoque por dos razones: en primer lugar, pocas veces resulta útil aislar las identidades de género como si los hombres y las mujeres llevaran vidas separadas en cuarentena; en segun-

⁷ Véase, sobre todo, Bourque y Warren, 1981; Logan, 1984; González de la Rocha, 1986; Gabayet *et al.*, 1988; Poniatowska, 1988; Chant, 1991; Stephen, 1991; Benería y Roldán, 1992, y Massolo, 1992a, 1992b.

do lugar, y quizá de mayor importancia, porque las mujeres de la colonia con frecuencia han desempeñado un papel catalítico en los cambios de actitud y comportamiento experimentados por los hombres en los últimos veinte años.

Al pedirles que comparen los primeros días de Santo Domingo con el presente, muchos de los fundadores de la colonia dicen que prefieren el principio. Cargar cubetas de agua era una forma horrible de pasar el día —señalan a menudo las mujeres—, pero entonces existía un espíritu de dependencia y pertenencia mutuas que hoy no subsiste. Para hombres y mujeres, la desaparición de la buena voluntad se debe en parte a que sus condiciones de vida ya no son tan desesperadas y tienen menos necesidades prácticas de depender unos de otros. Muchos residentes antiguos de la colonia, hombres y mujeres, también se refieren a la intencionada acción del gobernante Partido Revolucionario Institucional (PRI) en la desaparición del sentido de solidaridad en Santo Domingo. Como en un ejemplo, citado en un libro de texto refiriéndose a un fenómeno más amplio, también en Los Pedregales, “el Estado ha intentado usar el asunto de la tierra como un medio para extender su influencia sobre los pobres y mantenerlos inmóviles” (Ward, 1990: 155). Mediante la cooptación y la coerción y, cuando éstas no funcionan, la represión, el gobierno de la ciudad y el federal, armados de equipos de burócratas que atienden asuntos relacionados con la propiedad de la tierra, abogados, policías y políticos han luchado por incorporar a su propia esfera de influencia las actividades políticas comunitarias, que se tornan cada vez más independientes. Las complicadas y trilladas estrategias que emplean el PRI y sus funcionarios en Santo Domingo no nos conciernen aquí directamente, pero son significativas si las consideramos como un ruido de fondo que, en ocasiones, ha servido para apagar las voces del cambio.⁸

Sin embargo, como apunta Safa (1992: 51), durante mucho tiempo ha sido evidente en Santo Domingo, por parte de los activistas comunitarios, una actitud contraria a la autoridad. Durante los primeros días de la colonia, este sentimiento ayudó a las muje-

⁸ Para mayor información sobre los métodos del PRI y su historia de elecciones arregladas, véase González Casanova; 1965, y Eckstein, 1982, 1990.

res a justificar sus ataques armados en contra de los esbirros de la policía, y hoy día es evidente para muchos la necesidad de enfrentarse a hombres que intentan amedrentar a sus esposas y a sus vecinas argumentando la prerrogativa masculina. Con o sin la presencia de los movimientos urbanos populares, todas las zonas de la ciudad de México han sufrido serios trastornos y transformaciones durante los últimos veinte años. En este periodo, residir en Santo Domingo ha conferido a su gente ciertas experiencias históricas, pero nunca en forma aislada. Mientras que mi amigo Miguel, quien creció en Santo Domingo, me dijo que cuando cumplió diez años, en 1973, fue por primera vez al centro de la ciudad, a principios de los noventa, viajar dentro de la capital era parte de la experiencia cotidiana de la mayoría de la gente, ya fuera para trabajar, recrearse en los jardines de Xochimilco al sureste, "regularizar" los terrenos en oficinas del gobierno localizadas en el centro, hacer compras para la casa en Tepito, al norte, o visitar a parientes y amigos en los alrededores. La estación del metro Copilco en la línea Universidad-Indios Verdes se encuentra a una distancia razonable; se puede llegar a ella caminando o tomando una combi, y de ahí uno puede unirse a los millones de usuarios que cada día hacen uso de un servicio rápido y limpio, si bien a menudo sumamente congestionado, para viajar por toda la ciudad. En 1993, el precio de un boleto era de cuarenta centavos.

COMUNIDAD

Puede definirse entonces a la globalización como la intensificación de las relaciones sociales mundiales, que unen a localidades distantes de tal forma que los acontecimientos locales quedan determinados por sucesos que ocurren a muchos kilómetros de distancia y viceversa.

Anthony Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*

Hoy día, *la capital* es el hogar de casi uno de cada cinco mexicanos. La población del área metropolitana ha crecido de 344 000 en 1900,

a casi un millón en 1930, cinco millones en 1960, nueve millones en 1970, catorce millones en 1980 y casi 20 millones en 1990. Las proyecciones establecen la posibilidad de que el área pueda llegar a crecer a más de 30 millones para principios del siglo xxi (véase DDF, 1988: 126, 147). A pesar de ser el centro manufacturero, financiero, político e informativo del país, la capital también es el lugar de residencia de millones de desempleados y subempleados, así como de un gigantesco “sector informal” constituido, desproporcionadamente, por mujeres, niños y viejos.

Localizadas en el primer círculo de expansión alrededor del antiguo centro urbano de la ciudad de México, las comunidades autoconstruidas como Santo Domingo han sido sometidas en forma constante a las vicisitudes del proceso de acumulación capitalista mediante los agentes inmobiliarios, los costos ascendentes de los materiales de construcción, los servicios básicos y el Estado mexicano mismo (véase Ward, 1990: 192). Por éstas y otras razones, Cuauhtémoc Cárdenas, candidato de la oposición en las elecciones presidenciales de 1988, arrasó en muchos de los asentamientos irregulares en y alrededor de la ciudad de México. En términos de las pautas de migración y urbanización utilizadas en México después de la segunda guerra mundial, Santo Domingo representa una colonia relativamente joven, sobre todo en relación con las áreas densamente pobladas del centro de la ciudad, las cuales han sido habitadas desde tiempos prehispánicos.⁹ Por otra parte, esta colonia no es tan reciente si se le compara con los enormes asentamientos irregulares que se encuentran en zonas como Chalco al oriente del Distrito Federal y Ecatepec al noreste donde cientos de miles de personas carecen de servicios básicos como agua corriente y drenaje.

A pesar de la continua migración a la ciudad de México, muchos ciudadanos del país mantienen una relación amor-odio muy especial con su capital. Mucha gente sigue emigrando desde otras partes empobrecidas de la República (algunos calculan que todos los días llegan a establecerse en la capital unas mil personas); sin

⁹ En lo que se refiere a la urbanización de la ciudad de México, entre los estudios recientes más importantes están el de Lomnitz, 1975; Kemper, 1976; Montaño, 1976; Cornelius, 1980; Eckstein, 1982; Navarro y Moctezuma, 1989; de la Peña *et al.*, 1990; Selby, Murphy y Lorenzen, 1990; Ward, 1990; Vélez-Ibáñez, 1991, y Davis, 1994.

embargo en la provincia hay amargura, envidia y resentimiento contra de los “chilangos” originarios de la capital.

Las tasas de crecimiento económico que se contraen constantemente en todo México han provocado que la creciente población del país se las haya tenido que arreglar con menos recursos financieros. Las tasas anuales de crecimiento durante el periodo 1940-1980 tenían un promedio de más de 6%; la tasa para 1980-1988 fue de -1.9% (véase Barkin, 1990: 123). Con menos recursos disponibles, la competencia se incrementó en todos los sectores de la sociedad. Esta competencia se relaciona con una creciente polarización de clases, misma que ha dado por resultado una enorme riqueza para 1 o 2% de los más ricos, y un estancamiento o disminución en el nivel de vida de 60 o 70% de la población más pobre. Los salarios mínimos reales han fluctuado considerablemente en los últimos cincuenta años; pero, para principios de los noventa, se encontraban más o menos al mismo nivel que tenían en 1960. Los ingresos reales de los trabajadores eran en 1990 menos de la mitad de lo que habían sido antes de la crisis de 1982 (véase Barkin, 1990: 144).

El colapso financiero de 1982 tuvo consecuencias cataclísmicas para la clase trabajadora de México, y desde entonces, como concluyen Selby y sus colegas, “la crisis ha sido permanente para los pobres” (1990: 175). Esto contrasta absolutamente con la situación que predominó durante la mayor parte del siglo, sobre todo durante la segunda guerra mundial y poco después, cuando incluso los pobres de México tenían confianza, con justificación, en sus oportunidades para mejorar económicamente en el futuro. Desde principios de los ochenta, un cinismo extendido y una profunda desconfianza hacia el gobierno y la industria han reemplazado el optimismo de otros tiempos. Por ejemplo, muchos de los pobres de Santo Domingo piensan que el reciente Tratado de Libre Comercio (TLC) les presagia tiempos económicos aún más lúgubres. Muchos creen que las clases pudientes de México, Estados Unidos y Canadá se están “desnacionalizando” y en el proceso intentan manipular el tratado para llenar sus propias arcas. Este análisis del TLC por parte de *los olvidados* de México, haciendo alusión al título de la célebre película de Buñuel —quienes, después de todo, fueron los afectados en forma inmediata y práctica por los cargos financieros internacionales después de las crisis monetarias y ban-

carias de 1982 y 1995— no sólo es justificado, sino brutalmente exacto.¹⁰

Este estudio trata acerca de una pequeña sección de la población de una comunidad de vecinos de la ciudad de México, pero para poder realizar un análisis fructífero de los hallazgos propios de Santo Domingo, es necesario tener una idea clara de otros contextos comunitarios más extensos. Para la gente de la colonia, las identidades individuales y de grupo dependen de contextos y comunidades en un sentido más amplio, por ejemplo, las identidades de género pueden diferir en formas muy significativas en comunidades particulares. La colonia Santo Domingo existe como una comunidad limitada en algunos aspectos, mientras que en otras formas más absolutas representa una comunidad de importancia internacional,¹¹ de ahí que encontremos en Santo Domingo algo que para Appadurai (1991: 199) resulta verdadero en términos más amplios: “la posibilidad de tener interpretaciones divergentes de lo que significa ‘localidad’”. Hay una constante relación entre lo local y lo global, entre la homogeneidad y la heterogeneidad, y los complejos ires y venires de las culturas dominantes y populares en las zonas proletarias de la ciudad de México restringen y transforman las relaciones de género en ese lugar. Además, este proceso está determinado, en parte, por identidades locales, nacionales y

¹⁰ A pesar de la polarización de clases, la clase media de la ciudad de México y otros lugares del país no ha desaparecido; ni siquiera ha disminuido significativamente, como algunos habrían predicho, aunque muchos estratos dentro de este sector han tenido que aprender a vivir con un ingreso real mucho menor durante los últimos diez años (véase Loaeza y Stern, 1990). Yo estaba terminando las revisiones finales de este manuscrito cuando se desarrollaba la crisis financiera de 1995, por lo que no pude incorporar completamente las repercusiones que esta última crisis tuvo en la vida de mis amigos de Santo Domingo.

¹¹ Aunque hago hincapié en las particularidades de ser un residente de Santo Domingo, no quiero sugerir que las diferencias entre las colonias de la ciudad de México importen más que las similitudes. Eckstein (1982) y Selby *et al.* (1990) observan atinadamente que para los pobres en el México actual, la vida urbana es en gran parte la misma, ya sea que vivan en la capital o en cualquier otra parte de la República. La televisión y la migración han contribuido muchísimo a este proceso. Sobre la cuestión de la heterogeneidad-homogeneidad urbana en lo que se refiere a la ciudad de México, véase también Cornelius, 1980, y Davis, 1995; para lograr un análisis más general de la importancia y la particularidad del espacio, véase los estudios de geografía cultural de Soja (1989) y Watts (1992).

globales que chocan entre sí, e incluye nociones en disputa acerca de lo que significa ser hombre hoy en estos niveles diferentes de comunidad.

Aun así, si el lector considera que mis descripciones de Santo Domingo y de la gente que habita en ese lugar son exóticas o, lo que es peor, pintorescas, habré desatendido las palabras con que Eric Wolf abre su famoso estudio de la historia del mundo: “El mundo de la humanidad constituye una variedad, una totalidad de procesos interrelacionados, y las investigaciones que desarman esta totalidad en pedazos y no vuelven a armar los fragmentos falsifican la realidad” (1987). Espero que al observar la vida de la gente que habita en las colonias populares de la ciudad de México al acercarse el milenio, los lectores de este estudio reconocerán un poco más de su propia experiencia y de sí mismos.

III. PADRES IMAGINARIOS, PADRES GENUINOS

[No] puede definirse el matrimonio como la autorización para las relaciones sexuales, sino más bien como la autorización de la paternidad.

Bronislaw Malinowski,
"La paternidad, la base de la estructura social"

LA HORA DE LOS PADRES

—Cuando eran niños, ¿pasaron ustedes mucho tiempo con sus papás? —pregunté una tarde a un grupo de jóvenes con quienes estaba platicando en la calle.

—No, yo he pasado más tiempo con mi mamá —contestó Jaime.

—Con los dos —dijo Esteban.

—Siempre con mi mamá —agregó Felipe.

—No, yo siempre con los dos —comentó Pancho— porque de chico mi papá me traía mucho, donde quiera que iba me llevaba, siempre anduve con él.

¿Qué *hacen* los hombres como padres en Santo Domingo, y en qué se relaciona para ellos el hecho de ser padre y ser hombre? Cuando llegué a la ciudad de México en el verano de 1992, mi interés primordial radicaba en aprender acerca de los hombres como padres: cómo, por qué y cuándo le dedicaban tiempo a sus hijos. Además de que yo me acababa de estrenar como padre de una niña, sospechaba que en México la paternidad puede ser para las identidades masculinas más importante de lo que se reconoce en muchas de las teorías sociológicas y psicológicas que —al estar principalmente basadas en estudios de la clase media blanca de Estados Unidos— establecen que hay una ausencia general de los padres en las actividades de crianza que repercute en el desarrollo

infantil (por ejemplo, Chodorow, 1984, y Ruddick, 1989). Hablar y estar con algunos padres, además de hacerlo con sus hijos e hijas, me enseñó a distinguir mejor entre las costumbres culturales del pasado, que han sido adoptadas sin reservas, y las nuevas formas en que día con día los hombres y mujeres de Santo Domingo las desafían.

Yo deseaba descubrir, por lo menos, cómo las imágenes de la paternidad y las actividades de crianza podían relacionarse con ciertas nociones de masculinidad entre los hombres y las mujeres de la clase trabajadora de la ciudad de México. Mi posición como padre de Liliana me ayudó en la investigación. Durante el año de nuestra estancia en Santo Domingo, amigos y conocidos inquirían regularmente sobre ella: ¿Ya se sentaba? ¿Qué comía? ¿Quién la cuidaba cuando se enfermaba? ¿Necesitábamos algo de ropa para ella? ¿Cuándo le saldría por fin el cabello? Los apodos con que nuestros amigos y vecinos se referían a Liliana formaban parte de su comentario sobre los niños pequeños en general y, particularmente, sobre nuestra presencia en Santo Domingo. Al caminar por las calles de la colonia, nuestros amigos nos preguntaban, gritando, por la gordita güerita. Las madres sonreían cuando nos preguntaban si todavía era una “cabroncita”. A los niños mayores les gustaba tocarle los cachetes regordetes y frotarle la cabeza sin cabello, al tiempo que se reían de “la peloncita”.¹

Después de nuestra llegada, pronto me di cuenta de que los padres en Santo Domingo formaban un grupo diverso, y de que, en la colonia no había un estándar sociológico en lo que se refiere a la paternidad. Por lo tanto, guiado por el método de la “instancia negativa” y el “veto antropológico” de Margaret Mead, empecé a buscar con menor frecuencia los modelos consistentes y me concentré más en las diferencias y “excepciones”.² Por ejemplo, las provocaciones de mis nuevos amigos y vecinos en Santo Domingo pronto me obligaron a comprender cuáles eran para ellos las diferencias significativas entre los padres del campo y de la ciudad, entre los ricos y pobres, y entre los de diferentes generaciones.

¹ Además de estos apodos, a Liliana también le decían *muñequita*, *reina*, *preciosa* y *mamacita*.

² Acerca de este “engañosamente sencillo enfoque metodológico” de Mead, véase Scheper-Hughes, 1984.

En las páginas siguientes, comenzando por algo que puede parecer simple y relativamente sin importancia —cargar a los niños— y continuando con un examen más detallado de las responsabilidades de los padres para con sus hijos de diferentes edades exploraremos los significados y las prácticas paternales de algunos hombres de Santo Domingo, así como la influencia que la región, clase y edad tienen sobre las cambiantes identidades masculinas en el México contemporáneo. Al utilizar la paternidad como una ventana por donde se pueden comprender varias cuestiones más amplias, también tendremos motivos para examinar de nuevo ciertos argumentos etnográficos del pasado acerca de los padres de México.

EL COMENTARIO DEL FUNCIONARIO BANCARIO

Aunque vivía y trabajaba en Santo Domingo, a veces tenía oportunidad de participar en actividades académicas y sociales fuera de la colonia. A mediados de agosto de 1992, asistí a una conferencia sobre la sociedad mexicana contemporánea. Antes de hablar sobre la crisis económica de 1982, el neoliberalismo y el TLC, un funcionario bancario se presentó a sí mismo como un esclavo de su mujer y de las mujeres con las que trabajaba. Era el tipo de broma sobre la inversión de los roles de género que uno escucha de vez en cuando en la sociedad mexicana, la cual con frecuencia parece estar dolorosamente consciente de la fama internacional del país como la tierra del machismo desenfrenado.

Esa noche fui con mi esposa Michelle y con Liliana, que casi tenía dos meses, a un coctel en la elegante colonia San Jerónimo. Al ver que yo llevaba a Liliana en un canguro, el mismo funcionario me sonrió con ironía y me dijo: “¡los hombres mexicanos no cargamos a los bebés!”. Perplejo, le contesté con toda honestidad que en donde yo vivía en la ciudad de México, los hombres sí cargaban a los bebés y a los niños pequeños, y que esto era bastante común.

La observación del funcionario hizo surgir una serie de cuestiones, entre las que se encuentra el asunto de las diferencias en las actitudes hacia la paternidad y el comportamiento de los padres en las clases alta y baja; es decir, en lo que se refiere tanto a la paternidad como a otros aspectos de las identidades y prácticas masculinas.

nas en México, no existe un solo patrón de la masculinidad frente al que se comparen o se puedan comparar los hombres. La diversidad de las prácticas paternas es crucial para el carácter ambiguo que la masculinidad tiene en México.

Regresando al coctel, no se podía pasar por alto el punto pedagógico de que aquí estaba un mexicano explicándole la “cultura mexicana” a un antropólogo estadounidense que vivía en México justo para aprender acerca de esas cosas. Había también una alusión implícita al cambio cultural, como si él hubiera estado pensando: “nosotros los mexicanos *todavía* no hacemos eso”. En cualquier contexto cultural, el bagaje de suposiciones centrales influye en las palabras y la conducta de los actores. En este caso, las suposiciones acerca de la paternidad y la crianza de niños en México se mezclaron con una percepción de un modelo estadounidense de la paternidad masculina.

En el transcurso del trabajo de campo sobre las identidades masculinas en México, descubrí que toda la gente tenía preparadas opiniones y explicaciones sobre varias actitudes y comportamientos relacionados con el género. Por ejemplo, algunos colegas y conocidos del funcionario bancario insistieron en que había otros factores críticos para poder comprender la afirmación de que los hombres mexicanos no cargan a los bebés. Se me informó que tenían que ver las diferencias regionales dentro del país. El funcionario era oriundo de Durango, un estado con reputación de ser tierra de vaqueros y en el que, dijeron, los hombres eran un poco más salvajes y bravos que en el resto de la República. Sin duda, comentaron mis informantes, los hombres de Durango tenían poco contacto físico con los niños.

También había que considerar la historia política del funcionario gubernamental, me comentó más tarde un catedrático universitario. A fines de los sesenta, el funcionario había gozado de una breve, si bien ilustre, carrera como maoísta radical. Quizá el brusco cambio político a la banca capitalista lo había conducido a reafirmar después su estatus en cuanto a la división del trabajo asociada con el género y en particular con la crianza de los hijos. Eso, por lo menos, era lo que creía el catedrático. Sin embargo, el que estas interpretaciones reflejen un consenso en la historia y las etiquetas, o bien un simple chovinismo de la capital hacia la pro-

vincia se torna una cuestión menos mítica cuando tomamos en cuenta que la forma en que las personas se definen a sí mismas y a otros depende en parte de quiénes y qué son. A su vez, las interpretaciones autorizadas y populares, así como los análisis de identidades culturales se tornan parte de lo que constituye la vida social.

También resulta bastante factible que la observación del funcionario fuera una broma. Hay que tomar en serio el sentido del humor, pues lo que puede ser gracioso para algunos no necesariamente lo es para otros, y podemos aprender tanto de los chistes, burlas, apodos, ridiculizaciones, juegos de palabras y ocurrencias como de cualquier otro tipo de discurso humano. En Santo Domingo yo empleaba con frecuencia el ejemplo de mi excursión por la vida de los cocteles de la gente acomodada para aclarar, mediante comparaciones, la experiencia y las opiniones de las mujeres y hombres de la colonia sobre el hecho de cargar a los bebés. No obstante, independientemente de que la observación del funcionario haya sido o no una broma, para los residentes de Santo Domingo no tenía nada de chistoso el comentario. La gente respondía a menudo criticando la paternidad ejercida por los ricos con comentarios como “¿y ellos qué saben, si tienen sirvientas para que les carguen a los niños?”. A veces me daban ejemplos específicos para refutar la generalización de que los hombres mexicanos no cargan a los bebés. Una mujer joven me dijo: “Qué tontería. ¿No has visto que el marchante de las verduras del mercado sobre ruedas de los sábados tiene a su bebé en una caja de cartón bajo su puesto?”

La observación del funcionario me planteó una serie de cuestionamientos sobre la paternidad en general en México (como, por ejemplo, si existían diferencias significativas en relación con la paternidad entre la clase trabajadora y la élite), la paternidad en diversas regiones de la República y la paternidad en diferentes periodos históricos.

LA FOTOGRAFÍA DE JOSÉ ENRÍQUEZ

En abril de 1989, mientras caminaba por el centro de la ciudad, pasé por una tienda de instrumentos musicales y lo que vi en el



Reuní decenas de comentarios en torno de esta foto de José Enríquez, meciendo a un bebé en una tienda de instrumentos musicales en el centro de la ciudad de México.

interior me llamó la atención. Aproveché para tomar una fotografía de un hombre cargando a un bebé. Posteriormente, ya en Estados Unidos, algunos antropólogos y otros amigos tuvieron una curiosa reacción cuando se las mostré. “No puede ser —dijo uno sorprendido—, sabemos que en México todos son machos”. La deducción era que aunque los machos puedan procrear hijos no los cuidan después, ya que ésa es cosa de mujeres y, por definición, los machos evitan ese tipo de obligaciones. La fotografía, o con mayor exactitud, la forma en que algunas personas respondieron ante ella, hizo que me interesara en el tema de lo que sabemos y no sabemos sobre los hombres mexicanos y la identidad masculina.

En México siempre llevaba la foto conmigo, y en el transcurso de mi investigación de campo durante 1992 y 1993, grabé varias docenas de reacciones ante la foto de la gente que vive en Santo Domingo y de antropólogos y residentes de otras áreas tanto de la ciudad como del resto del país.³ Este enfoque me proporcionó una forma de explicar con mayor facilidad la naturaleza de mi proyecto de investigación y, lo que es todavía más importante, me introdujo a muchas discusiones sobre la paternidad que de otra manera no se habrían dado.

Entre los comentarios que grabé se encuentran los de Carlos, trailero y padre de tres chicas adolescentes, quien preguntó: “¿Está enferma su esposa? Tiene cara de estar sufriendo”. Un antropólogo con un amplio conocimiento de México y de las complejidades de la etnicidad en el país, me dijo que el hombre de la foto debía ser indígena, pues era muy raro encontrar este tipo de comportamiento entre los mestizos.⁴

Una tarde en que estábamos tomando juntos, tres amigos míos, cuarentones, se rotaron la foto y cada uno anunció por su lado que la encontraba “muy normal”. Se acercó a nosotros la hija de uno de

³ La forma en que usé la fotografía fue parecida al empleo que etnógrafos anteriores hicieron de la Prueba de Apercepción Temática, una serie de dibujos de diferentes escenas familiares que solían mostrar a los informantes para deducir sus interpretaciones culturales. He aprovechado estudios etnográficos más recientes de Jelin, Vila y D'Amico (1987) y García Canclini, Sefa y Grobet (1989), así como la forma en que ellos utilizaron fotografías de Buenos Aires y Tijuana, respectivamente.

⁴ En este contexto, mi amigo empleaba el término *mestizos* para referirse a los mexicanos que no eran indígenas.

ellos, una niña de seis años, y le pregunté si su papá la había cuidado así cuando era pequeña. Ella contestó que sí y que también lo había hecho con su hermanito y su hermanita. Al ver la foto, un hombre más viejo, entrado en los cincuenta, dijo “muy bien” y agregó que él siempre había cargado a sus cinco hijos, si bien un vecino todavía lo fastidiaba por haberlo hecho. Él asociaba la forma de pensar de su vecino al hecho de que éste era alcohólico.

Norma, una vecina nuestra y madre de un niño de cinco años, expresó que el hombre “se ve muy tierno” con el bebé. Una feminista y organizadora comunitaria que trabaja en Santo Domingo, pero que no vive ahí, me dijo que el hombre se veía alejado y que la situación le parecía forzada. Eugenia, que tiene cuatro niños y trabaja en la tienda de la esquina de la calle de Huehuetzin en donde vivíamos, insistió: “en la ciudad los hombres sí hacen estas cosas” (cargar a los niños y cuidarlos), pero no en el pueblo de donde ella proviene, en el estado de Hidalgo. Fernando, cuidador en el estacionamiento de Gigante, cerca de la colonia, quien se identifica como un campesino del estado de Puebla, me dijo enfáticamente: “yo sí cargo a *mi* hija”, reconociendo en forma implícita que conoce hombres que no cargan a los suyos. Alguien más me comentó: “De seguro este hombre está cargando al bebé porque su patrona lo obligó. Vele la cara. Ese no es su hijo.”

Una amiga antropóloga me dijo que la fotografía era irreal y que su esposo nunca había cargado a sus hijos. Al preguntarle de qué clase social provenía, me contestó: “De la clase alta, educada, liberal. Siempre teníamos al menos dos sirvientas cuando los niños eran pequeños”. Para Herlinda, una maestra de secundaria que vive y trabaja en Santo Domingo, la escena descrita en la fotografía era “lo más natural en el mundo: la forma en que los mexicanos actúan como padres”. Algo que me resultó curioso fue que en dos ocasiones en que les mostré la fotografía a dos grupos separados de hombres mayores en Santo Domingo, el primer comentario fue siempre una pregunta: “Así que te gustan las mandolinas, ¿eh?” En ambos casos les tuve que señalar al hombre con el bebé y preguntarles qué les parecía la situación.

“Normal”, fue la respuesta más común. María Elena, quien llevaba varios meses de embarazo cuando le mostré la foto, la consideró “realista, lo que ellos tienen que hacer”, y después pregun-

tó: “¿No has visto que aquí los hombres hacen lo mismo en las tiendas?”

Vale la pena apuntar que las respuestas a la fotografía no sólo eran diferentes, sino que caían dentro de dos categorías completamente opuestas: o bien la foto mostraba la situación más común y natural del mundo, al grado de que ni siquiera ameritaba un comentario, o bien no era más que una anomalía, una aberración, y que sería un error de mi parte interpretarla como característica de un número significativo de los hombres de México. También es digno de atención el hecho de que para los residentes de Santo Domingo “normal” fue la descripción más común, mientras que para los antropólogos y otros profesionistas era una imagen verdaderamente muy extraña.⁵ No satisfechos con sólo examinar su propia experiencia personal, en sus respuestas muchas personas revelaron un deseo de resumir lo que generalmente implica la paternidad para los hombres de México, de ahí la extendida y profundamente contradictoria conciencia en lo que se refiere a la masculinidad en la capital y en otros lugares.

El 18 de enero de 1993, casi cuatro años después de haber tomado la fotografía, decidí buscar la tienda de instrumentos musicales y encontrar al hombre con bigote que había estado detrás del mostrador. No recordaba la dirección, pero después de caminar unas dos horas por las calles del centro pasé por una puerta y vi unas mandolinas colgadas del techo. Al mostrarle la fotografía a una joven mujer, ella gritó con excitación: “¡José, ven rápido, eres tú! Un hombre trae una foto tuya.” José se había rasurado el bigote, pero llevaba puesta una camisa azul del mismo tipo. Finalmente se conocería la verdad. ¿Era indígena? ¿Se había sentido a gusto o incómodo cargando al bebé? ¿De quién era el niño, suyo o del patrón? ¿Era éste un caso frecuente, o una responsabilidad que sólo había aceptado por una vez en su vida? En breve, ¿por qué estaba cuidando al bebé ese día?

José Enríquez me explicó pacientemente que en realidad no tenía idea de por qué estaba con el bebé ese día. Era el niño de una

⁵ Una notable excepción a estas respuestas divididas por la clase social fue la del ensayista y cronista semioficial de la ciudad de México, Carlos Monsiváis (durante la entrevista que tuvimos el 20 de febrero de 1993), quien comentó: “*Me parece normal*”.

mujer que vivía en el piso de arriba del edificio. Sonrió cuando mencionó con orgullo que el niño ya iba al kínder. La mujer le dejaba al niño con frecuencia, cada vez que tenía que ir a un mandado. ¿Qué tenía de extraño? El debía permanecer ahí, no salía a ninguna parte y le daba gusto hacerle el favor. Lo hacía todo el tiempo, me dijo. ¿Cómo podía recordar él ese día en particular —preguntó retóricamente— si siempre ayudaba a cuidar a los hijos de otras personas? José también me platicó cómo creció en la ciudad de México y habló acerca de su familia y de sus propios hijos. Después de mostrarme una foto de ellos, le dejé dos copias de la que yo le había tomado con el bebé.

Las respuestas a la fotografía de José Enríquez revelan algo sobre las propias vivencias de la paternidad de aquellos que la observaron, así como infinidad de ideas preconcebidas acerca de las experiencias de los demás. También ilustran, creo yo, que el reconocimiento consciente de las pautas culturales puede quedar rezagado frente a los cambios que se dan en la práctica. Se debe considerar que muchas de las interpretaciones, si no es que todas, son correctas —no en el sentido de que hay tantas “realidades” diferentes cuantos intérpretes existen, sino más bien debido a que hay una amplia gama de prácticas de la paternidad— a pesar la omnipresente tentación de pensar que nuestras propias experiencias son normales y las de los demás, extrañas. En breve, la variedad de comentarios sobre la fotografía de José Enríquez ilustra una verdadera diversidad de expectativas sobre la paternidad, mismas que se basan en experiencias divergentes en la ciudad de México.

EL ABRAZO PATERNO

El primer concepto de la infancia [en Europa] —caracterizado por el “mimo” “apapacho”— había hecho su aparición en el círculo familiar en la compañía de niños pequeños.

Philippe Ariès, *El niño y la vida familiar*

Con el fin de averiguar en qué medida las verdaderas prácticas de la paternidad en Santo Domingo pueden diferir de estereotipos

más amplios sobre los mexicanos, qué tanto la foto de José Enríquez puede representar una situación extraordinaria, y, en parte, por la observación del funcionario bancario acerca de que los hombres mexicanos no cargan a los niños, decidí efectuar una encuesta informal y al azar sobre el “abrazo paterno”.⁶ Quería saber quién, en una pareja formada por un hombre y una mujer, sujeta a los niños cuando la familia está en la calle y en público. Para los fines de la encuesta escogí los mercados sobre ruedas y las calles de la colonia Santo Domingo, los sábados y las tardes entre semana, cuando es común encontrar juntos en la calle a hombres y mujeres.

De sesenta parejas que vi con un niño, el hombre lo sostenía en 43 casos, la mujer en siete y en diez lo llevaban entre los dos. De 26 parejas con dos o más niños, en tres casos sólo el hombre los sostenía y en un caso sólo la mujer, mientras que en 22 cada uno llevaba un niño. Los resultados aparecen resumidos en el cuadro 1.

CUADRO 1
“Abrazo” paterno por parejas
en la colonia Santo Domingo

<i>Persona que sostiene</i>	<i>Un niño en brazos</i>	<i>Dos niños en brazos</i>
Hombre	43	3
Mujer	7	1
Ambos	10	22

FUENTE: Observaciones del autor (11 de septiembre al 23 de octubre 1992).

⁶ Decidí definir “abrazo” [holding] como la situación en que un adulto —hombre o mujer— lleva a un niño en sus brazos o de la mano. Obviamente, me tomé libertades con el término paterno, pues casi nunca sabía con seguridad si los adultos incluidos en la encuesta eran los padres. Puesto que estaba bastante familiarizado con la paternidad en Santo Domingo, me siento seguro al suponer que en la gran mayoría de los casos observados, el hombre y la mujer eran, en verdad, los padres del niño o los niños que llevaban consigo. Si estaba presente más de un hombre y una mujer, no los tomaba en cuenta en la muestra. De manera similar, no incluí a la pareja cuando ninguno de los dos sostenía a un niño.

Para hacer una elaboración de los significados psicológicos más profundos de “abrazo”, apapacho y otros, y de por qué éstos son tan importantes en la paternidad, véase Erikson, 1963; Winnicott, 1987; Ruddick, 1989, y Scheper-Hughes, 1992.

En la colonia Santo Domingo, cuando un hombre y una mujer están en público en la calle y uno de los adultos sostiene a un niño, si hay una opción, probablemente ese adulto será el hombre. Efectivamente, en cierto sentido a los hombres más jóvenes esta tarea les es culturalmente inducida, si no es que obligada. Al principio supuse que el hecho de que los hombres cargaran a los niños se relacionaba, sobre todo, con la musculatura. Pero muchos ejemplos que recogí en mi encuesta fueron de parejas que iban saliendo del mercado sobre ruedas, cuando el hombre solía llevar en brazos al niño más pequeño (y si había otro, éste iba caminando) y la mujer cargaba varias bolsas pesadas de fruta, carne y otros productos.

En general los hombres no asumen la gran responsabilidad de cargar a los niños; la fuerza muscular no dicta el comportamiento cultural. Sin embargo, los resultados directos de la encuesta en la colonia Santo Domingo contrastan con otros estudios y percepciones generales que indican que en México muchos hombres no desean ser vistos en público desempeñando ese tipo de tareas tan tradicionalmente femeninas.⁷ Según mi amiga Fili, quien ya es abuela, las diferencias generacionales son muy marcadas en lo que se refiere a la participación de los hombres en la crianza de los hijos. Ella me platicó que su esposo —quien pasaba mucho tiempo en casa después de que lo despidieron de su trabajo de cortinero, unos meses antes de que yo lo conociera— había sido el blanco de las burlas de su hermano cuando los niños eran chicos, pues su esposo los cargaba, les cambiaba los pañales y, en general, ayudaba a su crianza. La actitud de su cuñado era típica de su generación, me informó Fili con una sonrisa chimuela de satisfacción, pero ahora todo ha cambiado mucho y “es más factible que el blanco de mofa sea el padre que no hace cosas como cargar a los niños”. Por lo

⁷ Véase, por ejemplo, Taggart (1992b) sobre padres nahuas en Puebla. Y a pesar de que los hombres de Santo Domingo sí cargan con frecuencia a sus hijos en público, también tienden a distinguir más que las mujeres entre sus propios hijos y los ajenos. Cuando una mujer se sube a una *combi* con varios niños pequeños, las otras mujeres a bordo le ayudarán sosteniendo a los niños mientras ella paga, se acomoda, etcétera. Por lo general los hombres se muestran mucho más renuentes a involucrarse, sobre todo si esto significa tocar y cargar a los niños de extraños, aunque en el caso de que conozcan al adulto o a los niños en turno serán más serviciales y agradables.

tanto, vemos otra vez el desarrollo de nuevas actitudes y prácticas que contradicen directamente a las más antiguas.

Entre los hombres y las mujeres de la colonia existe una sensación generalizada de que, en lo que se refiere a la participación activa de los hombres en la paternidad-crianza, han ocurrido cambios significativos, aunque no del todo uniformes, de una generación a otra. Siempre hubo algunos hombres que pasaban mucho tiempo con sus niños pequeños, dirán algunos, pero hoy día son menos excepcionales. El “abrazo” paterno es sólo una pieza del rompecabezas más grande y complejo de las prácticas de la paternidad de los hombres y su razonamiento simbólico; pero constituye una buena demostración de que lo (aparentemente) impropio puede ser revelador.⁸

SALVAJISMO RURAL Y “CHILANGUISMO”

Existen muchas supuestas convenciones y costumbres “conocidas” en lo que se refiere a los hombres mexicanos en general y la forma en que piensan y se comportan como padres, lo que hace muy difícil extraer las creencias y los hábitos culturales reales sobre la hombría. En la colonia Santo Domingo, la gente suele hacer comentarios acerca de lo diferente que es la vida para los hombres y las mujeres citadinos, en comparación con casi cualquier otro lugar en el campo. Cuando me entrevisté con Tomás en su herrería, me dijo que hace treinta o cuarenta años el machismo estaba más extendido en la sociedad mexicana.

—Por supuesto que todavía hay mucho machismo en los pueblos. Ahí son verdaderamente diferentes —dijo, sin necesidad de explicar la distinción—, *diferentes de lo que somos en la ciudad*.

Su irónica descripción de la vida rural me causó gracia. Como no estaba seguro de la razón de mi risa, Tomás insistió, sorprendido:

—¡Estoy hablando en serio!

Continuó con la descripción de lo que para él constituía una situación típica en el campo: un hombre a caballo por un sendero, con la mujer caminando al lado, tratando de mantener el paso.

⁸ La agudeza proviene de Leach, 1958: 161.



Joven padre cargando a su bebé en una *cangurera*. Centro de la ciudad de México.

—Esto pasa todo el tiempo ahí —aseguró.

Oriunda de Hidalgo, Eugenia me dijo acerca de su estado: “En los pueblos, los hombres son verdaderos salvajes. No levantan un dedo para ayudar con los niños o con el quehacer de la casa.” Valfre, un jornalero que estaba esperando la llegada de su primer hijo cuando me entrevisté con él, proveniente del pueblo zapoteco de San Pablo Yaganiza de la sierra de Oaxaca, después de ver la fotografía de José Enríquez cargando al bebé en la tienda de guitarras, me comentó que en su pueblo, como máximo “dos o tres por ciento de los hombres” cargaban niños.

Resulta sorprendente que pocos hombres mencionen el asunto de la etnicidad cuando hablan de la masculinidad, sobre todo si se considera la preocupación común acerca de lo relacionado con la ascendencia racial en México. Bien puede ser que, debido a que el discurso dominante sobre la masculinidad se ha centrado en cuestiones de nacionalismo y mestizaje —y por lo tanto los pueblos indígenas han sido excluidos con frecuencia de esta discusión—, incluso aquellos que tienen ascendencia indígena casi nun-

ca piensan sobre las identidades masculinas en términos de raza y etnicidad.

A pesar de hablar zapoteco y sin importarle el hecho de que en la ciudad de México mucha gente lo considera indígena —pues tiene piel oscura y se viste como jornalero— en nuestras conversaciones sobre los hombres y las identidades masculinas, Valfre no se refirió casi nunca al tema de la etnicidad; por lo general hizo comparaciones entre lo que significaba ser hombre en las áreas rurales y en las urbanas, o me explicó cuáles creía que eran las diferencias entre las costumbres de los hombres ricos y los pobres. Cuando le pregunté por qué hacía una distinción tan marcada entre la ciudad de México y el área rural de Oaxaca sin referirse a la etnicidad, me contó un chiste que para él captaba la esencia de las relaciones entre hombres y mujeres, padres e hijos, en el lugar en donde creció:

—Un hombre está tratando de casar a su hijo. Le dice al padre de una posible novia que su hijo es responsable y trabajador. Por supuesto, su hijo no toma ni fuma y respeta a las mujeres. El padre de la muchacha sacude la cabeza y le contesta que lo siente mucho, pero que no le interesa casar a su hija con un hombre así. Sólo aceptará a un yerno que sea un hombre de verdad: un hombre que beba, fume y no tenga miedo de ir por su esposa con un machete.⁹

Un día, cuando platicaba con dos muchachas que trabajaban atendiendo una papelería en la avenida de Las Rosas en Santo Domingo, nuestra conversación se desvió al tema del matrimonio y de lo que esperaban de un marido. Mientras me contaban acerca de sus relaciones con sus padres y de cómo recibían un trato diferente al de sus hermanos, una de ellas sostenía a Liliana sobre el mostrador, balanceándola gentilmente. La otra subrayó que, independientemente de otras cualidades que pudiera o no tener, su esposo no debería ser oriundo del campo, pues, según dijo, los campesinos son necios, ignorantes y estúpidos, y esperan que sus mujeres sean más obedientes, sumisas y abnegadas. “¿Cómo sabes?”, le pregunté. Tenía primos en el pueblo donde había nacido su padre, quienes acostumbraban venir a visitarlos con frecuencia.

⁹ Nader (1990: 224) escribe que “no se cree que un hombre zapoteco que abusa de una mujer abuse del honor de la familia de ella”.

Me insistió en que los muchachos que habían nacido y crecido en la ciudad son diferentes de los del campo, ya que probablemente han sido educados para compartir con las muchachas el quehacer de la casa y la toma de decisiones.

Justo me platicó la historia de unos parientes campesinos que vinieron de Hidalgo a la ciudad de México a trabajar en un proyecto en los canales de Xochimilco y se quedaron a vivir con él y su familia durante un mes. Un domingo, antes de sentarse a merendar, Justo le dio a su sobrino de veinte años una bolsa de plástico y algunas monedas, y le pidió que fuera a comprar tortillas. El muchacho respondió: “¡Eso es para las viejas!” No quería ir, pues lo avergonzaba la idea de que vieran que él, todo un hombre, iba cargando una bolsa.

Por lo general, la gente de Santo Domingo considera que los hombres tratan de manera diferente a las mujeres en las zonas urbanas y en las rurales. Entre otras cosas, sus comentarios revelan el chovinismo de los chilangos. Al igual que en Estados Unidos, donde los residentes de Nueva York —sólo por ser de ahí— pueden insultar a los habitantes de otras partes del país y ser insultados por ellos, así también en México los chilangos, los residentes de la capital, comparten un juego de recriminaciones mutuas con el resto de los habitantes de la República.¹⁰ Así, a pesar de las frecuentes quejas sobre la capital, el que mucha gente haga referencias constantes a cómo todo está bastante peor fuera de la ciudad es un reflejo de chilanguismo.¹¹

El “campo” se refiere a una zona tan diversa que no es posible justificar generalizaciones como las expresadas por los residentes de Santo Domingo. Los antropólogos de México no han empleado con seriedad una descripción tan dicotómica de ciudad y campo desde el modelo del continuo urbano popular de Robert Redfield, y en este momento no estoy proponiendo que regresemos a dicho

¹⁰ Quizá como respuesta de los provincianos a la percepción de una actitud arrogante de los capitalinos, existe un dicho en el resto del país que dice: “Sé patriótico: imata un chilango!” O en otra expresión: “Haz justicia: imata un chilango!”

¹¹ En lo que se refiere a su forma de tratar a las mujeres, la distinción que los habitantes de Santo Domingo hacen entre las zonas urbanas y las rurales es también un indicio de que mucha gente de las clases populares de la ciudad de México, por lo menos, hace declaraciones a favor de la igualdad de género.

paradigma.¹² Digamos que cualquier intento por establecer un paralelo entre el comportamiento y las actitudes acerca de la paternidad de un abuelo de ochenta años, oriundo de Quintana Roo, que habla maya, y los de un joven trabajador rural que se ocupa en la producción agrícola de los campos de jitomate de Sonora, que acaba de tener un hijo, sólo porque los dos vienen de la provincia, debería demostrar la inutilidad de cualquier división estricta entre lo urbano y lo rural. Además, los etnógrafos han encontrado una enorme disparidad en las relaciones de género, incluso dentro de la misma región geográfica y el mismo grupo étnico, como por ejemplo en Oaxaca, entre los zapotecos del istmo de Tehuantepec (véase Chiñas, 1975; Miano, 1993, y Campbell y Green, 1994) y los de la sierra (véase Stephen, 1991).

Sin embargo, el que mis amigos de Santo Domingo perciban que existen diferencias regionales significativas respecto a las identidades masculinas y la paternidad apunta hacia algunas de las transformaciones históricas en las que ellos mismos han participado en décadas recientes. Comprender qué es similar y qué es diferente en eso de ser padre (o madre) hoy día en Santo Domingo, constituye un elemento crítico en la negociación de las relaciones contemporáneas de género en el México de fin de siglo.

Un factor implícito en las despectivas observaciones sobre el campo que hicieron los residentes de Santo Domingo provenientes de áreas rurales, es que ellos mismos recuerdan, con frecuencia, infancias que no fueron muy satisfactorias. Esto significa que su infelicidad en la infancia puede funcionar como un filtro en sus recuerdos y, más significativamente, que a pesar de que visitan periódicamente a la familia en el campo, están más familiarizados con sus pueblos natales de hace quince o veinte años, o incluso más. De manera similar, las personas que nacieron y crecieron en la ciudad de México a menudo comentan que, durante su infancia, la vida entre los hombres y las mujeres en los barrios era difícil y diferente. Sin duda recuerdan muy bien gran parte de esto, aunque también es probable que embellezcan el resto.¹³

¹² Véase Redfield, 1944.

¹³ En la historia de la antropología realizada en México hay análisis similares de la provincia, mismos que a menudo consideran que la influencia de las culturas

Para muchos habitantes de la colonia Santo Domingo, el campo ha llegado a simbolizar su propio sufrimiento y muchos de los males de la sociedad, por lo que sus comentarios sobre las zonas rurales revelan, a menudo, más sobre sus propios valores que sobre la situación que prevalece fuera de la ciudad de México. Algunos de mis amigos de Santo Domingo —quienes se consideraban conocedores de política (o sólo críticos)— también señalaron que mientras los pobres urbanos se conforman con compararse favorablemente con los pobres de la provincia, las divisiones sociales entre ricos y pobres en todo el país tienden a confundirse. No obstante, a pesar de que la provincia mexicana tiene una gran diversidad, en lo que se refiere a la forma en que los residentes de Santo Domingo viven las relaciones de género existen marcadas diferencias en comparación con la gente que habita en otras partes del país.¹⁴

Finalmente, se han hecho investigaciones parciales, si bien elucidadoras, en torno del efecto diferencial que la migración de las regiones rurales hacia las ciudades de México ha tenido sobre hombres y mujeres, incluyendo el efecto sobre las relaciones entre padres e hijos (véase Arizpe, 1975, 1982 y 1985). De estos estudios

indígenas retrasaba el progreso y la modernización del país. Manuel Gamio, padre de la antropología mexicana y estudiante de Franz Boas, señaló la difícil condición de los pueblos indígenas. Sin embargo, su énfasis en la necesidad de estudiar esas culturas tenía como propósito, especialmente, acelerar su disolución mediante la “homogeneización racial” y la unificación del empleo del español por toda la República. Gamio trataba de facilitar la incorporación de lo que para él eran formas persistentemente anacrónicas de nacionalismo en la “marcha ascendente de la humanidad” (Gamio, 1935: 23). Para profundizar en este tema, en relación con Gamio, véase Hewitt de Alcántara, 1988. La visión de Raymond Williams (1973: 289) en el sentido de que las percepciones de las diferencias entre lo urbano y lo rural en Europa reflejan convulsiones sociales más extendidas, también resulta pertinente: “Claramente, el contraste entre el campo y la ciudad es una de las formas más importantes en que tomamos conciencia de una parte crucial de nuestra experiencia y de las crisis de nuestra sociedad.”

¹⁴ En las páginas siguientes se mencionan algunas de estas diferencias, aunque todavía falta explorar el tema con más profundidad. Particularmente en relación con Santo Domingo, es quizá cierto que el fenómeno mencionado por Taylor (1979: 67) respecto a la ciudad de México durante el siglo XVIII, continúa afectando en tiempos recientes a los que inmigran a las colonias populares: “La ciudad de México atraía a comerciantes rurales, litigantes y suplicantes que tenían asuntos en la capital, pero era también un lugar de refugio, que los liberaba temporalmente de las reglas de comportamiento del pueblo.”

sobre migración en el ámbito nacional se puede inferir que las relaciones de género estables, uniformes y permanentes, simplemente no existen en el campo, así como tampoco existen en las ciudades.¹⁵ Esto es cierto sobre todo en el México de los noventa, lo que constituye un ejemplo de la naturaleza regionalmente variable de la paternidad en el país y de la necesidad de analizar una paternidad que rebase modelos aculturales (estadunidenses). Sobre todo en Santo Domingo, los debates acerca del salvajismo rural y el chilanguismo, y acerca de si los hombres rurales o los urbanos son mejores padres, hablan de la cualidad liminal de las identidades y las relaciones de género en el México contemporáneo.

PADRES Y MADRES NATURALIZADOS

Margaret Mead (1949:188) escribió que el carácter distintivo de las sociedades humanas radica “en el comportamiento protector del varón, quien, entre los seres humanos en todo el mundo, ayuda a proporcionar alimentos para las mujeres y los niños”. Si bien no cubre los estándares de la idílica clasificación de Mead, en la colonia Santo Domingo, como en otros lugares de México, hoy día y a lo largo de la historia, una participación activa de los varones en la paternidad no significa necesariamente que mejore (o empeore) la posición de las mujeres frente a sus esposos y los hombres en general.

En Santo Domingo las mujeres suelen pasar más tiempo con los niños que los hombres. Para la mayoría de los hombres y las mujeres, los niños, sobre todo los pequeños, “pertenecen” a la madre o a otras mujeres. Cuando una mañana entré a la tienda de la esquina cargando a Liliana, el señor César, un vecino de edad avanzada, me preguntó: “¿No extraña a su mamá?” Eugenia, quien atendía la tienda a esa hora, asintió con la cabeza. Intenté explicarles que si bien Liliana pasaba mucho tiempo con su madre, también lo hacía conmigo, y que en mi opinión la cercanía era un factor determinante en los vínculos que un niño pequeño podía desarrollar

¹⁵ Para otros estudios —sobre migración rural-urbana en el interior de México— que ilustran, mas no se concentran específicamente en asuntos de género, véase también Lewis, 1952 y Kemper, 1976.

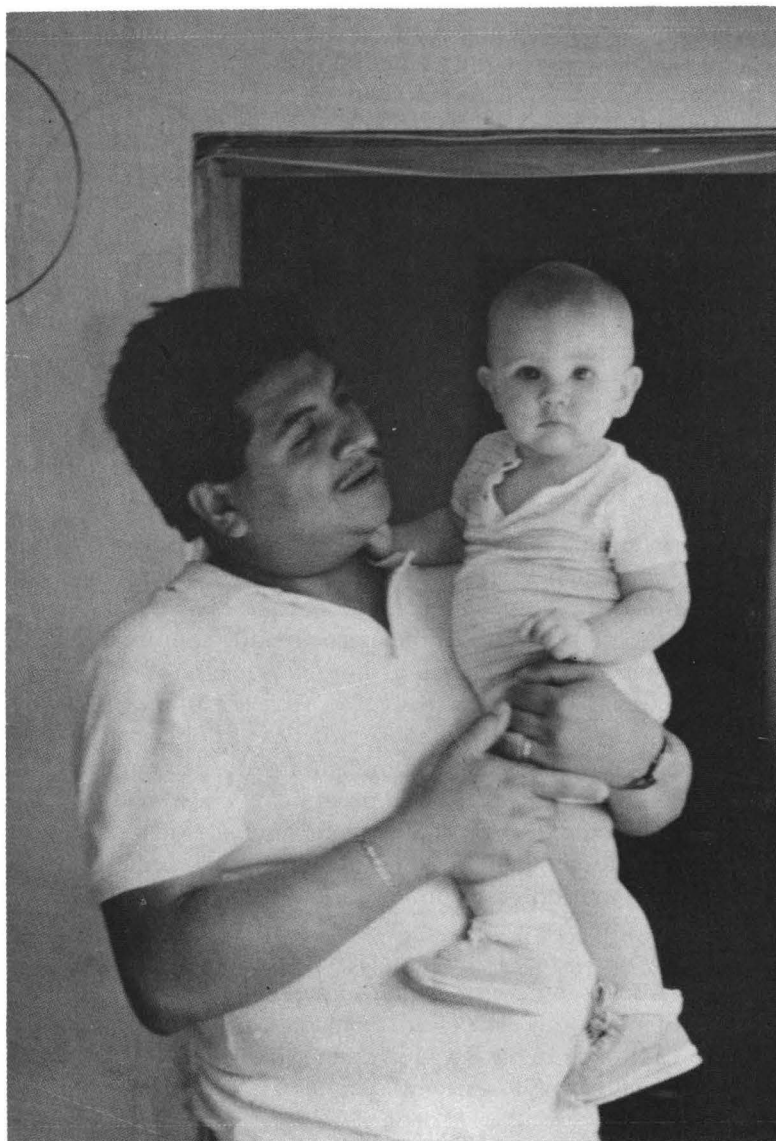
con los demás.¹⁶ Para ellos esto no venía al caso, pues existía un vínculo natural y físicamente irresistible en la dependencia mutua entre una madre y su hijo, mismo que precedía a todos los demás; una relación cualitativa que no podía ser desplazada por ninguna cantidad de tiempo que pasara conmigo. En México se dice que los pequeños de uno o dos años sufren de “mamitis”, mientras que la “papitis” es una aflicción desconocida (véase Gutmann, 1998).

Ciertas nociones corrientes acerca de los instintos maternos son aceptadas como algo natural, tanto por las mujeres como por los hombres de la colonia, y por consiguiente no son reprochables. Éstas son algunos de los productos y reflexiones propuestos por la doctrina católica, que fomenta la domesticidad femenina, así como de las teorías científicas más recientes en las que se habla de los vínculos de origen biológico entre madre e hijo y que aparecen en las revistas populares como la edición en español de *Selecciones*.¹⁷ En este caso particular, es más factible que los hombres y las mujeres de edad avanzada, y las mujeres más jóvenes, sostengan teorías de los vínculos naturales entre madre e hijo, mientras que es probable que los hombres más jóvenes —y aquí me refiero sobre todo a los padres jóvenes— mencionen que para ellos y sus esposas resultó más conveniente que fueran ellas quienes cuidaran a los niños, pues los estaban amamantando, mientras que ellos podían obtener mayores remuneraciones en el trabajo.

Después de vivir varios meses en Santo Domingo, y después de que nuestra vecina Ángela, que tiene casi sesenta años, había empezado a cuidar en las tardes a nuestra hija Liliana, las relaciones entre nuestras familias se tornaron muy cercanas. Ahora Ángela era la abuelita y, como padres de Liliana, Michelle y yo nos convertimos en sus hijos adoptivos. Hubo una enorme calidez emocional

¹⁶ En relación con las teorías que sostienen que esta vinculación es más un impulso biológico y está menos basada en cuestiones históricas y culturales, véase Harlow, 1971, y Bowlby, 1953, 1969.

¹⁷ Nancy Scheper-Hughes (1992) ha criticado con sumo cuidado muchas teorías feministas y psicológicas de los “instintos” maternos y los vínculos entre madre e hijo. Para consultar un análisis reciente de “actitudes sumamente negativas sobre la procreación y la crianza de los hijos” entre mujeres de una comunidad rural de Oaxaca, véase Browner (1986a). Entre las historias aceptadas de los cambios en el comportamiento y las actitudes culturales en Europa, en lo que se refiere a la paternidad y la infancia, se incluye la de Ariès, 1987, y la de Shorter, 1977.



Mi hija Liliana resultó ser, aun sin quererlo, una invaluable ayudante. Aquí está con su tío Noé.

y dependencia mutua entre nuestras dos familias, y esta situación condujo a burlas juguetonas, a menudo a mis costillas.

Ocasionalmente Liliana sufría de cólicos. A veces yo soy brusco e irascible. Para estrenar las nuevas relaciones familiares, y como para probarlas al mismo tiempo, Ángela inventó la expresión “¡Se pone matea!” para describir a Liliana cuando estaba enfadada por algo. A todos les hizo gracia el neologismo, que denotaba determinación y explosividad, así que durante todo el año los miembros de la familia de Ángela siguieron usando la expresión (y también mi esposa, lamento decirlo). Aunque lo decían en broma, para Ángela la frase también conllevaba el sentido de que ciertos rasgos como el temperamento y la serenidad se heredan directamente de nuestros padres “naturales”. En Santo Domingo, los hombres y las mujeres mencionan con frecuencia que los niños se comportan de una manera porque tienen “la misma sangre” que sus madres o padres.

Está extendida la creencia de que la genética controla, por lo menos, la apariencia física de los niños. A Norma le gusta bromear acerca de que Miguel se casó con ella porque es alta y fuerte; así Miguel, que alguna vez jugó fútbol pero no pudo continuar debido a su baja estatura, podía aspirar a tener hijos más altos con posibilidades de tener mejores logros deportivos. En una ocasión me involucraron en una discusión sobre genética y adulterio, pues una tercera persona me contó lo siguiente: una tarde, una mujer estaba cargando a Liliana cuando otra le preguntó si era su hija. “No, es de Mateo”, le respondió. La segunda mujer, señalando los ojos azules de Liliana, le comentó: “Es verdad, tú no podrías tener una hija así. No con *tu* marido”. La primera contestó sonriendo: “No, pero ahora ya sé cómo hacerle para que salgan así.”¹⁸

Como yo no tengo la piel tan clara como Michelle, para muchos en Santo Domingo mi capital simbólico-genético como progenitor era menor que el de ella. Una mañana fría de febrero, cuando llegué a casa de su tía, Sara (que tiene cinco años) me examinó cuidadosamente. Por fin me indicó qué era lo que la intrigaba:

¹⁸ Véase también el análisis de Selby (1976) acerca de cómo ciertas formas de comportamiento sexual extramarital eran consideradas anormales o moralmente censurables, y otras no, en una comunidad zapoteca de Oaxaca en la década de los sesenta.

“Nació la mamá güera, la bebé también. ¿Por qué no naciste así?” Lo que insinuaba era que mis papás tenían la culpa, aunque de inmediato trató de hacerlo sonar como broma, al agregar, a manera de explicación: “¿Porque traes mugre?” Con frecuencia las características sexuales y raciales chocan entre sí, como en este caso en que mi semilla, que llevaba la promesa de niños más morenos, no iba a aprovechar la ventaja de ser un gringo varón.

Aunque la creencia de dichas limitaciones biológicas es extendida, los padres intentan influir de otras maneras en la adquisición, por sus hijos, de ciertos rasgos de personalidad en particular. Esto se manifiesta en el hecho de que se les pone el nombre de los padres a algunos niños. A las niñas les puede corresponder el nombre de su madre (por ejemplo, la hija mayor de Lidia también se llama así), o el de su padre (la hija de Gabriel se llama Gabriela); pero, que yo sepa, los niños sólo reciben el nombre de sus padres, nunca el de sus madres. Parece que el motivo de esta estrategia denominativa es que las niñas pueden parecerse a sus madres o a sus padres, mientras que con frecuencia, por cuestiones culturales, se inculca a los niños que sólo emulen a sus padres.

A pesar de que existen diferencias generacionales respecto a la paternidad, y los hombres más jóvenes suelen participar más activamente y estar más comprometidos con ésta que sus padres y abuelos, hoy día incluso algunos septuagenarios —que se describen a sí mismos como “más machos que Jorge Negrete”— afirman que tuvieron una enorme responsabilidad en la crianza de sus hijos, en particular en la de los varones. A menudo estos hombres relatan que se llevaban a sus hijos cuando salían a hacer algún mandado o a visitar a los amigos en su tiempo libre, sobre todo los fines de semana. Esto sigue ocurriendo con los padres y da comienzo cuando los hijos —más los niños que las niñas— tienen de tres a cinco años.¹⁹

¹⁹ De manera más o menos similar, Taggart (1992a: 78) informa que en la Sierra Nahua “antes de la adolescencia todos los niños duermen juntos en el piso en petates en la morada familiar más importante; los más pequeños duermen con la madre en un petate, uno o dos de los niños intermedios con el padre en otro petate y el resto de los hijos preadolescentes duermen en petates individuales”. En las familias estudiadas por Taggart, entre aproximadamente los 18 meses y los dos años, se deja de amamantar a los niños y éstos empiezan a dormir con el padre,

Algunos padres de la generación más vieja también dicen que cuando sus hijos eran pequeños, a los hombres les correspondía la responsabilidad de enseñar a los niños un oficio y habilidades técnicas, actividades que más tarde, al ser adultos, serían indispensables para que cumplieran con sus responsabilidades masculinas como proveedores económicos. Cuando Noé era adolescente, Ángela y Juan lo mandaron a vivir con el hermano de Ángela, Héctor, en Santo Domingo. Noé —quien tiene poco más de treinta años y trabaja vendiendo sistemas de alarma— me platicó que él y sus padres vivían en ese entonces en otro barrio y que él se pasaba los días vagando por las calles, bebiendo, fumando y robando láminas de chicle en una fábrica cuyo guardia tenía una pierna falsa y nunca podía atraparlos a él y a sus amigos. En comparación, se pensaba que Santo Domingo tenía un ambiente menos siniestro. Otro factor de quizá igual importancia fue que su tío Héctor había abierto un taller en Santo Domingo, le podía ofrecer un trabajo, y enseñarle a usar los tornos y taladros. Héctor ha desempeñado durante mucho tiempo el papel de padre sustituto con otros jóvenes que tienen problemas de bebida o de otro tipo, y les ha ofrecido trabajo para enseñarles un oficio.

PADRES E HIJOS ANTROPOLÓGICOS

Para distinguir las diferencias históricas en los significados de paternidad y en las prácticas paternales en México, se requiere a menudo de un cuidadoso análisis de materiales etnohistóricos, en particular de las contradictorias conclusiones de Oscar Lewis, cuyos escritos todavía son punto de referencia de muchos antropólogos en México y Estados Unidos. El registro etnográfico compilado por Lewis y otros estudiosos es demasiado fragmentario y no permite sacar conclusiones sólidas. Sin embargo, puede ser posible que en muchas sociedades en las que predominan economías rura-

“con quien pueden continuar durmiendo durante varios años”. Por esta razón, forman con él fuertes vínculos emocionales que se basan en el contacto corporal regular (Taggart, 1992b: 444). Más importante aún es que tanto los niños como las niñas forman parte de estos arreglos para dormir, hasta la pubertad, cuando se les separa. En Santo Domingo, dichas pautas no serían comunes.

les, como sucedía en México hasta hace algunas décadas, los vínculos entre padres e hijos se refuerzan sistemáticamente mediante la enseñanza y el trabajo que los hombres desempeñan juntos en la producción agrícola. Observar que las relaciones capitalistas de producción han destruido estos lazos, al igual que muchos otros, no significa afirmar que la vida familiar fue bucólica en otras épocas, sino más bien que las funciones y relaciones de género se transforman, y lo hacen —aunque *nunca* automáticamente— de acuerdo con los sistemas económicos de producción y organización, que también están en proceso de cambio.

La siguiente afirmación acerca de las funciones de los hombres como esposos y padres proviene del clásico estudio etnográfico sobre el México rural de Lewis (1968), *Tepoztlán, un pueblo de México*:

La participación real del marido en los asuntos familiares y domésticos es mínima. Su trabajo tiene lugar fuera de la casa. La división del trabajo es tajante; salvo en caso de emergencia y para desempeñar trabajos tales como acarrear agua y reparar la casa, el marido no se preocupa de la casa ni de los niños (1968: 130-31).

Esta caracterización de las relaciones familiares existentes en el pueblo de Tepoztlán, Morelos, en la década de los cuarenta, podía representar las opiniones (o suposiciones) que prevalecían en ese momento sobre la forma en que el hombre mexicano ejercía la paternidad. Es la perspectiva que muchos pudieron haber tenido en mente cuando me comentaron que la fotografía de José Enríquez era irreal o poco común. No obstante, como veremos a continuación, el resumen teórico de Lewis contrasta firmemente con algunos de sus propios detalles etnográficos, los cuales se relacionan con el papel que desempeñan los hombres en las prácticas y sentimientos de la paternidad. La perspectiva de que “los hombres mexicanos no tienen nada que hacer con los niños” corresponde en parte a una imagen anticuada que se tiene, dentro y fuera de México, acerca de las relaciones de género en el país, misma que se basa en ciertas relaciones sociales, reales o imaginadas, pasadas o presentes, de la provincia mexicana.

Los antropólogos de Estados Unidos y México son en parte responsables de esta concepción confusa, pues desde hace mucho

tiempo se reconoce están entre los principales intérpretes y cronistas de las ideas y comportamientos culturales en relación con la crianza. Es muy significativo que Lewis se contradijera en el tema de la relación entre padres e hijos, quizá porque consideraba la crianza de los niños como una actividad intrínsecamente doméstica. Unas cuantas páginas después de que hace un resumen de cómo los hombres evaden los asuntos del hogar y la crianza de los niños, Lewis ofrece descripciones etnográficas que contrastan notablemente con lo que él (y otros) había resumido acerca de los papeles desempeñados por los hombres mexicanos en el proceso de crianza:

El padre asume un papel importante en la vida del hijo cuando ha crecido lo suficiente para ir al campo. La mayor parte de los niños disfrutan del trabajo en el campo en compañía de sus padres y esperan estas ocasiones con gran placer. Los padres, por su lado, se muestran orgullosos de llevar a sus descendientes al campo por vez primera y con frecuencia muestran gran paciencia para enseñarlos (1968: 139).

Esta descripción concuerda con la mayoría de los estudios etnográficos sobre el México rural, aunque, una vez más, no con muchas de las caracterizaciones de la paternidad que se hallan en la literatura de las ciencias sociales.²⁰

Algunos de los giros modernos —y urbanos— de esos modelos también ofrecen una fuente de nuevos problemas relacionados con la paternidad. Justo, quien nació en un rancho del estado de Hidalgo, me hizo notar un día que en el campo los niños pueden irse con su madre o su padre, mientras que en la ciudad tienen que permanecer, en gran medida, en casa, lo que por lo general significa que deben quedarse con su madre y otras mujeres. Según la teoría freudiana, esto complica mucho la capacidad evolutiva que de por sí es bastante problemática: la necesidad de que los niños rompan los vínculos primarios que tienen con sus madres para poder desarrollarse y convertirse en hombres psíquicamente maduros. Si en la actualidad los muchachos pasan aún menos tiempo que antes

²⁰ Véase Nash (1975) sobre Chiapas en las décadas de los cincuenta y sesenta; Ingham (1986: 67) sobre Morelos en los sesenta, y Romney (1963: 672) sobre Oaxaca en los sesenta.

con sus padres, siguiendo la línea de esta teoría, las madres intervienen cada vez más en el desarrollo de la identidad masculina de sus hijos y la ruptura con la madre se torna cada vez más difícil y traumática.²¹

NIÑOS Y NIÑAS

En sus estudios sobre las familias y los padres del México rural, los antropólogos han resaltado la forma en que han influido las presiones económicas para que las parejas tengan más hijos (por ejemplo Arizpe, 1982). La presencia de más hijos conlleva que más miembros de la familia puedan trabajar en la casa y en los campos, y vayan a laborar a las ciudades; además, también funciona como un seguro más amplio contra las incertidumbres de la vejez en una sociedad cuyos beneficios de seguridad social son escasos o inexistentes.

Sin embargo, actualmente las familias de todo el país, incluidas las de la ciudad de México, tienen menos hijos que las de generaciones anteriores. En el capítulo VI examinaremos algunos de los significados y propósitos de *no* tener tantos hijos. Aquí vale la pena considerar brevemente algunas de las razones por las que los hombres y las mujeres de la colonia Santo Domingo *sí* quieren tener niños. Es difícil comprender estas razones por el hecho de que, para la mayoría de los habitantes de la colonia, tener hijos después del matrimonio es algo que se da por sentado; de las personas que conozco ahí, pocas asumen una estrategia consciente sobre la procreación o, a la inversa, han decidido nunca tener hijos. Mucho más frecuentes son los matrimonios forzados por el embarazo de la mujer, en otras palabras, matrimonios efectuados para santificar

²¹ Significativamente, en su estudio psicoanalítico de los sesenta, de un pueblo de Morelos, Fromm y Maccoby (1973) hacen alusión a las influencias más extendidas y profundas que afectan el desarrollo de la identidad del género masculino: "Nuestros descubrimientos no son consistentes con la posición central de Freud, la cual hacía hincapié en el miedo a la castración como el factor decisivo de que el muchacho renuncie a su vínculo primario con la madre. Nuestra opinión es que la ruptura del vínculo primario con la madre, que es necesario si un niño va a convertirse en hombre, depende más de factores socioeconómicos que de psicosexuales."

la paternidad. Cuando Ángela me platicó que su hija mayor se casó a los dieciséis años, yo le pregunté a qué edad se casó ella con Juan.

—A los diecisiete, y a los dieciocho nació mi hija.

—¿Y estás criticando a tu hija?

—Bueno, precisamente por la experiencia que yo tengo. Nunca pensé que mi hija se fuera a casar. Yo tenía tantas ilusiones, tantos proyectos para mi hija. Estaba embarazada; por eso se casó.

—¿Tú no estabas embarazada cuando te casaste?

—También.

La verdad finalmente.

Aunque algunos hombres quieren tener niños para demostrar sus habilidades procreadoras y comprobar su virilidad, a muchos otros, y a muchas mujeres, los niños les ofrecen la oportunidad de demostrar el valor de cada quien, de formas diferentes e importantes. A la manera de las proyecciones indirectas, en Santo Domingo los padres suelen hablar de los sueños y proyectos que tienen para sus hijos, que van desde ingresos lucrativos hasta matrimonios felices y estables. El que los hijos sean exitosos es para muchos una prueba de los logros más significativos de los padres.²²

Existe otro motivo por el que muchos adultos de Santo Domingo quieren tener hijos. Dicha razón, que carece de complicaciones y que, para algunos lectores de Estados Unidos —país en donde los niños son considerados molestos durante gran parte del tiempo— resulta quizá la explicación más difícil y trivial, es la siguiente: muchos hombres y mujeres pobres se convierten en padres por el gusto de serlo. Personas de todas las generaciones en México —incluso los adultos que no tienen hijos— consideran que disfrutar de la compañía de los niños es una de las cosas más naturales y maravillosas en el mundo.

En Santo Domingo, algunos hombres refieren con enorme placer que sus actividades les permiten pasar el tiempo con sus hijos mientras trabajan; por ejemplo, los que reparan muebles o los zapateros que tienen un pequeño taller en casa; o bien los mecánicos que reparan automóviles en la calle, afuera de sus casas. Los sábados, cuando el camión del gas llegaba a las ocho de la mañana para

²² Desligada de sus amarras biológicamente deterministas, esta noción tiene algo en común con el término *generatividad* propuesto por Erikson (1973): “el interés por establecer y guiar a la próxima generación”.



Los sábados, este obrero solía llevar a su hijo a su lugar de trabajo. Colonia Santo Domingo.

llenar el tanque de la tortillería de enfrente, los distribuidores venían acompañados de dos niños que tenían entre seis y ocho años, quienes en ocasiones los ayudaban con las mangueras. Durante el verano, mientras el cartero venía deteniéndose por la calle en su pequeña motocicleta, su hijo pequeño corría por el otro lado de la calle, metiendo las cartas en los buzones. Otros hombres, por supuesto, mencionan que se quedan hasta tarde en el trabajo porque prefieren no regresar a casa. Más de uno me platicó que la hora más difícil de cada día era justo después del trabajo, cuando tenía que decidir si regresaba a casa —lo que significaba “regresar a ver a la mujer y a los niños chillones”— o mataba el tiempo hasta que el resto de la familia se hubiera dormido.

Incluso en el caso de los hombres que parecen interesarse poco en sus hijos y los disfrutan menos, la mayoría llega a sentir una presión cultural que les obliga a atender periódicamente a sus hijos e hijas. A pesar de que Luciano, el soldador, ya no reside en Santo Domingo, trabaja a menudo por ahí durante el día, pues su primera familia vive por el rumbo. Una vez que me contaba la historia de su vida, me habló de los cuatro niños y cinco niñas (incluyendo una que había muerto) de esta familia: “Para hacerse uno hombre responsable, siempre es lógico que viene del padre, de la educación. Y la mujer por lo consiguiente igual, por la educación de su madre. Tanto de la madre como del padre, no por la naturaleza, sino porque es la obligación del padre guiar al hijo.”

Como parte de sus obligaciones paternales, Luciano siente que tiene que enseñar un oficio a sus hijos y después dejarlos para que se las arreglen solos:

—A los chavos son los que estoy ayudando. Óscar ya más o menos sabe la chamba, entonces él les va a enseñar a los demás. Ya le dije a él que yo ya me voy a ir, voy a buscar trabajo en otro lado para no estar aquí. Me voy a ir independizando de ellos para que se enseñen a ser responsables para su casa, porque si yo estoy, ellos no hacen nada, están esperando que yo llegue o que esté aquí o que yo lo haga.

Este sentimiento encontró eco en otro hombre que insistió en que no usara su nombre en el libro:

—Si usted fue canijo en su vida, sus hijos van a salir peor que usted; digamos las mujeres, si su mujer o usted fue canijo entonces

las mujeres salen canijas y los hombres salen canijos; si usted es tranquilo y la mujer es canija, como en mi caso, que la mayor parte de mis hijas son canijas y los hombres son tranquilos, porque ellos no fuman, no toman, no nada, nada más el futbol.

¿Qué sucede si no hay niños? Hablé con Leti, madre de tres niñas que tenían entre diez y catorce años. Ella suponía que la principal razón por la que su marido nunca se había hecho responsable de las niñas es por no tener varoncitos. Se lamenta de que si, en cambio, hubiera tenido tres niños, él habría cumplido con sus obligaciones de padre, por lo que la vida habría sido muy diferente para ella. Para los vecinos, esta situación ejemplifica el tipo de relaciones que solían existir entre la madre y el padre, aunque ahora dichas relaciones son más raras en una comunidad que recientemente ha sufrido innumerables cambios. Es imposible determinar si está en lo cierto, pero Leti asegura que si hubiera tenido hijos, por lo menos su marido se habría sentido presionado —si no es que forzado— culturalmente para asumir ciertas obligaciones que son reconocidas como parte de la paternidad masculina.

El esposo de Leti, Carlos, que trabaja como chofer de un tráiler, prefiere hacer hincapié en su participación en la crianza de las niñas, en lugar de resaltar su ausencia constante. Al igual que lo sucedido con otras parejas cuestionadas, me informó que él y Leti habían decidido establecer una división del trabajo cuando las niñas eran pequeñas. Leti las cuidaba de día y él se levantaba por las noches (pues tenía un trabajo que le permitía permanecer en el Distrito Federal). El día que lo conocí me contó que sabía mucho de geografía mundial. “Ponme a prueba”, me desafió. “¿Cuál es la capital de Alemania?”, le pregunté. Y me respondió “Bonn y, antes, Berlín. Hoy en día todavía no se decide cuál”. Mientras comíamos un *adobo* de conejo que él había preparado con la ayuda de Leti, Carlos me dijo que cuando sus hijas eran muy pequeñas y a él le tocaba levantarse a atenderlas todas las noches, había pegado en el techo un mapa del mundo. Se acostaba boca arriba, algunas veces por horas, meciendo a una de sus hijas para que se durmiera mientras estudiaba el mundo.

—Por eso y por mi trabajo como trailerero sé tanto de geografía —me dijo.

El hecho de que las pautas hereditarias varíen mucho en Santo Domingo revela también la forma en que algunos padres distin-

guen entre los hijos y las hijas y otros no lo hacen. Ángela y su esposo Juan les dejarán todo lo que tienen a sus tres hijas y a su hijo, ya casados, aunque sólo Norma, la más joven, vive todavía en la colonia. Los cuatro hijos tendrán que decidir cómo dividir las cosas entre ellos. Igualmente, Marcos y Delia le heredarán el terreno y la casa a sus dos hijas. Sin embargo, aunque ya no vive ahí, y como dueño legal del terreno y la casa en donde vive su primera familia, Luciano ha decidido que sólo sus cuatro hijos heredarán la propiedad, pues según él, sus cuatro hijas pueden encontrar marido y mudarse.²³

En algunas de las familias más jóvenes de Santo Domingo todavía predomina una división del trabajo de padres-hijos, madres-hijas. Sin embargo, a muchos hombres que tienen niños pequeños les gusta afirmar con orgullo que tratan igual a los niños y a las niñas, y que si pasan más tiempo fuera de casa con los niños es simplemente porque “así funciona la cosa”, porque “resulta más conveniente” para el padre y la madre, o porque los niños quieren pasar más tiempo con ellos que las niñas. A esto hay que agregar que las madres —tal vez más que los padres— se muestran renuentes a que sus niñas salgan con los hombres. Diego me contó que solía llevarse a las niñas cuando salía a tomar con sus amigos, pero que ahora se arrepentía porque esas situaciones no son apropiadas para ellas: las niñas (y las mujeres) no tenían por qué oír y presenciar las vulgaridades que prevalecen cuando los hombres se juntan a tomar. La esposa de Diego está de acuerdo con este punto de vista, así que se puede concluir que las madres envían, desde muy pequeños, a los niños con sus papás, y que no lo hacen tanto con las niñas.

OBLIGACIONES PATERNAS Y MATERNAS

Además de las diferencias regionales e históricas que existen en México en lo que se refiere a la forma en que los hombres asumen las tareas relacionadas con la crianza de los hijos, en Santo Domingo hay también una diversidad significativa definida por cuestiones generacionales e inclinaciones individuales. Estos dos factores

²³ Véase también Taggart (1979) sobre la herencia y las relaciones de género.

quedaron de manifiesto en 42 entrevistas informales que tuve con padres y madres de diversas edades en la colonia Santo Domingo. Además de las preguntas sobre el matrimonio, el trabajo y lo que significa para ellos ser hombre y mujer, les pregunté cuáles eran las principales obligaciones de los padres y si las de las madres eran diferentes.

Seis preguntas se centraban en la forma en que los padres y las madres se dividen (si es que lo hacen) las responsabilidades de la paternidad cuando los hijos son bebés, niños o adolescentes: ¿Quién se hace cargo de las necesidades diarias de los hijos (lavarlos, darles de comer, jugar con ellos)? ¿Quién les demuestra afecto? ¿Quién les ayuda a hacer la tarea? ¿Quién les ayuda en los quehaceres del hogar? ¿Quién les regaña y quién los premia? ¿Quién les da instrucción moral?²⁴

De forma abrumadora, las personas con quienes me entrevisté afirmaron que había diferencias marcadas en las obligaciones relacionadas con la paternidad: simplificando, los hombres debían, ante todo, sostener económicamente a la familia, mientras que las mujeres atenderían el hogar (lo que significaba cuidar a los niños, al marido y la casa, con frecuencia en este orden de importancia). Las respuestas variaban; por ejemplo, los hombres y las mujeres señalaban el importante papel de los hombres como padres, pero sin lugar a dudas el consenso se expresaba en términos de los ideales enunciados tanto por los hombres como por las mujeres. Para los hombres era “trabajar”, “traer dinero”, “ganar dinero”, “mantener económicamente a la familia”, “cumplir con las obligaciones económicas”. Para las mujeres, “cuidar a los niños”, “atender al marido”, “ocuparse de los niños y el marido”, “tener limpia la casa”.

Aunque me interesaba más saber quién *hacía* qué, y no me importaba tanto saber qué se suponía que debía pasar según la opinión de la persona entrevistada,²⁵ y a pesar de que el propósito

²⁴ El formulario completo de la encuesta en español (con traducción al inglés) está reproducido como apéndice en mi tesis doctoral: “Meanings of Macho: The Cultural Politics of Masculinity in Mexico City”, Universidad de California, Berkeley, 1995.

²⁵ Como establece Hochschild (1989) respecto al cuidado de los niños en las familias de la clase trabajadora de Estados Unidos, en la colonia Santo Domingo los ideales no corresponden con exactitud a la práctica.

principal de la encuesta era promover una discusión espontánea sobre la paternidad y las relaciones de género, se plantearon preguntas específicas y se buscaron y grabaron respuestas específicas.²⁶ La encuesta se diseñó, por un lado, a partir de ciertas suposiciones que yo había desarrollado durante estancias previas en México y, por otro, a partir de ciertas cuestiones sobre las que sabía tan poco que no me atrevía siquiera a elaborar conjeturas. Por ejemplo, la pregunta acerca de quién mostraba más afecto hacia los niños surgió por la imagen de las madres amorosas y los padres distantes; pero al mismo tiempo mi intención era que contrastara con la referente a la disciplina, donde pensé que los hombres debían estar en primer lugar. En lo que a la instrucción moral se refiere, esperaba que las mujeres fueran las responsables de transmitir la enseñanza religiosa y lo relacionado con esos asuntos.

Durante la encuesta, no había ambigüedad en los comentarios sobre el hecho de que las madres eran las responsables de lavar y alimentar a los bebés. Las tareas relacionadas con los niños mayores y los adolescentes producían respuestas más vagas. También resulta revelador que, cuando se llevaban a cabo las entrevistas, las mujeres no se podían ausentar con tanta facilidad como los hombres, pues tenían que cumplir con sus obligaciones —como cuidar a los niños más pequeños o preparar la cena— para contestar mis preguntas. Cuando los hombres están “disponibles” pueden cuidar a los niños, y a menudo lo hacen; pero las mujeres están más

²⁶ En términos generales, el grupo era representativo de decenas de millones de mexicanos, en el sentido de que consistía de una población urbana (más de 50% de la población del país vive ahora en ciudades de diez mil o más habitantes), con un ingreso promedio por hogar de entre uno y tres salarios mínimos (cuatro a doce dólares al día en 1993), que vivían en una colonia popular (típicas de las viviendas urbanas) y con varias personas que habían migrado del campo en los últimos quince años. De las 42 personas que entrevisté, 27 eran hombres y 15, mujeres. Con excepción de tres de ellos, todos tenían por lo menos un hijo; incluí a una mujer que estaba embarazada, a su esposo y a otro hombre que “estaba pensando” tener hijos. La mayoría de los hombres y las mujeres tenían entre 25 y 39 años, aunque unos cuantos tenían más de 55. El nivel educativo de la mayoría no sobrepasaba la secundaria, con un mínimo de menos de un año de escuela y un máximo de dos años de estudios de contabilidad. Cerca de la mitad de las mujeres trabajaba fuera de casa. Adapté algunas de las preguntas a partir de las planteadas por Arizpe (1989) y su equipo de investigación.

presentes —y se espera de ellas que lo estén— y tienen menos flexibilidad que los hombres en todo lo que se refiere al cuidado de los niños en general.

Pero entender por qué a los hombres les importan menos los bebés no es un asunto fácil. La creencia de que las mujeres son naturalmente más capaces de cuidar a los niños muy pequeños es una manifestación ideológica del sistema de valores de la mayoría de los hombres y las mujeres de Santo Domingo. Sin embargo, tampoco se piensa que los hombres sean necesariamente menos tiernos o considerados. La percepción de muchos es que hay un sistema de restricciones por el cual se asocia la atención a los bebés con el cuidado materno. Las normas de la sociedad dentro de las cuales la gente se percata de que nació y creció —es decir, una “conciencia heredada”— interactúan con la toma de decisiones individuales y la conciencia práctica, lo que conduce a esa gente a aceptar o desafiar el estatus tanto en la vida de sus bebés como en la suya, en su papel de cuidadores. El interés ideológico está íntimamente ligado al práctico.

Por ejemplo, en Santo Domingo es más común que las madres amamanten a sus hijos durante el primer año, en lugar de darles fórmula.²⁷ Esto requiere de la presencia constante de la madre y establece, desde un principio, una división bastante rígida del trabajo, lo que sienta un precedente para los primeros años de vida de los niños. No obstante, como nos recuerda Laqueur (1994), el destino es anatomía: en los casos en que se da fórmula a los niños desde el principio, la participación de los hombres en el cuidado de los hijos no muestra ningún aumento considerable. El cuerpo —en este caso, la incapacidad que tienen los hombres para lactar— afecta, mas no dicta la cultura; sin embargo se emplea el cuerpo para justificar y explicar los destinos culturales.

Incluso, si uno se inclinara a hacerlo, debatir las normas sistémicas del cuidado materno de los bebés sería un desafío, aun para los iconoclastas más devotos. En muchos trabajos las presiones son tales que el cuidado de los infantes se torna imposible,

²⁷ Mis generalizaciones sobre la alimentación infantil se basan en preguntas y observaciones informales que llevé a cabo en la colonia, más que en una encuesta sistemática. En lo que se refiere a la alimentación con leche materna, no sé si existe alguna red organizada de nodrizas, así como tampoco es muy popular la opción de extraer la leche para que otras personas, como los padres, puedan dársela a los bebés.

sobre todo para los hombres. Desde el punto de vista de las parejas individuales, las exigencias para adaptarse son prodigiosas. Mediante las delegaciones del Desarrollo Integral para la Familia (DIF), el Estado ofrece servicios de guardería para un número reducido de niños a partir de los cuarenta días de nacidos, pero al hacerlo fomenta, quizá sin darse cuenta, que los padres “deserten” de sus familias.²⁸ Los lugares son muy reducidos y se da prioridad a las madres solteras que trabajan. Según el cocinero de una guardería del DIF en la colonia, muchas familias mienten cuando solicitan un lugar; por ejemplo, un día una mujer inscribe a sus hijos como si fuera madre abandonada, y una o dos semanas después, milagrosamente, el padre “regresa” y empieza a llevar o a recoger a los niños.

Para mi sorpresa, aunque la mayoría de las personas con quienes me que entrevisté sentía que tanto las madres como los padres son cariñosos con los niños de todas las edades, un número considerable comentó que los padres son más o mucho más afectuosos con sus hijos e hijas. El hecho de que muchas madres pasen más tiempo que los padres con los niños ocasiona que algunos hombres los consientan cuando están con ellos. No obstante, el afecto no es una consecuencia absoluta de una ausencia relativa. Con frecuencia los hombres mayores insistieron en que los varones necesitaban mantenerse apartados para conservar su autoridad sobre las esposas y los hijos. Platicando con un hombre que no vivía en Santo Domingo, nuestra conversación se desvió a las actitudes afectivas de los padres. Joaquín, quien tiene unos treinta años, me dijo que sus padres jamás le habían demostrado cariño y que, por lo tanto, había decidido que su hija de diez años nunca careciera de este tipo de afecto. A pesar de que tenía sida, dijo, nunca estaría tan distanciado ni sería tan seco como sus padres. Por padecer de sida, Joaquín es un producto típico de los ochenta, pero su descripción de esa década tiene matices muy personales:

—Hubo una cosa muy chistosa en 1982. Muere mi hermano el más chico, que era la adoración de mi papá y de mi mamá. Ellos

²⁸ Es factible que esta edad mínima coincidiera intencionalmente con la tradición de la cuarentena, que en algunas culturas de México marca el periodo durante el cual las nuevas madres no deben salir de casa. Oficialmente, hay lugar para ochenta niños en el DIF, que atiende a decenas de miles de familias en Santo Domingo.

querían que yo ocupara su lugar emocionalmente. Mi hermano muere en agosto. Nace mi hija en septiembre. Mi esposa en diciembre me deja ese mismo año con la niña de meses. Me dice: “¿Sabes qué? Me voy.” “¿Adónde?” “Me voy para siempre de tu vida.” “¿Pero por qué?” “Porque me he dado cuenta de que no soy suficientemente madura para hacerme cargo de una niña.” Tenía 19 años. Entonces yo tengo muchas ideas, de un matrimonio, de tener una familia. Después yo me contagié de 1986 para acá, cuando tuve mi primera relación homosexual.

Parece que el temperamento y la conducta de los hombres más jóvenes han pasado por un proceso de “naturalización”, de forma tal que el hecho de que demuestren más afecto hacia los niños surge de algo característicamente masculino. Pocos discuten que en todas las situaciones los hombres sean, por naturaleza, más pacientes o comprensivos que las mujeres. Más bien comentan que los padres son más consentidores con sus propios hijos que las madres. En más de una ocasión se me informó que “cuando andan con los escuincles, los hombres aguantan todo”. Las madres hacen que se cumplan las reglas con mayor rigor que los padres, incluso cuando es preciso dar una tunda. Los hombres de Santo Domingo dicen que les pegan a sus hijos, igual que a ellos los abofetearon y les dieron nalgadas y cinturonzos cuando eran jóvenes; sin embargo los castigos más violentos los llevan a cabo las madres, situación que para muchos es “normal”.²⁹

En lo que se refiere a la ayuda que se presta a los hijos al hacer la tarea y otros quehaceres domésticos, la división del trabajo está menos determinada por el género. Con frecuencia todo depende de cuál de los dos padres o cualquier otro adulto está más en casa con los niños, aunque en el caso de las tareas escolares también es importante saber qué adulto ha recibido educación formal. No se piensa que ninguna de las dos obligaciones sea necesaria o generalmente masculina o femenina, por lo que las respuestas a estas dos preguntas incluyeron con menos frecuencia justificaciones de-

²⁹ Véase Romanucci-Ross (1973) y Foster (1972) para conocer variaciones regionales (e implícitamente históricas) en lo que se refiere a la división del trabajo entre los padres para aplicar castigos físicos a los niños. En los capítulos subsecuentes expondré con más detalle y desde otras perspectivas la violencia que se inflige a los niños y muchos otros puntos de mi encuesta sobre la paternidad.

fensivas y anécdotas tangenciales. Mientras que a menudo parecía que las personas pensaban en qué forma sus respuestas a las preguntas sobre el afecto y la disciplina reflejaban algo acerca de ellos mismos, en lo que se refiere a las tareas escolares y los quehaceres domésticos parecían tener menos preceptos sobre cuál era la respuesta “correcta” y cuál la “equivocada”; cuál la más moderna o la más tradicional, cuál la más típica de los ricos o de los pobres, cuál reflejaba más cómo se hacen las cosas en México, a diferencia de cómo se hacen en Estados Unidos.

Tal y como lo esperaba, incluso cuando los dos padres se ocupaban de inculcar a los hijos la importancia de la conducta ética, la madre era, con mayor frecuencia, quien intervenía para reunir a los niños y llevarlos a misa o a ceremonias religiosas y, cuando eran más pequeños, para rezar. Hay una correspondencia entre la comunicación y la organización de la moral religiosa por las mujeres y la preponderancia de éstas en los servicios religiosos que se dan en Santo Domingo, lo que refleja la enorme importancia de las congregaciones, las iglesias y los sacerdotes en la vida de muchas mujeres. En Santo Domingo es menos factible que los hombres busquen el consejo de un sacerdote en periodos de congoja moral o emocional —un vecino me confesó una tarde: “soy católico, pero no acostumbro ir a la iglesia”— y esto explica en parte por qué la doctrina religiosa es menos fundamental para los hombres cuando les enseñan moral a sus hijos.

Aun así, en lo que se refiere a la dirección paterna sobre temas tan diversos como la frivolidad sexual y la asistencia a la escuela, no he visto que las madres participen más activamente que los padres. Las creencias y prácticas difieren mucho entre una familia y otra (y dentro de muchas familias); pero no encuentro ningún fundamento para las generalizaciones que por un lado afirman que hay una autoridad masculina, exclusiva o primordial, en cuanto a los asuntos éticos o, por el otro, que describen a las mujeres como portadoras de una moral pública (conservadora) en una época en que hay una mayor “depravación masculina”.

Si vamos a evaluar las diferencias generacionales en la crianza de los niños, hay que considerar un tema adicional: el efecto de los cambios en la composición y tamaño de los hogares, así como la forma en que las transformaciones en las responsabilidades de

la paternidad se han visto afectadas por el hecho de que en el México urbano ya no sea tan común —como lo era hasta hace poco— encontrar familias extendidas viviendo juntas y, en particular, mujeres mayores que contribuyan a las labores del hogar.³⁰ Sin duda alguna, muchos hombres asumen ciertas responsabilidades que antes desempeñaban las abuelas y otras mujeres de edad avanzada, pues éstas ya no acostumbran vivir con las familias. En ciertos casos, como cuando un niño se enferma y los dos padres trabajan, todavía es común que dejen a los niños con los abuelos; sin embargo estos arreglos no siempre son prácticos, sobre todo si los abuelos viven en un rumbo alejado de la ciudad. Tampoco resulta fácil ganar el apoyo de los hombres más viejos. Agustín, que vive en Santo Domingo, se quejaba mucho de que tenía más contacto diario con sus nietos del que había tenido con sus propios hijos. En ocasiones salía a dar una vuelta sólo para escaparse del ruido de los niños y, después de fumar un cigarro para calmarse, regresaba. Qué bien que a sus hijos no les molestaran los niños, pero él era un hombre diferente. Y no iba a cambiar a estas alturas.

A pesar de que las transformaciones en las estructuras familiares y de parentesco —y de la opción, cada vez menor, de la abuela— han contribuido para que participen más los hombres jóvenes en las obligaciones de la paternidad, el que los padres hayan modificado sus prácticas no se debe a estos factores de parentesco. En donde han aparecido dichas prácticas culturales emergentes, se han desarrollado —conscientemente o no— a pesar de los enormes obstáculos que constituyen las ideologías culturales dominan-

³⁰ Esto no significa que las familias extendidas hayan perdido su función primordial en los procesos de género y de parentesco. En particular, en diversos estratos sociales de la ciudad de México, las mujeres desempeñan un papel fundamental para que estos vínculos se mantengan activos, pues toman decisiones cruciales en lo que se refiere a cómo ayudar a los parientes a encontrar trabajo, quién debe ser invitado a las reuniones familiares y quién queda excluido. Para obtener más datos sobre el papel de las mujeres en estas redes familiares de México, véase Lomnitz y Pérez-Lizaur, 1993. Para obtener más datos sobre material comparado entre varios sectores de Estados Unidos, véase Stack, 1974; Yanagisako, 1977, y di Leonardo, 1987. Asimismo, tampoco debemos suponer que hace veinte años todos vivían en una familia extendida en México. Un ejemplo típico de muchos de mis amigos es el de Miguel, que sólo conoció bien a una de sus abuelas, apenas vio una vez a un abuelo y nunca visitó a los otros dos.

tes, mismas que exaltan las virtudes de los padres como el sostén económico de la familia y de las mujeres como protectoras.

Las respuestas a la encuesta sobre la paternidad y la crianza nos indican los peligros de sobresimplificar dichas prácticas en el México urbano, en especial los peligros de generalizar acerca de una homogeneidad blanda entre los hombres de la clase trabajadora, la cual toma la forma de una participación errática en el cuidado cotidiano de los hijos y de un mínimo interés en cualquier otra cosa que no sea la procreación. Además, aunque con frecuencia se considera que la identidad masculina, especialmente en relación con los hombres mexicanos, equivale a la irresponsabilidad y la violencia, para la mayoría de los hombres y las mujeres con quienes me entrevisté, ser un padre confiable y comprometido es tan importante para ser hombre como cualquier otro componente, incluyendo el vigor sexual.³¹

NUNCA SE DEJA DE SER PADRE

Una tarde, cuando platicábamos en su carro, Arturo me contó:

—Mi papá casi no me visita. Visita más a mi hermano. Lo visita del diario. Se está en su casa a veces ya muy tarde con Emiliano. A veces sí me siento mal, ¿no? Porque, ¿cómo va a ser posible que somos cinco hijos en México y nada más le dedique atención a uno?

Por lo general, los estudios antropológicos que se ocupan de las relaciones entre padres e hijos se han concentrado en la crianza durante los primeros años de la vida de un niño.³² Esto se relaciona con el hecho de que los bebés y los niños que empiezan a caminar dependen de los adultos, lo que a su vez se asocia con la neotenia y el “retraso” de los primates respecto a la mayoría de los demás mamíferos, y de los humanos respecto a los demás primates.³³ Un proceso

³¹ Otro ejemplo de esta actitud es que los esposos utilizan los términos *hijo* e *hija* para referirse a sus parejas. (Muchas parejas también emplean varios términos relacionados con “madre” y “padre” cuando se hablan directamente.) El uso de los términos *hijo* e *hija* no infantiliza al cónyuge, sino que resalta la importancia cultural del vínculo entre padre e hijos.

³² Véase, por ejemplo, Mead y Wolfenstein, 1955; Spiro, 1958, y Whiting, 1963.

³³ “Retraso” es una expresión provocadora de Gould (1977: 67).

relativamente lento de maduración y una vida longeva necesitan y permiten una crianza intensiva de los niños muy pequeños. A su vez, según varios modelos psicológicos, los primeros años de vida son, por mucho, los más importantes en términos del desarrollo psíquico global y a largo plazo. Por lo tanto, al estudiar la crianza de los niños, los investigadores han procurado atrapar en un microcosmos los elementos culturales primordiales de las sociedades en el momento en que son transmitidos a los jóvenes impresionables.

Sin embargo, para los hombres y las mujeres de Santo Domingo, la paternidad continúa durante la adolescencia y muchos años después. A pesar de que las actitudes puedan cambiar en diferentes etapas de la vida, la responsabilidad de ser madre o ser padre persiste hasta la muerte. Por esta razón en el presente estudio me refiero primordialmente a la "paternidad" y no a la "crianza de los niños". Arturo, un hombre de 47 años de edad, me contó que su padre, que tiene 71, para justificar el hecho de que visita más a su hermano menor, le ha dicho: "Es que a ti no te puedo visitar porque tú ya estás bien. A ti ya te ayudé mucho tiempo." Arturo reconoció que es verdad.

—¿El papá es para siempre? —le pregunté.

—Sí, más que nada, hasta que de plano uno muera, ¿no? Pero mi papá siempre nos ha visto. Cuando mi papá sabe que me enfermo, viene y me ve cómo estoy, qué es lo que quiero, si ya compré las medicinas. O sea, que trata de vernos más que nada, pero ahorita ve más a mi hermano, porque dice que necesita más de su ayuda que yo la de él, ¿no?

Le dije a Arturo que, en mi opinión, su padre trataba simplemente de ayudar al hijo que lo necesitaba más, a lo que él me respondió:

—Por un lado está bien; pero lo que pasa es que su ayuda no es lo que debiera ser. Mi hermano no la ha aprovechado y sólo ha seguido con sus problemas.

Los hijos crecen, se casan y con frecuencia se mudan a una colonia diferente. La mayoría regresa a ver a su familia en los fines de semana y las vacaciones. Los estudiosos atribuyen dichas visitas a "la importancia de la familia en la sociedad mexicana". No obstante, varias investigaciones feministas señalan que es un error tratar a las familias como si fueran unidades estructurales homogé-

neas e indiferenciadas.³⁴ En Santo Domingo es común escuchar que los hijos adultos hablan de visitar a uno de sus padres en particular o de mudarse para estar cerca de él o ella. Y si los padres se separan o se divorcian, por lo general los hijos hablan de uno de ellos y lo buscan más que al otro. En caso de que uno de los padres estuviera distanciado de los hijos cuando el otro muere, no siempre se hacen las paces ni se olvidan las dificultades anteriores.

Cuando fuimos a las montañas que limitan la ciudad de México al sur, Gabriel —que tenía 37 años— me contó que era “casi chilango”, pues lo habían traído a la capital cuando era un niño recién nacido. Oriundo de un pueblito de Guanajuato, incluso ahora tiene muy pocos vínculos con los parientes que viven allá.

—Mi manera de pensar es muy diferente a la de mis primos, bastante diferente. Convivo más con gente extraña que hasta con mi propia familia.

Gabriel y yo platicamos un rato en las faldas de extinto volcán Xitle, que siglos antes cubrió de lava la colonia Santo Domingo. Era un domingo por la mañana y Gabi no estaba arreglando carros o minibuses en la calle, donde ha trabajado por años de lunes a sábado. Después de platicarme que sus primeros recuerdos son de cuando tenía cerca de dos años y medio, cuando murió su hermana a los pocos meses de nacida, Gabriel me habló de sus padres:

—Ellos no maduraron. Mi papá cargó con todos los traumas de su niñez. Él fue huérfano dejado por su madre; vivió con sus tíos. Lo único que me di cuenta antes de que falleciera, fue que comenzó a madurar. Y a mí me daba tristeza porque lo veía diferente y me sentía mal porque todo lo que nos quiso dar de grande yo lo hubiera querido tener de niño. Tengo recuerdos muy malos de él porque me rompía los juguetes.

Habíamos estado hablando de muchos temas emotivos relacionados con su infancia, su matrimonio y sus recurrentes problemas de alcoholismo; pero ahora, por primera vez esa mañana, Gabriel empezó a llorar. Se enjugó las lágrimas, mirándome de reojo para ver si yo las había notado, pero no necesariamente porque se sintiera apenado. Creo que Gabriel quería que yo supiera cuánto le dolía.

³⁴ Véase Yanagisako, 1979; Stacey, 1990; Jelin, 1991, y Thorne y Yalom, 1992.

—Eso fue peor que ser golpeado, porque yo era niño y a mí me había costado trabajo juntar ese dinero para comprar mis juguetes. Yo desde los diez años siempre trabajé. Me esforzaba por tener algo para ayudarle a mi madre. Yo me empleaba de lo que fuera, tirando basura, lavando trastes, haciendo quehacer, vendía paletas.

Quise entonces saber en qué sentía Gabriel que se diferenciaba de su padre, ya de adulto, dentro de su matrimonio y con sus hijos.

—Mi padre fue muy irresponsable. Yo soy irresponsable pero con mi persona, no con mi familia.

—¿Qué quiere decir eso?

—Mis refrescos [que le estaban causando serios problemas renales], mis pinches borracheras, todo eso es irresponsabilidad mía.

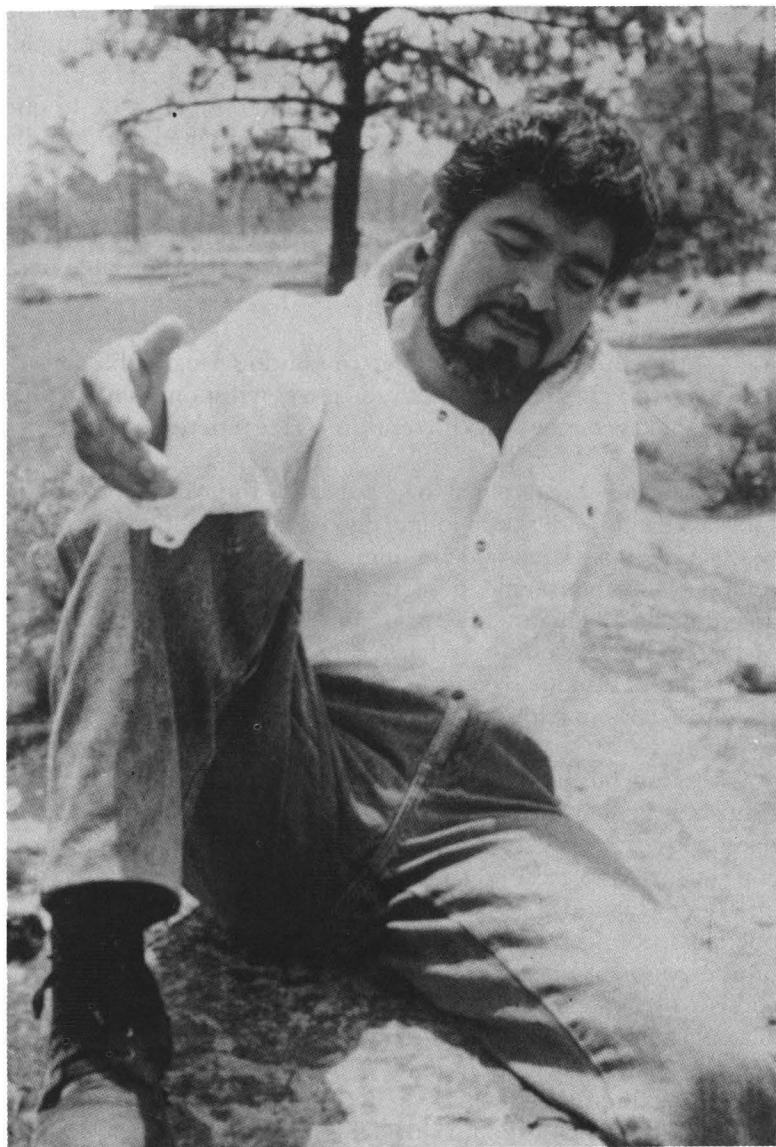
—Ah, lo veo, tiene mucho sentido. Y si te mueres, ¿qué pasaría con tu familia?

—Exactamente también lo he pensado. Todavía no alcanza mi cabeza a comprender todo lo que debo de comprender.

Gabriel insistió en que era diferente de su padre en lo que se refería a las responsabilidades familiares, pues este último siempre abandonaba a su madre, mientras que él nunca dejaría a su mujer. Me aclaró que él siempre se hacía cargo del bienestar económico de su familia, aunque reconoció que sus borracheras eran muy parecidas a las de su padre, las cuales lo habían atormentado durante su infancia.

Para muchos hombres de Santo Domingo, un elemento significativo de la paternidad consiste en insistirle a los hijos que aprendan de los errores de sus padres. Marcos dice que le gusta platicar con sus hijas adolescentes sobre las lecciones que él ha tenido que aprender. Cuando él y sus hermanos eran niños, con frecuencia se quedaban solos en la casa. Su madre era sirvienta en la casa de unos españoles y su padre trabajaba gran parte del tiempo como chofer o asistente de mecánico. En la actualidad, Marcos trabaja en la UNAM como supervisor de otros trabajadores de intendencia, por lo que debe pasar mucho tiempo fuera de casa; sin embargo, intenta estar cerca de sus hijas cuando lo necesitan.

—Yo les he platicado mi vida a mis hijas, les he dicho cómo he sido, cómo soy, lo que fui, lo que hice, lo que no hice. Les he enseñado lo que es una prostituta, lo que es un...



Gabriel, al pie del Xitle, hablando de sus sueños y secretos.

—¿Por qué? —lo interrumpí.

—Para que sepan más o menos... este... vean la diferencia entre una mujer normal y una prostituta.

—¿Por qué es importante para ellas saber eso?

—Para que en un momento dado no caigan en una situación de éstas. Hace rato que fuimos a Tepito.³⁵ Cada vez que vamos a Tepito las llevo a que vean a las prostitutas, cómo están vestidas, de qué manera se expresan, de qué manera se paran, cómo es la manera en que abordan al hombre, qué tanto beneficio pueden sacar de esta situación, ya sea económica o físicamente, ¿no? Porque hay mujeres que están enfermas, pueden pescar una enfermedad venérea y es muy difícil para uno. Entonces trato que ellas sepan todo lo relacionado a lo bueno y lo malo que hay en esta vida, en este mundo. No tenerlas ocultas de todo eso, porque sería taparles los ojos y en un momento dado salieran a la calle y dijeran “bueno, es que esto yo no lo sé. ¿Qué pasa?” Trato de decirles cómo es la vida para que ellas no salgan con los ojos cerrados y acepten más que nada buscar lo que les conviene; para ellas, no para mí, porque, de hecho, yo ya les he dado una educación, una formación. Ellas tienen que decidir para dónde se van o qué es lo que van a hacer.

PATERNIDAD Y CLASE SOCIAL

En lo que se refiere a la paternidad, y sobre todo a partir de la crisis de 1982, las cambiantes condiciones económicas de México han dado lugar a otras transformaciones entre amplios sectores de la población masculina. Las diferencias existentes entre lo que piensan y lo que hacen los hombres de diversas clases sociales —en lo que a ser padres se refiere— demuestran que no es posible hacer generalizaciones sobre pautas culturales —universales, modernas e incluso nacionales (mexicanas)— de la crianza infantil, sin tomar en cuenta los efectos de la división de clases y de la disparidad en las creencias sobre la paternidad y sus prácticas. No obstan-

³⁵ En la imaginación popular, Tepito —una colonia que colinda con aquella donde vivían *Los hijos de Sánchez*, de Oscar Lewis— es similar al *Lower East Side* de Nueva York o al *East End* de Londres. En la actualidad todavía hay puestos al aire libre.

te, como veremos, dichos factores “ambientales” y socioeconómicos no afectan necesariamente a las familias en formas predecibles, aunque, una vez más, sugieren la importancia de tomar en consideración cuestiones de clase, generación, etnicidad y región en el momento de analizar la contradictoria política cultural de la masculinidad en México.

Entre los intelectuales de clase media, los tiempos difíciles han conducido a tener que aprender a vivir sin la *muchacha*, quien apenas hace poco era una figura ubicua. En consecuencia, los hombres de estos estratos cuidan a sus hijos pequeños mucho más que antes y la expresión “estoy de Kramer” se ha vuelto relativamente popular. La expresión, que hace alusión a la película hollywoodense *Kramer vs. Kramer*, significa “Yo me hago cargo de los niños”, y refleja una de las imágenes culturales que en México se tienen acerca de la familia moderna estadounidense. He observado que la expresión es usada exclusivamente por intelectuales varones, y por lo general ha sido precedida por una invitación, quizá por teléfono, hecha por un colega masculino para tomar parte en alguna actividad fuera de las horas de trabajo. La respuesta “estoy de Kramer” no sólo significa que quien ha sido invitado está ocupado, sino que está ocupado cuidando a sus hijos. Lo que queda implícito es que, para el hablante, esta tarea es una carga; pero al mismo tiempo la situación refleja que los hombres de la clase media menos acomodada están participando mucho más en la paternidad de lo que lo habrían hecho hace apenas unos años.

Desde esta perspectiva, resulta interesante recordar el comentario del funcionario bancario —acerca de que los mexicanos no cargan a los bebés— así como la insinuación de que intentan evitar al máximo las obligaciones femeninas del cuidado de los niños. Además de las diferentes explicaciones que se ofrecieron para justificar el comentario (que era una broma, que él provenía de Durango, etcétera), debemos considerar otra más: que el funcionario mostraba cierto desprecio por aquellos que no gozaban de los mismos recursos económicos. Inserto en una compleja maraña de cuestiones de clase y de género, es posible que el funcionario estuviera dando indicios acerca de sus ideas sobre los fines para los que sirve, después de todo, el dinero: pagarle a otros para que hagan por ti las tareas desagradables de la vida. Mientras

que en el pasado inmediato los hombres de clase media se han visto forzados a confrontar situaciones relacionadas con su participación en la paternidad, y por lo tanto, con una confusa variedad de identidades masculinas emergentes y a veces contradictorias, los de más recursos cuentan con la libertad financiera para continuar siendo inmunes a dichos cambios en las relaciones de género.

Al menos superficialmente, el ingrediente primordial que hace la diferencia es la *muchacha*, así como poder pagar ese tipo de ayuda y, por lo tanto, delegar una buena parte del cuidado diario de los niños.³⁶ En el Hospital Ángeles, un elegante centro médico donde los letreros están escritos en inglés y español, y hay tantos pacientes con teléfonos celulares como existen sillas de ruedas, no es raro encontrar parejas de la clase acomodada que entran aceleradamente a una sala de espera seguidas por una muchacha uniformada que lleva al hijo de ambos en brazos.

Un hombre que conozco y que ha trabajado durante muchos años como mayordomo en una exclusiva mansión situada en las afueras de la ciudad, disfruta platicando a sus vecinos en Santo Domingo del extravagante estilo de vida que se puede comprar con el dinero. Por ejemplo, cómo, por capricho, la señora de la casa puede ordenar que el avión de la familia viaje a la costa del Pacífico, a cientos de kilómetros hacia el occidente, para traer camarones frescos para la cena. Sin embargo, cuando está lista la cena, resulta que es imposible encontrar a los hijos. O mejor dicho, los padres no pueden encontrarlos, pues a los niños no se les permite comer con ellos, ya que lo hacen con la servidumbre en la cocina hasta que se considera que han crecido lo suficiente para portarse bien en compañía de la gente decente.

Larissa Lomnitz y Marisol Pérez-Lizaur elaboraron durante siete años un estudio etnográfico sobre una familia mexicana de la élite. Según ellas, en el interior de dichas familias es común que

la participación [del padre] en la crianza de los niños es indirecta; puede ser que juegue de vez en cuando con los niños pequeños o,

³⁶ Véase Goldsmith (1990) acerca de la historia de las trabajadoras domésticas en la ciudad de México.

cuando crecen, que introduzca gradualmente a los hijos varones a ciertos aspectos del mundo masculino. La crianza de los niños es la responsabilidad directa y formal de la madre (1993).

Por lo menos en Santo Domingo, para muchos padres esto no llega a suceder. Al señalar simplemente que en la crianza de los hijos las mujeres tienen una responsabilidad mucho mayor tanto en las clases altas como en las populares se omiten las enormes diferencias que se dan en cada contexto en todo lo que implica la paternidad. En la colonia, los padres participan integralmente en todas las etapas de la vida de sus hijos en un grado mayor. En cuanto a la atención que éstos brindan a sus hijos, más allá de una diferencia meramente cuantitativa o de distribución de tiempo, la mayoría de ellos define su propia masculinidad y la masculinidad de otros en términos de una participación activa en la paternidad.

No sostengo que nacer en las clases populares lo convierte a uno en mejor padre, o en uno más atento, en un sentido abstracto. Pero entre otras cosas, pertenecer a la clase baja puede dar por resultado una paternidad más activa, sobre todo en la sociedad mexicana, donde los miembros de los estratos más acomodados tienen dinero para que otros cuiden a sus propios hijos. Con esto quiero decir que deberíamos reconocer que en la ciudad de México existe una relación entre la paternidad y la clase social, y que ésta, a su vez, incluye a muchos hombres (y mujeres) en la transformación práctica de su vida social y, por lo tanto, de su conciencia. Quiero aquí reafirmar la importancia de la clase social como una categoría esencial, si bien compleja.³⁷ Como apunta Stuart Hall (1988: 45), aunque no son suficientemente definitivos para explicar el movimiento de ideas y prácticas, “el interés y la posición de clase, así como los factores materiales, son puntos de partida útiles e incluso necesarios para el análisis de cualquier formación ideoló-

³⁷ Para hacer esta afirmación sigo los estudios de Bott (1957), Schneider y Smith (1973) y Stack (1974). Aunque sus conclusiones difieren drásticamente, estos estudios acerca de Gran Bretaña y Estados Unidos señalan, cada uno de manera diferente, que ciertas características culturales son paralelas a las distinciones de clase. Véase también Steward (1955: 76), quien hace un comentario breve, pero sagaz de la relación entre clase social y crianza infantil.

gica". La clase social marca la diferencia en las prácticas de la paternidad y, en consecuencia, debería ser incorporada en cualquier descripción y análisis del tema.

Cuando asistí a un simposio sobre "la pareja" en el Centro Cultural Coyoacanense, en la pintoresca comunidad de clase media alta, llevé a Liliana en su canguro. Era la única niña presente. ¿Quién si no un forastero de un tipo u otro llevaría un bebé a un acto social, a una distracción en potencia, cuando lo podía haber dejado en casa con la muchacha, y todos estarían mucho más contentos? No obstante, en Santo Domingo sería inconcebible que no hubiera niños en una ocasión así. Ahí, durante las reuniones de la comunidad, como las juntas de jefes de manzana que se llevan a cabo dos veces por semana, o las reuniones de animadores de las Comunidades Cristianas de Base, los niños siempre están presentes, pastoreados por madres, padres, hermanos y hermanas, moviéndose entre las piernas del papá o dibujando absortos en el pizarrón, cerca de un primo mayor.

Como Lourdes Arizpe señalara en la conclusión de su estudio de los sistemas de creencias en la ciudad de Zamora, Michoacán: "Todo lo anterior nos permite concluir que no existen dos subsistemas distintos de creencias entre hombres y mujeres que simplemente sobredeterminen todas las diferencias de clase" (1989: 253; el énfasis ha sido retirado del original).³⁸

No es señal de desconfianza intelectual observar que en la actualidad el concepto de clase social y su pertinencia deben ser explicados y defendidos en algunos sectores académicos, donde, como observa Michele Barrett (1992: 216), "la clase social es, definitivamente, un tema *non grato*". En parte, el culpable de esta situación es el materialismo mecánico, que suele tomar la forma de vínculos —realizados por economistas— mediante los cuales se hace que las creencias surjan automáticamente de la pertenencia a una clase. Sin embargo, dicha situación no justifica que el análisis de clase quede fuera de los estudios académicos contemporáneos. Históricamente y en el presente, los ejemplos que se han tomado de México indican que las ideas y las actividades referentes a la paternidad se

³⁸ Sobre las distinciones acerca de las cuestiones de género y la forma en que se relacionan con las diferencias de clase, véase también de Barbieri, 1984.

han desarrollado de manera consistente, si bien compleja, en relación con las formaciones de clase.

EL SER PADRES Y LA IGUALDAD DE GÉNERO

Algunas estudiosas feministas de Estados Unidos consideran que la crianza y el cuidado de los niños se inscribe de manera habitual, y a menudo exclusivamente, en ámbitos femeninos. Mientras que sus argumentos se basan, irónicamente, en la premisa de que dichas prácticas son universalmente culturales y no necesitan ser rasgos permanentes de las relaciones humanas, escriben como si estos modelos de la paternidad hubieran variado muy poco a través de las culturas. Por ejemplo, Sara Ruddick (1989: 17) asegura que: “ser ‘madre’ es asumir la responsabilidad del cuidado de los hijos y hacer del trabajo implícito en ello una parte regular y sustancial de la vida laboral de una”. Nancy Chodorow (1984) inicia su famoso libro *El ejercicio de la maternidad* con la simple declaración: “Las mujeres son madres”. A la que agrega: “Aunque los padres y otros hombres pasan diferente cantidad de tiempo con niños y bebés, es muy raro que el padre sea el cuidador primario de un niño”.

En lo que respecta a la colonia Santo Domingo, estoy de acuerdo con el comentario de Ruddick y el análisis de Chodorow, en especial con la idea de que la división del trabajo entre los padres está determinada por cuestiones eminentemente culturales y no biológicas y, por lo tanto, se encuentra más sujeta al cambio expedito. Sin embargo, creo que estas autoras no prestan suficiente atención a las variaciones culturales y al hecho de que conocemos poquísimo —histórica y globalmente— acerca de las prácticas de la paternidad.³⁹ Tales prácticas de la paternidad y la crianza de los

³⁹ En una nota, Chodorow cita obras de 1958, 1959 y 1961 sobre las “comparaciones interculturales de la relación entre la estructura familiar y la preocupación de los hombres con la masculinidad” (1984; véase también Chodorow, 1989: 233, n. 26), por lo que no es posible culparla por lo obsoleto de la investigación comparada que cita o por la escasez de análisis. Por otra parte, en lugar de sacar demasiadas conclusiones interculturales de estos estudios, me ha resultado más útil referirme a los estudios mismos como prueba de que tenemos mucho trabajo que hacer.

hijos de la clase media blanca de Estados Unidos casi no representan a los otros contextos culturales.

Por ejemplo, la afirmación de que los hombres no participan, de manera tan activa como las mujeres en la crianza podía aplicarse a la situación imperante en la colonia Santo Domingo a principios de los noventa; sin embargo, es un error reducir toda la paternidad y la maternidad a las actividades que ocurren durante los primeros años del niño. Las madres y los padres lo son para toda la vida, y los diferentes grados de influencia y las obligaciones dependen de una variedad de factores. Además, aunque los dos padres pueden ejercer una influencia enorme, la socialización de los niños —incluyendo el hecho de guiarlos a saber si algún día van a ser padres y cómo— no sólo se lleva a cabo en la familia, sino a través de la escuela, la televisión y otras fuentes.

Si Chodorow tuviera razón al debatir que los orígenes culturales de la masculinidad deben ser entendidos como una postura contraria a la sobreexposición de los niños a sus madres, esperaríamos encontrar una preocupación menos seria por la identidad masculina en la clase trabajadora de la ciudad de México —en donde muchos padres participan activamente en la educación de sus hijos— que en los niveles más altos, en donde los padres en verdad se ausentan de la familia. No obstante, en lo que se refiere a los hombres mexicanos y el machismo, esta situación se opone al discurso oficial que sostiene que los hombres de la clase trabajadora valoran la virilidad brutal y hacen caso omiso de su prole. Los análisis interculturales de la modernidad capitalista tampoco nos ayudan a comprender la paternidad y la crianza en Santo Domingo.⁴⁰ En la “aislada familia nuclear de la sociedad capitalista contemporánea”, escribe Chodorow,

⁴⁰ Por lo tanto, Habermas (1987: 387) tiene razón en subrayar que “los cambios de una época en la familia burguesa pueden comprenderse equivocadamente; en particular, se puede interpretar erróneamente los resultados de la nivelación de la autoridad paterna”, es decir, está mal aceptar sin reservas las primeras tesis de Horkheimer (1972) y otros miembros de la escuela original, de Frankfurt, pues aunque es cierto que el efecto del imperialismo en “la familia” es negativo en todos lados y en todos sentidos, incluso la autoridad paterna queda subvertida ante las prioridades sistémicas más extensas.

el desarrollo masculino se lleva a cabo en una familia en donde las mujeres son madres y los padres casi no se comprometen en el cuidado de los niños y la vida familiar, así como dentro de una sociedad que se caracteriza por la desigualdad sexual y una ideología de la superioridad masculina (1984).

El observar que no todas las sociedades capitalistas son iguales no niega la importancia del capitalismo; se trata solamente de llamar la atención sobre las formas culturales que el capitalismo ha asumido en particular (véase Smith, 1984, y Watts, 1992).

Tanto Chodorow como Ruddick establecen que la responsabilidad primaria del cuidado de los bebés y los niños, por parte de las mujeres, es un elemento integral de su subordinación, y argumentan que la medida en que se comparte la paternidad entre las mujeres y los hombres es la prueba clave del grado de igualdad de género en todas las sociedades. Considero que la paternidad es una medida de la igualdad de género, aunque quizás no sea tan exacta como se ha afirmado. En la colonia Santo Domingo, como en otras partes de México en el presente y en el pasado rural y urbano, encontramos formas de paternidad tan diferentes que nos obligan a cuestionar dichas conclusiones, basadas casi en forma exclusiva en escenarios estadounidenses.

Respecto al tema de la igualdad de las mujeres en Santo Domingo, una participación activa de los hombres en la paternidad no significa necesariamente que en ese lugar la situación de las mujeres sea mejor (o peor) que en otros lugares del mundo. Deberíamos revisar nuestras creencias acerca de que todos los hombres de México, históricamente y en la actualidad, tienen muy poco que ver con los niños. En cambio, la paternidad más o menos activa por parte de ellos parece corresponder más a otros factores como el de la clase social, el periodo histórico, la región y la generación. Para muchos, aunque no todos los hombres y las mujeres de la colonia Santo Domingo asentada en la ciudad de México y durante la década de los noventa, la paternidad activa, consistente y a largo plazo es un ingrediente central para lo que significa ser hombre y para lo que los hombres hacen.

IV. PRESUNCIONES MATERNALES Y MADRES PRESUNTUOSAS

Con razón dicen: caballo manso tira a malo y hombre bueno tira a pendejo.

Jesusa Palancares
(citada en *Hasta no verte
Jesús mío*, de Elena Poniatowska)

HOMBRES QUE CAMBIAN

Un tema de debate frecuente e intenso entre las mujeres de la colonia Santo Domingo, es el grado en que están cambiando o no los hombres. El papel que ellas desempeñan para lograr este cambio es igualmente intenso. Según la lógica de muchas mujeres residentes de la colonia, si los hijos habrán de ser mejores hombres que sus padres, las madres tienen mucho trabajo por delante. Y en cuanto a los hombres —aunque varía de un individuo a otro y de un momento a otro en la vida de cada uno— éstos definen su masculinidad en relación con las mujeres de su vida, sean madres o amantes, activistas comunitarias o maestras, protectoras o proveedoras, de ahí que con mucha frecuencia se perciba al hombre como lo que no son las mujeres.

En Santo Domingo las mujeres y los hombres de la tercera edad tienden a responder con más facilidad que otros residentes las preguntas sobre los cambios que podrían ocurrir si los niños crecieran en un área en donde las mujeres fueran organizadoras y líderes comunitarias, en vez de hacerlo en un lugar donde, aun si las mujeres trabajaran fuera de casa, no participaran de manera sustancial e integral en la vida política pública de la colonia. Para quienes han crecido en Santo Domingo o en otras partes de la ciudad de México, en donde se han dado los movimientos urbanos populares (MUP) durante los últimos quince años, es difícil

imaginar, una situación en la que las mujeres no sean activistas comunitarias.¹

Cuando le pregunté a la directora de una guardería qué hacía a Santo Domingo diferente de otras colonias de la ciudad de México, me contestó:

—En Santo Domingo las mujeres tienden por naturaleza a ser líderes. Le hablo de Santo Domingo porque he convivido con ellas más años. Se caracteriza por ser líder dentro de su comunidad, dentro de su familia. ¿A qué se deberá? Me imagino que a las mismas necesidades de la colonia. En Santo Domingo se da mucho el “vamos a reunirnos en tal fecha y en tal hora para solicitar a la Delegación que nos ponga drenaje”. Y ahí va toda la bola de mujeres. Lo hemos visto. Y ahí va todo el conjunto a la Delegación y consiguen lo que quieren porque son líderes natas. Actualmente son líderes natas. Hasta la fecha.

La directora quería que yo comprendiera la historia del activismo y el liderazgo de las mujeres en Santo Domingo y el hecho de que, según ella, esta nueva tradición continúa:

—Lo traen de abuelos y padres. No presiones de “El hombre dice...” Entonces llega el momento de decir por qué, nosotras las mujeres también podemos hacerlo y es cuando sale todo lo que traemos dentro. Un liderazgo nato. Esto se refleja en su familia cien por ciento. Porque gracias a este grupo de mujeres que insistió en que pusieran el drenaje ya lo pusieron. ¿Quién lo goza? Todo el núcleo familiar. ¿Quién lo observa? Los niños. Y los niños lo dicen: “Mi mamá va no sé dónde y es líder de no sé dónde y ya consiguió que nos pusieran el gas.”

—¿En verdad hablan así los niños en la guardería? —le pregunté.

—Sí —me contestó la directora—. Sí. Los niños tienen el modelo dentro de su casa.

Sin embargo no todos los barrios son iguales.

Un día intenté con mucho trabajo explicarle mi investigación a Herlinda Romero, quien había vivido en Santo Domingo duran-

¹ Sobre los movimientos urbanos populares en México, véase sobre todo Montaño, 1976; Alonso, 1981; Ramírez Sáiz, 1986; Massolo y Schteingart, 1987; Monsiváis, 1987; Poniatowska, 1988; Navarro y Moctezuma, 1989; Foweraker y Craig, 1990, y Massolo, 1992a, 1992b.

te catorce años y era maestra en la secundaria técnica José Vasconcelos. Eso me sirvió para darme cuenta de la dificultad que tienen muchos residentes jóvenes de Santo Domingo para imaginarse una situación en la que las mujeres no estuvieran políticamente involucradas en la comunidad.

Al preguntarle si me podría informar sobre la manera en que la participación de las mujeres en estas actividades políticas afectaba a los hombres, ella me respondió:

—No entiendo qué sería lo que está preguntando... Como los hombres trabajan fuera de la colonia, de nuestra comunidad de Santo Domingo, yo digo que predomina la cuestión de que es la mujer la que manda.

Se trataba de un asunto muy simple, intentó explicarme Herlinda, aunque ni siquiera estaba segura de por qué valía la pena discutirlo.

Mis preguntas le parecieron más claras cuando empezamos a hablar de la colonia en donde ella creció. Para establecer comparaciones con la vida en la colonia Santo Domingo, Herlinda se basó en sus experiencias juveniles en la colonia Moctezuma:

—Allá las mujeres se ocupan de su casa. Algunas trabajan, pero tienen que estar antes de que llegue el marido. Porque si no, ¡quién sabe! Por ejemplo, ahí sí había una educación diferente para el varón y para la niña. El varón podía salirse a la calle, la niña no. Si se salía a la calle, pobre, porque le daban. Todavía tengo familia que vive allá y de manera definitiva es diferente para las primas.

—¿Es diferente en Santo Domingo? —le pregunté.

—¡Claro! Porque aquí no hay una situación de que “tú como eres niña vas ir a... alzar los vasos”. Los tratan igual. Hay una situación de dejarlos hacer lo que quieren. Sí, hay una diferencia, incluso encontré una familia, por donde yo vivía y existe esta diferencia. Porque hace veinte años las mujeres hacían la primaria y olvídate, párale de contar, porque ya no iba una a la escuela, y los niños hacían la secundaria mientras que las niñas eran las que tenían que barrer, tender las camas, lavar, traer los mandados, etcétera. En el momento en que la niña se integra también a la educación, ahora llegan al mismo tiempo y “¿sabes qué mi’jito?, ve tú a traer el mandadito y tú, hija, vas a hacer esto”. Entonces es ahí de donde viene la línea de responsabilidad.

Para otras personas de Santo Domingo, jóvenes y viejas, aún existen marcadas distinciones entre los hijos y las hijas dentro de su familia, pero es notable que esta colonia en particular ha experimentado cambios que, si bien no son extraordinarios, tampoco se dan uniformemente en la ciudad de México. Una de las principales razones por las que Santo Domingo es un buen lugar para estudiar la creatividad cultural —y de manera más específica cómo y en qué grado están cambiando las identidades y relaciones de género en México— es que durante las últimas dos décadas las mujeres, como participantes sociales independientes, han desempeñado un papel primordial al ser las precursoras en la creación y mantenimiento de la comunidad.²

MUJERES DIFERENTES Y DISCREPANTES

En esta interacción —constante y compleja entre los espacios de alianza y conflicto, hay momentos de mayor cambio o transformación.

Florencia Mallon, *Peasant and Nation*

En los estudios más recientes sobre los movimientos populares urbanos ocurridos en la ciudad de México y otros lugares del país y de América Latina, se ha hecho hincapié en el papel primordial de las mujeres.³ La mayor parte de los estudios que tratan acerca de estos temas, tanto en México como en otros lugares del mundo, establecen con convicción que la participación de las mujeres en las luchas políticas como militantes y en ocasiones como líderes, representa una ruptura radical con ciertas funciones femeninas tradicionales popularmente concebidas; afirman también que, al mis-

² Para observar las historias de dos mujeres, compiladas con sumo cuidado y que ilustran dichos cambios en otros lugares de México, véase el clásico de Poniatowska (1969), *Hasta no verte Jesús mío* y el interesante libro *Translated Women*, de Behar (1993).

³ Además de las obras citadas en relación con México en la nota 86, véase Slater, 1985; Nash y Safa, 1986; Leacock y Safa, 1986; Eckstein, 1989, y Escobar y Álvarez, 1992.

mo tiempo, las mujeres emplean con frecuencia su posición como madres para *hacer grilla* (véase Kaplan, 1982; Sacks, 1988, y Martin, 1990). Este análisis es correcto y oportuno, aunque la noción moderna de que las mujeres mexicanas fueron sumisas durante los siglos de la época colonial y durante el periodo posterior a la independencia, a principios del siglo xix, ha sido duramente criticada por los historiadores de la región (Taylor, 1979; Arrom, 1985).⁴

Durante los últimos veinte años, las mujeres de Santo Domingo les han dicho sus verdades a los que detentan el poder, sobre todo a las autoridades gubernamentales, pero también a sus hombres. En particular, ellas se han mofado de los estereotipos de la mujer sumisa y abnegada. Algunos estudiosos (véase Ehlers, 1991) han criticado las nociones del marianismo o culto a la llamada "abnegada mujer latinoamericana" (véase Stevens, 1973) y las suposiciones de la existencia de rasgos universales entre todas las mujeres hispanoparlantes (Stephen, 1991). Dichos supuestos no se pueden aplicar a todas las mujeres de México, así como tampoco se deben aplicar las nociones de machismo a todos los hombres. Sin embargo, casi no se han realizado estudios etnográficos sobre la forma en que los hombres han reaccionado últimamente ante la participación de las mujeres en las luchas sociales en América Latina.

Aun para el observador ocasional debería quedar claro que en Santo Domingo y en otros lugares de México las transformaciones entre las mujeres han tenido un profundo efecto sobre los hombres, directa e indirectamente. Los recientes cambios en las identidades de género entre los hombres suelen encontrarse en la iniciativa consciente o inconsciente de las mujeres, así como en las tensiones que, en un principio, afectan más a las mujeres que a los hombres de la colonia. Es decir, en estas circunstancias históricas particulares, y de manera intencional o no, las mujeres han funcionado como catalizadoras del cambio en la población, y no

⁴ Al describir el México del siglo xviii, Taylor habla de "detestables tumultos de cientos de mujeres que blandían lanzas y cuchillos de cocina o llevaban piedras en sus faldas" (1979: 116). Para encontrar un simpático paralelo histórico de Inglaterra, véase también Thompson, 1971: 116.

sólo en lo que se refiere a la desigualdad de género. Parte del proceso en el que las mujeres desafían a los hombres a cambiar su forma de pensar y actuar conlleva las contradicciones entre la conciencia que ha sido heredada sin cuestionamientos y la que surge al desempeñar la acción de transformar, prácticamente, el mundo.

En varios ámbitos, que van desde las reuniones de los jefes de manzana en las colonias populares hasta las páginas de las publicaciones de circulación masiva, el movimiento feminista en México ha desafiado efectivamente la idea de que la única función creativa de las mujeres es reproducir la fuerza de trabajo (véase Franco, 1988: 513). La revista feminista mexicana *Fem*, por ejemplo, logró ser distribuida extensamente en docenas de colonias populares como Santo Domingo en todo el Distrito Federal a fines de la década de los setenta y principios de los ochenta, cuando era un suplemento del periódico *Unomásuno*. En una comunicación personal, Teresita de Barbieri, editora de la revista en esa época, dice que en muchas colonias se vendían miles de copias y que, según investigaciones realizadas en el momento, cada copia no sólo era leída por muchas mujeres, sino también, sin duda, por algunos hombres. Éste ya no es el caso y no sé de ninguna publicación feminista que fuera leída en Santo Domingo a mediados de los noventa. Sin embargo, a Santo Domingo todavía siguen llegando por muchas y muy diversas rutas ciertas ideas feministas, por lo general de izquierda, sobre las relaciones de género.

Mucha gente lee el periódico de “oposición” *La Jornada*, incluyendo su suplemento feminista mensual *Doble Jornada*. Muchas personas más ven el programa televisivo *Aquí nos tocó vivir* todos los sábados a las 9:00 p.m., cuando Cristina Pacheco muestra cómo en el México de hoy se las arreglan para sobrevivir, sorprendentemente, muchas familias cuya cabeza es, a menudo, una mujer. En 1992 y 1993, era también muy popular el programa de entrevistas de María Victoria Llamas, en el cual era común discutir temas relacionados con el género y la sexualidad, y el público de toda la República podía hablar por teléfono para emitir sus opiniones al aire. En la radio, los centros de mujeres de la ciudad de México tienen anuncios para ofrecer asistencia a aquellas que son golpeadas por sus maridos.

Al menos desde principios de los ochenta, las trabajadoras de salud en Los Pedregales han estado llevando a cabo talleres que imparten clases de sexualidad y preparación para el parto. Durante gran parte del año que vivimos ahí, mi esposa Michelle trabajó en nuestro barrio como educadora de salud, junto con la organización Salud Integral para la Mujer (Sipam), realizando campañas a favor de legalizar el aborto, promoviendo el uso del condón y el “sexo seguro” entre adolescentes, y facilitando el acceso a exámenes para descubrir enfermedades de transmisión sexual. Debido, quizá, a que conocía un poco los esfuerzos de organizaciones como el Sipam, la abuela Catalina respondió como lo hizo cuando le pregunté qué había cambiado entre los hombres y las mujeres durante sus setenta y tantos años de vida: “¡Pues la liberación de la mujer!” Así se manifiesta la penetrante, si bien difusa, influencia del feminismo y su vocabulario en muchos barrios de la ciudad de México.

Ciertamente, la presencia amorfa pero no menos real de decenas de miles de mujeres y hombres que se identifican como parte de la “generación de los sesenta” que se rebeló contra el Estado mexicano y la autoridad burguesa, también ejerce una influencia intangible más significativa en todos los que viven en Santo Domingo y en la ciudad de México. Por lo tanto, debido a que sus objetivos creativos son a favor de la emancipación y no buscan simplemente una resistencia y retiro de la sociedad moderna, desde 1968 el movimiento feminista ha estado en México, en mayor o menor grado a la ofensiva, en el sentido en que Habermas emplea el término.⁵ De manera similar, cuando el Ejército Zapatista de Chiapas irrumpió en los edificios públicos y en los titulares internacionales en enero de 1994, sus boletines reflejaban tanto objeti-

⁵ Tomando ejemplos de la Alemania de los setenta y los ochenta, Habermas (1987: 393) divide los movimientos populares en esfuerzos defensivos (movimientos como los de los paracaidistas, los ancianos, los activistas ambientales, los fundamentalistas religiosos y las luchas por los derechos de los homosexuales o por la autonomía regional) y en ofensivos, es decir, las luchas con un potencial emancipador. No es necesario aceptar la forma en que Habermas sitúa las luchas particulares en una u otra categoría para valorar la distinción ofensivo-defensivo. En lo personal, considero que muchas de las luchas de los homosexuales y las lesbianas, así como de los movimientos por la independencia regional que se llevan a cabo en el mundo, son de carácter emancipatorio-ofensivo.



“A la memoria de las mujeres que han padecido un aborto o que han muerto por ello. ¡No más silencio!” En recuerdo de las mujeres que murieron a causa de abortos ilegales, activistas dedicadas a la salud pública construyeron este altar, reflejo de la influencia feminista en el área. DIF (Desarrollo Integral de la Familia), colonia Ajusco, 1993.

vos emancipatorios como un deseo manifiesto de confrontar de inmediato la desigualdad de género.

Para fines de los ochenta, concluye Bennett (1992: 255), “[en México la] memoria colectiva de los pobres urbanos incluía ahora a la organización como una característica esperada de la vida citadina”. La presencia de las mujeres en estos esfuerzos movilizados tan amplios, así como en organizaciones autónomas de mujeres, también se había vuelto algo común en ciertas áreas de la capital como la colonia Santo Domingo.⁶ Carlos Monsiváis estima que a principios de los noventa, las mujeres constituían entre 40 y 50% del liderazgo en las colonias populares, los sindicatos y la “economía informal” en México (en entrevista con el autor, 20 de fe-

⁶ Para hacer un análisis más profundo de la importancia teórica de la autonomía en las luchas políticas de las mujeres, véase Leacock, 1981, y Stephen, 1991, 1997.

brero de 1993). En Santo Domingo, ellas constituyen casi la mitad de los que acuden y participan en las reuniones quincenales de los jefes de manzana. Por ejemplo, el 24 de octubre de 1992 acudieron 26 mujeres y 22 hombres, mientras que el 7 de noviembre había 37 mujeres y 36 hombres. Después de la reunión del 7 de noviembre, escribí en mis notas de investigación:

Parecía haber pocas distinciones (consciente o explícitamente) entre hombres y mujeres, ya fuera en términos de quién apoyaba qué, quién dijo qué, o cómo se trataban entre sí y se referían a las ideas de los demás. Cuando discutieron acerca del intento de rapto de tres niños, quedó claro que ni los niños son sólo “asunto de las mujeres”, ni los hombres asumían más un rol como “jefes de familia y como los únicos que tomaban las decisiones”. Los hombres se refieren a las mujeres que han hablado antes que ellos en la misma forma en que se refieren a los hombres: apoyando las sugerencias hechas por una mujer y, para que los demás recordaran las contribuciones que ella había realizado, narrando las luchas que la mujer ha iniciado en la comunidad con anterioridad.

Algunas de las mujeres que asisten a las reuniones son jefas de manzana y muchas de ellas, que ahora tienen cincuenta y sesenta años, fueron parte de los “invasores” de Santo Domingo a principios de los setenta.⁷ No obstante, en 1992 y 1993, los tres puestos de elección más importantes estaban en manos de hombres.

Las mujeres también han incursionado como líderes en otras actividades en la ciudad de México. La cacica (dirigente vecinal) Guillermina Rico, para citar un ejemplo conocido, tenía fama de dirigir a unas siete mil personas que cumplían sus órdenes en los viejos barrios del centro de la capital. Mientras que la nueva oleada de mujeres que encabezan las luchas populares es una de las manifestaciones de la ruptura de algunos modelos femeninos “tradicionales”, apunta Monsiváis, las cacicas y las mujeres ejecutivas representan un producto extremo y opuesto de los mismos procesos sociales.

⁷ Véase también la conclusión de Eckstein (1990: 224) de que en algunas circunstancias las juntas de vecinos han desempeñado un papel muy importante en el debilitamiento de las corrientes democráticas.

HOMBRES QUE SE QUEDARON ATRÁS

“Cada orden establecido tiende a producir [...] la naturalización de su propia arbitrariedad”, escribe Bourdieu, quien continúa este análisis con el ejemplo siguiente:

[E]n el caso de los conflictos domésticos ocasionados con frecuencia por el matrimonio, las categorías sociales que están en desventaja debido al orden simbólico, como las de las mujeres y los jóvenes, no pueden sino reconocer la legitimidad de la clasificación dominante en el hecho mismo de que su única oportunidad para neutralizar los efectos de dicho orden que resultan contrarios a sus propios intereses radica en someterse a ellos para aprovecharlos (1977: 164-165).

Esta es una prescripción demasiado general para los que están bajo la dominación del privilegio masculino. Tales son las peculiaridades de quienes son recipientes pasivos de la historia.

En Santo Domingo, la subversión encubierta y callada del orden establecido es ejecutada permanentemente por las mujeres y los jóvenes. Sin embargo, al mismo tiempo existe una rebelión organizada y abierta contra el privilegio masculino desde los tiempos de la invasión de Los Pedregales en 1971, y la interacción entre las formas abiertas y las encubiertas de la lucha creadora muestra la falacia de reducir las actividades de los oprimidos a su reconocimiento de los poderes existentes y su sometimiento a ellos.

Conocí a Bernardino Ramos a mediados de octubre de 1992, cuando tenía 29 años. Berna nació en la colonia Ajusco y, puesto que creció durante el periodo posterior a la invasión de Los Pedregales, recuerda, por ejemplo, que cuando su madre escuchó que estaban colocando el cableado eléctrico lo mandó a poner un cable para robarse la luz. La familia ha tenido ese servicio desde entonces. Pero sólo hasta después de la invasión, “lo que notamos... es que definitivamente las mujeres han tenido un papel fundamental. Yo no lo observé, pero estoy convencido de que así fue”.

El padre de Bernardino, oriundo de Guanajuato, vendía dulces en la calle, y a veces regresaba a su estado, que se encuentra al norte de la ciudad de México. La madre de Bernardino, que habla otomí y nació en un pequeño pueblo de Puebla, al este de la capital, vendía ropa de puerta en puerta. El mismo Bernardino ha tenido

muchos trabajos, pero dice que desde 1982 ha sido activista político y comunitario, excepto por un año y medio en que estuvo borracho casi todo el tiempo. A fines de los ochenta fue electo presidente de la colonia Ajusco.

Cuando platicamos por primera vez, le pregunté de qué modo habían cambiado las relaciones entre hombres y mujeres como resultado de la participación de éstas como líderes y organizadoras del área; por ejemplo, la forma en que el poder y las prerrogativas masculinas habían sido desafiados en Los Pedregales. Su primera respuesta era típica entre los militantes políticos: "Muy pocos hombres tienen conciencia de la opresión de las mujeres".

Cuando le pregunté qué quería decir con eso, Bernardino opinó que dicha conciencia sólo puede surgir de la participación en organizaciones como la Unión de Colonias Populares (UCP), de la que era miembro y que explícitamente trataba asuntos relacionados con las ideologías y prácticas opresoras. Me informó que la UCP contaba con pocos miembros y en consecuencia, por definición, la mayoría de los hombres no sabían nada acerca de la desigualdad de las relaciones de género en el área. Lo que quería decir era que sin una organización que los condujera a elevar su conciencia, los hombres casi no tenían oportunidad de que el liderazgo de las mujeres y la participación de éstas en las luchas populares en Los Pedregales los afectaran verdaderamente. Lo que Bernardino hizo fue articular uno de los principios centrales de la teoría leninista de las vanguardias, adaptado a las necesidades y las habilidades de la UCP: sin un grupo educado que le explique las cosas, la gente no puede modificar y no altera de manera significativa su entendimiento y práctica.⁸

Bernardino no es doctrinario y quizá lamentó que sus primeros comentarios sobre la conciencia de la opresión de las mujeres

⁸ Este principio es la otra cara de un marxismo economista que muchos jóvenes radicales habían rechazado con anterioridad: la conciencia fluye con suavidad de las posiciones sociales de la gente sin necesidad de reflexionar ni de recibir una influencia externa. A pesar de que algunos científicos políticos argumentan que en América Latina, en los noventa, las ideas marxistas son ajenas a la clase trabajadora y que las organizaciones marxistas esencialmente son residuos de los estudiantes revolucionarios de los sesenta (véase, por ejemplo, Wickham-Crowley, 1992), la UCP, que está constituida por radicales locales y por antiguos estudiantes, muestra evidencia de que el maoísmo orientado a las reformas todavía tiene unos cuantos seguidores en algunas colonias pobres de México.

fueran un tanto rígidos. En una entrevista, dos meses después de nuestra primera plática, regresamos al tema de los hombres y las mujeres de las clases populares y dónde se encontraban después de veinte tumultuosos años en Los Pedregales:

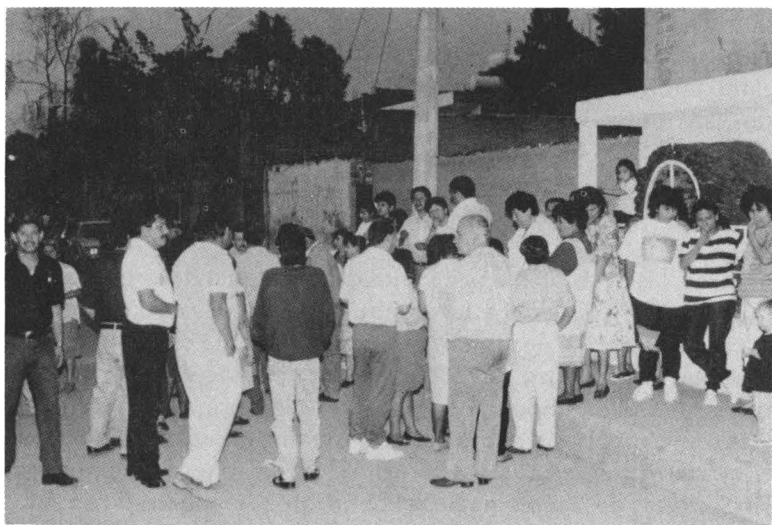
—Fíjate que se dan los dos fenómenos. Encontramos en familias a mamás que lo mejor es para el hijo. La hija tiene que lavar, hacer la limpieza y servir al hijo. Y es una educación que tiene todavía mucho arraigo en la sociedad mexicana el hecho de que al hombre hay que atenderlo, hay que lavarle, hay que servirle. Porque el hombre es el que trabaja y trae dinero a la casa y esto hace una conducta machista en los hombres. Pero donde existe el movimiento popular, el movimiento urbano, también se ha dado una nueva conciencia de compartir responsabilidades, porque el hombre también tiene que ir a la lucha, porque sucede que muchos son dirigentes urbanos y que hay que irse a la lucha y muchas veces hay limitaciones económicas por esto. Y efectivamente hay que compartir responsabilidades tanto económicas como domésticas.

El tema tiene amplias repercusiones teóricas, pues a pesar de que desde 1968 han aumentado las distinciones entre la política popular y de gobierno en México y en gran parte de América Latina, también ha ocurrido lo contrario en lo que se considera como público y privado en la sociedad (véase Foweraker, 1990). En la medida en que las clases populares dependen menos de las promesas de ayuda de los servicios sociales del gobierno, mediante programas para “mitigar la pobreza” como Solidaridad, tienen que depender cada vez más de su propia organización y sus propios esfuerzos.

Una fría tarde de diciembre, una mujer de mediana edad me comentó:

—Por eso digo yo que no nos ha ayudado mucho el gobierno, porque no reconoce a uno el trabajo que hemos hecho aquí. Nosotros somos de escasos recursos. Por ejemplo yo he trabajado en casas, haciendo limpieza y planchando, en Coyoacán, en lugares de ricos, en Jardines de Coyoacán, en Villa Coapa. Ellos compran casas bien con escrituras, ahí no llegan a hacer calles como nosotros. Ahí llegan con todo. Ya llegan con drenaje, con todo.

En Santo Domingo, las formas extendidas de asistencia mutua han fomentado un sentido de historia compartida, ya que los miembros de la comunidad se han unido —al menos durante un tiempo—



Reunión de vecinos para discutir el tema de la pavimentación de las calles. Colonia Santo Domingo, 1994.

al realizar una serie de ritos comunes como, por ejemplo, las faenas, días de trabajo colectivo que por lo general se llevan a cabo los fines de semana y para los cuales los vecinos se reúnen y donan su mano de obra para ejecutar tareas como echar concreto en las calles, construir altares públicos y centros comunitarios. Así, durante los setenta y los ochenta Santo Domingo y otras comunidades se organizaron y se reconstruyeron a sí mismas cada semana. En medio de ese caos y esas experiencias compartidas, las identidades de género no podían, simplemente, quedarse igual. Según Bernardino, este punto ha sido una fuente real de conflicto en las familias y las organizaciones populares:

—Pero además, los grupos feministas o no feministas, grupos de mujeres que se organizan en la colonia empiezan a ver que “ah, chihuahuas, mi viejo no me deja ir a la reunión”. Lo empiezan a comentar con otras compañeras y a criticar a los hombres porque impiden el avance de la organización, disminuye la capacidad del grupo. Incluso se les dice a los hombres en comisiones, “a ver compañero, o te metes a participar en las comisiones o permites

que la compañera lo haga". Porque no hay de otra. Necesitamos la participación comunitaria. Esto ha hecho que poco a poco vayan cambiando las relaciones entre la familia. En los grupos organizados, ha cambiado bastante.

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Durante las invasiones a principios de los setenta del área que ahora incluye las colonias Santo Domingo y Ajusco, así como durante el establecimiento de los barrios marginados y la estabilización de la vida cotidiana en Los Pedregales, monjas, sacerdotes y trabajadores laicos de la Iglesia de la Resurrección proponían con entusiasmo y regularidad que la gente se organizara y se administrara a sí misma. La Iglesia de la Resurrección promueve las opiniones iconoclastas de la teología de la liberación, y ha intentado en América Latina durante los últimos 25 años que el antiguo evangelio de la Iglesia católica sea congruente con las necesidades existenciales de sus feligreses. La Iglesia de la Resurrección es uno de los cinco cultos en el área metropolitana que se asocia con las comunidades eclesiales de base (CEB), las cuales representan un movimiento popular que ha sido organizado en América Latina, durante los últimos treinta años, por miembros del clero y laicos, dentro de la Iglesia católica, quienes tienen el firme compromiso de mejorar sus comunidades mediante esfuerzos directos para garantizar la justicia en sus sociedades.⁹ En la colonia Ajusco, la Iglesia de la Resurrección es un centro de reunión para muchas actividades vecinales y, de vez en cuando, para actividades políticas ciudadanas. Por ejemplo, la iglesia fue la sede para la plática —en la que todos tuvieron que estar de pie— que dio Rigoberta Menchú a fines de enero de 1993, poco después de ganar el Premio Nobel de la Paz.

Durante el invierno de ese mismo año, el sacerdote titular de la iglesia, el padre Víctor Verdín, me dijo que había unas 65 comunida-

⁹ Sobre las CEB y la teología de la liberación, véase Berryman, 1987. En el rechazo de muchas de las doctrinas de la ortodoxia y la jerarquía de la Iglesia católica, la Iglesia de la Resurrección tiene algunos puntos en común con la tradición de la religión popular en México. Para constatar un interesante tratamiento etnográfico de esto último en el estado de Morelos, véase de la Peña, 1980.

des de base, cada una constituida por al menos cinco personas (y con frecuencia muchas más), afiliadas a la Iglesia de la Resurrección. Aunque en el pasado había habido muchas más, ahora estaban creciendo de nuevo. Resulta significativo que, como en la mayor parte de las comunidades religiosas del país, la mayoría de los participantes son mujeres; en este caso, por lo menos 70% lo eran. En Santo Domingo las mujeres están también asociadas muy de cerca con la teología de la liberación, cuya historia de oposición al discurso oficial y a la dominación de las élites ha sido larga y significativa.

Como animadoras en las comunidades de base, estas mujeres son famosas por su dedicación al servicio de los pobres y su habilidad para hablar en público. Las CEB insisten en que ellas —al igual que los hombres— deben prepararse para hablar en público con el objetivo de poder llevar a cabo eficazmente sus responsabilidades. Debido al ejemplo y la predicación de los representantes de las comunidades, los defensores de la teología de la liberación se han concentrado especialmente en las cambiantes relaciones de género en Los Pedregales. Los resultados han variado, pero el padre Víctor y los animadores han persistido en su intento por encontrar nuevas formas para resolver añejos problemas familiares. Un día cuestioné al padre Víctor sobre las madres solteras, las presiones económicas y las convenciones culturales que llevan y permiten a los hombres abandonar a sus familias.¹⁰

—No te sé decir. Sí hay, sí te encuentras casos de madres solteras, aunque aquí todavía se da mucho que si una muchacha resulta embarazada inmediatamente procuran casarlos y por la Iglesia. Si son muy chicos, nosotros tratamos de desaconsejarlos, de que no es conveniente ese matrimonio.

—¿Qué dicen ustedes? ¿Que no deben casarse?

—Que no deben casarse en ese momento. Nosotros lo que proponemos es que vivan juntos si quieren, sin estar casados y que convivan —claro, porque ya hay una responsabilidad hacia un tercero— que vivan ese compromiso y que se prueben a sí mismos si van a ser familia y quieren ser familia; pero no asumiendo un compromiso definitivo que después tendrían que romper, sino que an-

¹⁰ Véase también el análisis de Browner (1986b) acerca de la forma en que la maternidad no compartida en comunidades de Oaxaca puede ofrecer mayores libertades a algunas mujeres.

tes de eso maduren un poco y vean si realmente son pareja. Nos parece mejor eso a que se casen por la Iglesia, por lo civil, y a los pocos meses decidan separarse, que es lo mismo.

Mediante los esfuerzos que las comunidades de base realizan para promover nuevos enfoques a asuntos urgentes como el embarazo en mujeres solteras, la imaginación popular relaciona, una vez más, a las mujeres de Los Pedregales con aquellos esfuerzos políticos progresivos y radicales que tienen el propósito de cambiar a la sociedad desde abajo.

LA REPRODUCCIÓN DE SER PADRE

Me han matado a mi hijo, pero ahora todos ustedes son mis hijos.

Celia Castillo de Chávez (citada en
La noche de Tlatelolco, de Elena Poniatowska)

Nuestra vecina Ángela, la abuela que en las tardes cuidaba a Liliana cuando llegamos a Santo Domingo, solía advertirme que sólo lograría percatarme de los cambios en las actitudes y el comportamiento de los hombres cuando me topara con mujeres (madres) que ya no estuvieran dispuestas a tolerar el machismo. Ella y yo platicábamos y hasta algunas veces discutíamos sobre por qué los hombres y las mujeres piensan y actúan como lo hacen, y en particular sobre la influencia relativa que los factores sociales fuera de las relaciones familiares inmediatas ejercen sobre la identidad de género. En ocasiones intenté acusarla de que culpaba a las víctimas de su sufrimiento y cosas por el estilo, pero Ángela siempre insistía en que las mujeres, al rehusarse a consentir a los machos, pueden hacer algo para cambiar la situación.¹¹

¹¹ Esta opinión es similar a la postura que adoptan muchos centros para mujeres golpeadas en la ciudad de México. En una entrevista efectuada en noviembre de 1992, Ana María Cuéllar, del Centro de Investigación y Lucha Contra la Violencia Doméstica, comentó que la experiencia del grupo muestra que es muy difícil que la mayoría de las mujeres cambien, que se den cuenta de que pueden escapar de un compañero violento, pero que tratar de cambiar a los hombres involucrados es un ejercicio completamente inútil.



Descansando afuera de su cocina, Ángela comparte su punto de vista acerca de los machos mexicanos y de las mujeres que los toleran.

Ángela fue criada por su abuela en la ciudad de México y llegó hasta el sexto grado de primaria. Se casó con Juan en 1956 y sigue con él, aunque, como todas las parejas tienen problemas, dice. Con cuatro hijos ya adultos, ha sido abuela varias veces. Durante años su espalda le ha dado problemas y ya le resulta difícil salir tanto como quisiera, por lo que sus hermanas, sobrinos y otros parientes pasan a visitarla con regularidad, al igual que muchos amigos y vecinos de Santo Domingo, incluidos una señora que siempre pasa para contarle un nuevo chiste colorado, un joven que aspira llegar a ser guitarrista de rock y cuyo cabello largo avergüenza a su mamá, y el sacerdote de una pequeña iglesia de la colonia, quien periódicamente cae a comer. Otras personas, que en alguna ocasión han rentado un cuarto en su casa también llegan para enterarse de los últimos chismes, para hacer alguna confesión y para pedirle consejo sobre sus amantes, sus trabajos y todo tipo de penas y dolores.

A pesar de que alentó a todas sus hijas a que trabajaran fuera de casa, Ángela nunca lo ha hecho. Y aunque resiente la domesticidad que los otros le han impuesto, insiste en que las mujeres tienen que hacerse cargo de su situación. Esta opinión se relaciona con su creencia de que las obligaciones maternas de las mujeres constituyen su tarea más importante. La idea de que la crianza de los hijos es una responsabilidad principalmente femenina refleja un conservadurismo cultural inconfundible, basado en parte en la razonable valoración, por parte de Ángela, de la forma en que el poder se distribuye dentro de su propia familia, en particular, la autoridad de la madre sobre sus hijos. Para su modo de pensar, el cambiar esta configuración —por ejemplo, mediante una mayor participación tanto del padre como de la madre, sobre todo cuando los niños son muy pequeños— puede constituir una amenaza contra uno de los principales baluartes del poder cultural de las mujeres. Esto sería especialmente cierto si dicho cambio no hubiera formado parte de extendidas transformaciones socioculturales en las relaciones de género. El predicamento de Ángela llega a tal grado que los intentos por mantener el estatus de la maternidad pueden desembocar en una obstinada actividad por parte de algunas mujeres. Esta paradoja se relaciona con lo que Steve Stern (1995) denomina el “mito de la complicidad”, es decir, el hecho de que las mujeres se enredan en su propia dominación. No es que este “mito”

esté equivocado —dice Stern—, sino que está incompleto, pues implica un argumento que puede ser empleado para exonerar a los hombres de sus responsabilidades.

Independientemente de que los dos padres trabajen fuera de casa, los niños de la colonia Santo Domingo aprenden de sus propias madres cómo ser hombres y no mujeres, y lo que ellos pueden hacer y las niñas no, y viceversa. Claro está que en Santo Domingo muchas mujeres han participado activamente en la construcción de la colonia y han luchado en el campo social más extendido de la ciudad de México. Y también, claro está, que estas mujeres han padecido muchas facetas de las opresivas relaciones de género. Sin embargo, incluso ellas pueden trivializar un asunto en particular, el cual, a pesar de su aparente banalidad, continúa siendo una fuente de frustración como hombres para algunos de sus esposos e hijos, según lo reconocen ellos mismos.

Entre las advertencias más comunes que las mujeres hacen a los niños pequeños en la ciudad de México figura “¡no llores como niña!”. Los hombres se quejan entre ellos con tal persistencia y seriedad de que no pueden llorar, que resulta sorprendente. Puesto que sin duda están conscientes de que el tema del llanto de los hombres hasta puede parecer ridículo, algunos llegan a expresar enojo ante el hecho de que, físicamente, no han sido capaces de llorar desde que eran niños debido a que esta conducta está prohibida culturalmente para los hombres.

Asistí a algunas reuniones de hombres con historiales de golpear a sus esposas y allí el asunto del llanto era absurdamente recurrente, relacionado con la subjetividad masculina. (Los hombres acudían a estas juntas por su propia voluntad y mostraban un mayor deseo por cambiar las relaciones de género que los demás hombres en general.) Todo esto implicaba la agonía y la humillación de llorar enfrente de los demás y, sobre todo, de extraños, lo que era común. Algunos participantes recordaban vívidamente que sus madres les habían prohibido llorar cuando eran niños; como dijo uno de ellos:

—“¡Los machos no lloran!”. nos dicen. Pero sí lloramos, los hombres sí lloramos, solos, en silencio, escondidos. Sí, sí lloramos.

Algunos hombres de Santo Domingo se quejan de que la gente espera que, en relación con las mujeres, cambien en ciertos aspec-

tos, pero no les permiten cambiar en otros. A no ser que las mujeres lo aprueben, en las mentes de muchos hombres llorar en público es una conducta prohibida. Estando una tarde en casa de Ricardo, su abuelo de sesenta años hacía un recuento de cómo el destino había conspirado en su contra durante su infeliz vida y finalmente lo había traído al estado en que se encontraba ahora: desempleado y lastimero. Después de beber una botella de ron durante la mañana, estaba algo borracho. Según él, ahora sentía que no valía nada, por lo que comenzó a sollozar. Su esposa, quien ha aguantado con estoicismo el alcoholismo de su esposo durante décadas, no podía soportar su llanto, que para ella no era más que una manifestación desenfrenada de su egoísmo (masculino). “Ya deja de llorar, viejo estúpido. Al menos no chilles en público.” Parecía salido de una escena de la obra de teatro de Vicente Leñero (1970: 109), *Los albañiles*:

ISIDRO: ¿Está llorando? No me diga que está llorando.

DON JESÚS: Sí, estoy llorando. Y ahora cógelo a burla. Ve a contárselo a todo mundo. Don Jesús estaba chillando como una vieja.

Cómo superar los traumas de la niñez y la vejez, los modernos dilemas del desempleo “flexible” y *ser hombre*, además, son apenas algunos de los desafíos que tienen que enfrentar los varones de Santo Domingo en el momento en que se dan cuenta de que algunas de sus prerrogativas masculinas se están perdiendo sin que haya una compensación a la vista. Si tomamos en cuenta que muchos hombres consideran que ciertas mujeres, como las de Santo Domingo, han estado causando más problemas de lo debido, no es sorprendente que sientan la necesidad de tener por lo menos una catarsis, aunque todavía no les sea permitido llorar.

MARCANDO EL GÉNERO Y AGRADECIENDO A LAS MADRES

Como parte del proceso mediante el cual los niños se convierten en hombres, que se acepta sin muchos cuestionamientos, las mujeres acostumbran preguntar a los niños, en son de broma, cuántas novias van a tener; en cambio es muy raro que se le pregunte a las niñas sobre los novios. En el caso de Miguelito, a los cuatro años su madre

y otras personas ya lo alentaban a presumir que tenía varias novias. Poco tiempo después de que lo conocimos, el nieto de Ángela anunció generosamente que si mi hija Liliana (que apenas tenía tres meses) también quería ser su *novia*, la podía añadir sin dificultad a la lista. Conforme nuestras familias se tuvieron más confianza, sucedió una cosa muy curiosa. Cuando Ángela comenzó a decir que era la abuela de Liliana, que Norma (la madre de Miguelito) era la tía y así con los demás miembros de la familia, ya no se incitó a Miguelito a considerar a Liliana como su novia. En cambio, Ángela y Norma comenzaron a referirse a los niños como si fueran hermanos y Miguelito percibió que esta situación hacía que incluso jugar a que había algún vínculo romántico era inaceptable.¹²

Las mujeres y los hombres transmiten inconscientemente ciertas perspectivas de la vida social, así como la forma de participar en los acontecimientos culturales. Al mismo tiempo, como afirma Giddens, “cada actor social sabe mucho acerca de las condiciones de reproducción de la sociedad a la que él o ella pertenece” (1979: 5; omití las cursivas del original). Así es como desde el momento de nacer, se inicia en Santo Domingo un elaborado proceso de énfasis y omisiones sobre las distinciones de género. Por ejemplo, las mujeres de la colonia cuestionan cada vez más, si bien con frecuencia en tono de broma, ciertas expresiones populares acerca de los recién nacidos, que aluden al examen de los órganos genitales de los infantes. Desde que están en brazos, se le dice papacitos a los niños y mamacitas a las niñas, pero además suelen hacerse los siguientes comentarios acerca de los niños: “¡Qué grande y fuerte!”, “¡Va a tener un pegue!”, “¡Qué cara inteligente!” Y acerca de las niñas: “¡Qué ojos bonitos!”, “¡Qué piernas bonitas!”, “¡Carne para los lobos!” Sin embargo, con mayor frecuencia en sus conversacio-

¹² Así fue como se me presentó en Santo Domingo el venerable tabú del incesto de la antropología. Es importante observar que en la colonia los hermanos y hermanas mayores con frecuencia atienden a los más pequeños: los lavan, los visitan y les dan de comer. (Vélez-Ibáñez [1991] informa que la situación era la misma en ciudad Netzahualcóyotl a fines de la década de los sesenta, y Nash [1975] opina lo mismo en el caso de algunas regiones de Chiapas a principios de la misma década.) En el caso de Miguelito, el niño era muy pequeño para responder por Liliana, pero durante todo el año mostró una gran ternura hacia su “hermanita”, e incluso dejaba de jugar a Rambo para atenderla.

nes cotidianas, las mujeres desafían explícitamente dichas expresiones con otras como “¡Las niñas también pueden ser inteligentes!” (aunque menos frecuentemente que los hombres). No obstante, marcar las “diferencias” entre los niños y las niñas constituye una práctica activa de las madres y otras mujeres de Santo Domingo. Como hemos visto, decidir si las diferencias implican necesariamente desigualdad es un asunto controvertido, pues muchas mujeres procuran llamar la atención sobre las “capacidades y cualidades positivas” de las niñas y las mujeres.

Entre muchas familias de la colonia Santo Domingo, se marca el género firmemente a partir de los cuatro o cinco años de edad. Durante un festival del Día de las Madres en mayo, en el que los niños de una guardería bailaron y cantaron, había muy poca diferencia en los disfraces y la coreografía de los participantes más pequeños, quienes brincaban de un lado para otro vestidos como enormes pelotas, con forma de fruta. Pero la participación de los pequeños de cuatro y cinco años fue completamente diferente, pues cada niño o niña llevaba un disfraz diseñado y elaborado especialmente por su mamá (o, en el caso de Miguelito, por su abuela). Para lograr una apariencia *sexy* y sugerente, las niñas llevaban minifaldas negras, medias de red, leotardos rojos y boinas, mientras que los niños se pavoneaban con pantalones negros, camisas blancas y tirantes, corbatas de moño y sombreros negros de ala ancha, acomodados galantemente en la cabeza. A diferencia de los niños más pequeños, quienes bailaban y brincaban parejos al ritmo de la música, entre los mayores los niños guiaban a las niñas, haciéndolas girar e, incluso, pasándolas por sus rodillas como podían. El público aplaudió con entusiasmo todo el tiempo.¹³

Interpretaciones opuestas de los aspectos relacionados con el género de dichas actividades representan el tipo de cambios y contradicciones sin resolver, característicos de las relaciones de género en el México actual, en donde muy pocas costumbres son inmunes a la reinterpretación. Tomemos el caso de los nuevos significados que se atribuyen a las viejas muñecas.

¹³ Los niños y las niñas usan uniformes diferentes desde la primaria. Incluso cuando tienen educación física y van a la escuela con uniforme de deportes, las niñas llevan falda y los niños pantalones.

Durante la celebración de gala de una quinceañera —a la que asistí en noviembre, en la ciudad de Oaxaca— una enorme muñeca blanca tuvo un significativo papel simbólico en este ritual. La muñeca apareció primero en una charola de plata, desfilando durante la ceremonia religiosa y, después, durante la fiesta en la casa familiar, ubicada en las lejanas colinas; Eugenia, la festejada, marcó la transición de niña a mujer al sostener la muñeca en su mano derecha y un ramo de rosas rojas en la izquierda. No tuve oportunidad de preguntarle a la quinceañera sobre la muñeca, pero mis amigos de Santo Domingo me ofrecieron después dos interpretaciones acerca de su importancia. Una amiga argumentaba que la muñeca anunciaba que la niña ya estaba lista para tener un hijo, mientras que otra sentía que simbolizaba que la muchacha ya no era una niña. Según la primera interpretación, se educa a las niñas para ser madres; según la segunda, se les educa para ser mujeres. Puede ser que en colonias como éstas —en donde los debates sobre “las labores de la mujer” han alcanzado una prominencia pública— se ofrezcan este tipo de interpretaciones opuestas; pero en esta época, con la migración transnacional a gran escala y las transmisiones televisivas vía satélite, yo creo que las reinterpretaciones son el tema de las conversaciones por todo México.

Las diferencias expresadas en las dos explicaciones sobre la muñeca de la quinceañera revelan algunas de las tensiones que se han ido desarrollando en las identidades femeninas en muchos lugares de México, y aluden al hecho de que en Santo Domingo, o en otros lugares, no se esté reproduciendo la maternidad simple e idénticamente de una generación a otra. Además, así como están cambiando las mujeres que desempeñan un papel integral en la construcción de las masculinidades, también lo están haciendo sus hombres.

LAS MADRES MEXICANAS Y OTRAS VÍRGENES

Con frecuencia, las representaciones oficiales de las mujeres en México recurren a la iconografía nacional para definir las; de manera específica, recurren a la imagen de la Madre mexicana y a la de la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, no encuentro pruebas que sustenten que en Santo Domingo se cumpla la noción, muy

popular entre los psicólogos, de un “carácter nacional mexicano” eterno: que dentro de las familias las relaciones entre hijos y madres suelen ser muy estrechas y, por lo tanto, constituyen un modelo cultural extendido y relativamente estable.¹⁴ En cambio, en la colonia las relaciones madre-hijo dependen mucho más de la historia específica de la familia y de las personalidades individuales que de algún imperativo cultural avasallador. En Santo Domingo los hijos no son más (ni menos) cariñosos con sus madres que con sus padres, en un sentido general. Ni tampoco las madres son más (o menos) atentas con sus hijos que con sus hijas, a pesar de que tanto las madres como los padres suelen ser más tolerantes con los niños que con las niñas.

Sería un error llegar a la conclusión de que en Santo Domingo las relaciones madre-hijo son únicas en su género (por ejemplo, debido a la mayor participación de las mujeres en ciertas actividades políticas que rebasan el ámbito del hogar). Resulta más exacto contrastar de nuevo el discurso oficial sobre la maternidad con los usos populares de esas mismas imágenes. En Santo Domingo y en otros lugares, las relaciones madre-hijo (o las relaciones entre madres e hijas, en dado caso) son adoptadas o cuestionadas creadoramente como una parte integral del diálogo que la gente establece con otros símbolos nacionales.

En un plano abstracto y teológico, si hoy día se pide a las mujeres y a los hombres de la colonia Santo Domingo que mencionen cuáles son los *santos* a los que les tienen devoción y con quienes sienten una afinidad especial, las respuestas más comunes serán la Virgen de Guadalupe y Jesús.¹⁵ La relación de la gente con la Virgen —que es el símbolo nacional de México, la madre y reina de los mexicanos, la madre de los indígenas— es muy personal, y es probable que en algunos casos se relacione con ciertas ansiedades psicológicas que provienen de las relaciones humanas entre madre e hijo, o madre e hija. No obstante, el simbolismo crucial de la Virgen mexicana como un rasgo cultural nacional(ista) radica sobre todo en otros aspectos. Un rastreo de la historia de la rela-

¹⁴ Véase Díaz-Guerrero, 1967, y Peñalosa, 1968.

¹⁵ El término *santo* se refiere popularmente a una persona sagrada y no necesariamente a alguien que ha sido literalmente santificado por la Iglesia católica. Por lo tanto, mucha gente considera a Jesús como el santo más importante en su vida.

ción de los mexicanos con la Virgen durante los últimos siglos ofrece ciertos detalles tanto acerca de las relaciones maternas y de género, como respecto a las cambiantes connotaciones de lo que significa ser un hombre mexicano en particular.

Según otras representaciones populares, la adoración de los hijos hacia las madres constituye un elemento fundamental para definir a la “sociedad latinoamericana” en general. A pesar de que puedan amar profundamente a sus propias madres, en ocasiones los inmigrantes masculinos mexicanos de Chicago (en donde trabajé como organizador político durante varios años) se refieren a estas mujeres en términos poco caballerosos, para distinguirse de los puertorriqueños. Más de una vez, en el barrio mexicano llamado el Pilsen, me comentaron que “la diferencia entre nosotros y los borinqueños es que un mexicano puede decir a otro ‘¡chinga tu madre!’ y vive para contarlo”. Esto es una gran exageración, pero demuestra que el código de defender el honor de la madre —¡hasta la muerte!— puede resultar más importante en algunos contextos culturales “latinoamericanos” que en otros, y constituye un ejemplo más de que generalizamos bajo nuestro propio riesgo sobre todos los hombres de habla hispana.

Los traumas socioeconómicos de la modernización pesan mucho sobre las madres que luchan todos los días para mantener a sus hijos. Una tarde, Berta me describió su angustia: “Descuida uno a sus hijos por irse a trabajar. Yo los descuidé mucho en cuestión del alimento”. Sin embargo, sus preocupaciones no pueden reducirse a las de toda madre trabajadora que se siente culpable. No todas las mujeres que ingresan al mercado laboral comparten las mismas ansiedades, ya que la negligencia puede tomar muchas formas. Los hijos de Berta nunca carecieron de apoyo emocional. Ella continuó así:

—Porque me iba a trabajar, mi marido se ponía a cocerles los frijoles o lo que le dejaba. Como él trabajaba de noche, pues él se dedicaba a llevar a la muchachita a la escuela, a traerla, a darle lo que les dejaba de comer, una sopa, frijoles. Ya que me pagaban les llevaba con leche, con fruta. Pues sí. Llegaba yo en la noche y les decía: “Mira, les traje leche, pan para mañana.”

En la política y las bellas artes se acostumbra resaltar la naturaleza masculina de la nación mexicana moderna; sin embargo, puesto

que se espera que las mujeres contribuyan al proyecto nacional, resulta inevitable que entren en conflicto con los valores y las metas que, en dicho proyecto, conllevan el asunto del género. Las mujeres como seres domésticos no pueden cubrir las necesidades de sus familias, por lo que deben trabajar, cada vez más, fuera de casa para apoyar a los hombres. El desafío a la domesticidad por las mujeres, en Santo Domingo y en otras colonias populares, es tan extendido como variado en cuanto a convicciones. Y es una fuente clave y una consecuencia primordial de las transformaciones modernas en las identidades de género.

CONTRADICCIONES MATERNALES

Miguel, mi vecino y amigo, no recuerda mucho acerca de la invasión de Santo Domingo porque era muy pequeño cuando ocurrió. Él y su familia eran de los pocos que ya vivían en esa zona en 1971. De lo que sí se acuerda es que tenía mayor libertad de caminar por donde quisiera y que acostumbraba ver conejos, ardillas, víboras y otros animales. También recuerda que durante la invasión, “las mujeres se ocupaban de las cosas en el día y los hombres en la noche”. Le pregunté a Miguel que cómo se ocupaban las mujeres de las cosas y me respondió que “bueno, con pistolas y rifles, otras con piedras y otras más con palos, con lo que pudieran”. Miguel me comentó con franqueza que, en ocasiones, las mujeres invasoras se peleaban con las pocas mujeres que ya vivían en el área y que las batallas campales constituían un rasgo notable de los orígenes de la colonia. Su relato no manifiesta que las mujeres hayan desempeñado un papel unificado en la invasión.

Esto explica en parte por qué el preguntar sobre “el papel de las mujeres” en la invasión para muchos residentes de la colonia resulta extraño y no tiene respuesta hoy día. ¿Sobre quién hablas? ¿En qué época? ¿De qué asuntos? Las mujeres no funcionaron como un grupo unificado, ni tampoco como dos grupos: las que actuaban en público y las que se quedaban en casa. Bernardino, el organizador comunitario de la colonia Ajusco, me contó sobre sus enfrentamientos en defensa de las tierras ocupadas por los invasores que se rehusaban a pagar mordidas a la policía y a los caciques de la zona.

—Te digo, cada vez que se echaba a la calle a un invasor, eran las mujeres quienes lo golpeaban y le aventaban sus cosas a la calle. Le pegaban con palos. Estas mujeres llegaban con Fidel Torres [un *cacique* del área] y me decían: “¡Eh, tú, pendejo! ¿Qué haces? ¿No sabes que soy la dueña de este lote?” Yo les decía que estábamos arreglando la vivienda porque ellas la habían abandonado.

No fue una coincidencia que durante mucho tiempo los activistas comunitarios como Bernardino hayan aconsejado a las mujeres de Los Pedregales que obtuvieran escrituras de las casas y los terrenos para que no las pudieran desalojar en caso de que sus esposos las abandonaran. Por otra parte, nadie puede afirmar que en las batallas políticas o físicas los hombres estuvieran en un bando y las mujeres en el otro. Las mujeres y los hombres han peleado unidos y se han enfrentado entre sí.

Pocas personas en la colonia usan la expresión “la mujer de Santo Domingo”, no porque carezcan de refinamiento sociológico, sino porque el término resulta lamentablemente deficiente para expresar las realidades de la vida de las mujeres en forma individual y colectiva. Cuando le pregunté a Fili —quien ha sido una líder de izquierda en Los Pedregales durante casi veinte años— si cierta mujer que conocíamos era un modelo femenino para la juventud de la comunidad, reflexionó un momento y respondió que creía que no. En su opinión, las hijas de dicha mujer eran muy tradicionales, de ahí que su historia de radicalismo no estaba afectando en realidad a la generación más joven. Cuando le dije que yo creía que esas líderes podían ejercer una influencia que rebasaba a sus propias familias, Fili me concedió que esto podría ser cierto.

Pocos residentes de la colonia asocian el activismo de la comunidad y la oposición a las políticas del Estado con los hombres y la masculinidad en particular, y en este sentido las identidades masculinas de Santo Domingo contrastan con las que se encuentran en otros contextos, como el que examinó Herzfeld (1985: 23) en Creta, en donde “una de las señales verdaderas de la hombría es la habilidad para mantener el rostro en alto frente a la represión gubernamental”. Detalladas descripciones etnográficas de circunstancias históricas específicas, como el presente estudio y el realizado por Herzfeld, nos permiten analizar qué es lo que constituye la masculinidad y sus oposiciones dialécticas en épocas y lugares dife-

rentes, así como refutar generalizaciones como las que sostienen que la violencia de los hombres hacia las mujeres es, sobre todo, una sustitución de la violencia “original” del Estado moderno contra los hombres.

Aunque muchas cosas no han cambiado en la colonia, existe el consenso de que, en la actualidad, la vida para muchas mujeres de Santo Domingo es irrevocablemente diferente de la de sus abuelas y sus madres, y aunque exista una continuidad de una generación a la siguiente, también está ocurriendo una transformación en las maneras de pensar y actuar, misma que introduce nuevos arreglos e imágenes. La posición en que se encuentren las mujeres en el curso de esta transformación tendrá consecuencias para los hombres, sobre todo en el ámbito de la sexualidad.

V. LA SEXUALIDAD DE LOS HOMBRES

Hay algo atractivo tanto en ser hombre como en ser mujer, el tener acceso a ambos mundos.

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*

EDUCACIONES SEXUALES

El padre errante de Alfredo Pérez, al igual que muchos hombres de las generaciones más viejas, estuvo ausente durante la mayor parte de la vida de su hijo; sin embargo, antes de que su padre muriera, Alfredo Pérez lo encontró:

—Fui a verlo con mi esposa y los niños. Me pidió perdón. Yo le dije: “No te fijas, papá. No soy nadie para juzgarte, solamente Dios.” Y a los ocho días murió. Yo lo fui a ver un sábado y al sábado siguiente me avisaron que había muerto. Cuando murió mi papá fuimos al entierro y al velorio. Yo veía mucha gente. Se me quedaban viendo. Vi a mis hermanas y me decían: “Mira, te presento. Es hijo de mi papá.” “Mucho gusto, me llamo Alfredo Pérez.” Conocimos a cinco Alfredos, llamados igual que yo. Todos mis medios hermanos: Alfredo Pérez, Alfredo Pérez, Alfredo Pérez cada uno.

Al igual que sus hermanos tocayos, Alfredo Pérez nació en la ciudad de México y ha vivido ahí toda su vida. Llegó a Santo Domingo unos años después de la invasión inicial. Se describe a sí mismo como carpintero, aunque como la mayoría de los hombres de las clases populares en México, considera la carpintería como uno de los muchos oficios que ha adquirido en el transcurso de los años y no como aquel en el que ha encontrado trabajo en forma regular. Alfredo pasó décadas trabajando en fábricas, manejando tráileres y, de vez en cuando, martillando clavos; hoy disfruta al recordar su vida laboral y cómo se ha mantenido en forma durante todos estos años. Tuvo etapas alocadas en las cuales predominaron

el alcohol y las aventuras; pero, según me dice, esos tiempos ya pasaron, ahora lo que cuenta es su familia:

—Tengo de casado 32 años y tenemos nuestras bajas. Peleo con ella, nos decimos de cosas. Y ella más o menos me respeta y yo a ella. Aunque nos peleamos, nos dejamos de hablar un día, dos días, después estamos contentos. Y así seguimos nuestra vida hasta que Dios quiera. Pero lo bonito es tener unos hijos que son los que te respetan y te admiran. Yo veo cómo ahora me respetan, me admiran y me quieren, y es una semilla que sembré y supe enderezarla.

Para Alfredo, la identificación propia del hombre se relaciona muy de cerca con la inseminación, la seguridad económica y la autoridad moral, características que a su vez se predicen en las relaciones de los hombres con las mujeres.

En Santo Domingo la gente piensa que los casos como el del padre de Alfredo eran más comunes en el pasado. Si bien antes el adulterio, la poligamia y la procreación de muchos hijos, en especial varones, eran cuestiones centrales en muchas identidades masculinas mexicanas, hoy éstas son menos frecuentes. Para algunos hombres estos temas aún son significativos en diferentes grados; pero en la colonia muchos hombres más jóvenes han comenzado a reflexionar con mayor seriedad que sus padres acerca de sus cuerpos. En la actualidad se tiene más conciencia de que la sexualidad es tanto una posibilidad como un ultimátum; de que existen sexualidades múltiples —no sólo dos—; y de que la sexualidad puede cambiar y, de hecho, cambia. Los hombres en Santo Domingo participan en lo que Sedgwick (1990: 1) denomina “la larga crisis de la definición sexual moderna”.

Estos hombres expresan una mayor conciencia sobre la sexualidad, y no porque hablen más sobre relaciones sexuales, sino porque su modo de hablar sobre el tema es diferente. Dos factores cruciales han contribuido a estas transformaciones: en primer lugar, el mayor acceso a la planificación familiar ofrecida en los últimos veinte años en la ciudad de México; en segundo, de forma menos obvia pero aún significativa, el desafío abierto de la homosexualidad como una forma importante de la vida y la expresión sexuales.¹ Estos dos

¹ En este capítulo me fundamento en los análisis de Giddens (1995) sobre la sexualidad, el amor y el erotismo en las sociedades modernas. Empleo con reservas el término *homosexualidad* para referirme a las relaciones sexuales entre hombres y

factores han tenido ramificaciones directas e indirectas en la construcción de las sexualidades modernas y contemporáneas en la sociedad mexicana.

Por supuesto, aunque los hombres adultos nunca han muerto en México ni en cualquier otro lugar por dar a luz, el hecho de separar la sexualidad del embarazo, el parto y la crianza de los hijos ha tenido una enorme influencia sobre aquéllos y sobre las mujeres, y además ha alterado algo más que las tasas de fertilidad para hombres y mujeres.² La sexualidad tiene una capacidad cada vez mayor de transformar culturalmente la vida personal y familiar. Y más que nunca, la sexualidad también puede ser transformada, por lo menos potencialmente, incluyendo aquella que está relacionada con el amor romántico.³ En este contexto, la sexualidad está cada vez menos vinculada a los imperativos biológicos y más asociada con el deseo, que es subjetivo y transitorio. Sin embargo, este análisis del deseo debe siempre ser un resultado de su contextualización, pues, como afirma Lancaster (1992: 270), “el deseo es siempre parte del mundo cultural, económico e ideológico de las relaciones sociales y los conflictos sociales”.⁴

a las relaciones sexuales entre mujeres. Sin embargo, en Santo Domingo, a diferencia de Estados Unidos, la gente usa *homosexual* para referirse sólo al hombre que es penetrado por otro hombre (no necesariamente “homosexual”) en una relación anal. Para conocer más sobre estos significados y prácticas y algunas semejanzas en lo que se refiere a las relaciones sexuales entre hombres en diferentes lugares de América Latina y entre chicanos, véase Lancaster, 1992; y Almaguer, 1990.

² Desafortunadamente no se han realizado estudios demográficos en México para determinar las tasas de fertilidad de los hombres. De hecho, apenas ahora se están iniciando en el ámbito mundial los estudios demográficos sobre lo que puede significar el concepto de fertilidad masculina (Eugene Hammel, comunicación personal).

³ Como apunta Parker (1991: 92) en su estudio sobre la cultura sexual en el Brasil contemporáneo, “resulta claro que en el periodo moderno, la sexualidad, enfocada en la reproducción, se ha tornado algo que debe ser controlado no sólo por la Iglesia católica o por el Estado, sino por los individuos mismos”.

⁴ Lancaster (1992: 270) continúa: “No es sólo que estas relaciones y estos conflictos actúen ‘desde fuera’ sobre una sexualidad interior y preexistente, sino que la constituyan también ‘desde dentro’. Es decir (contrario a lo que se cree comúnmente): la historia sexual es posible sólo hasta el grado en que el deseo se ubica en un contexto histórico y la antropología sexual es posible sólo en la medida en que su sujeto es relativizado de manera efectiva.”

A raíz de estudios como los de Foucault (1978, 1980) y otros, la sexualidad se da menos por sentada en la academia (occidental). De forma similar, también en Santo Domingo y otras colonias populares de la ciudad de México, la sexualidad tiene menos certeza y, como señala Laqueur (1994) en su estudio histórico de la sexualidad en Europa, en un mayor grado, “se ha sacudido la cómoda noción de que el hombre es hombre y la mujer es mujer”. Por ejemplo, en Los Pedregales de la ciudad de México la gente no sólo habla de las distinciones entre las sexualidades de los hombres y las mujeres, sino que se refiere cada vez más a las diferencias entre hombres y entre mujeres. Hoy la sexualidad tiene una historia social y no sólo una evolución biológica. Una de las repercusiones que surgen de lo anterior, y que exploro en este capítulo, es que más que santificar como dogmas culturales las costumbres, los valores y las prácticas particulares que popularmente se han asociado con la sexualidad en México —como por ejemplo el libertinaje masculino, que conduce al adulterio y a la “casa chica” o promiscuidad sexual de los hombres solteros— sería mejor reexaminarlos bajo un lente histórico bien fundamentado.

En mis entrevistas formales con los residentes de Santo Domingo, tanto a los hombres como a las mujeres les pregunté quién tenía la responsabilidad de aleccionar a los niños sobre sexualidad. Después de varias entrevistas, también empecé a preguntar con quién habían hablado sobre sexualidad cuando eran jóvenes. La mayoría de los entrevistados nunca había tocado el tema con ninguno de sus padres. Sólo unos cuantos me dijeron que ellos sí asumían la responsabilidad de enseñarles más sobre la sexualidad a sus propios hijos, aunque diferían —no necesariamente en términos de género— sobre quién debería hacerlo. Algunos pensaban que tanto el padre como la madre deberían manejar juntos la situación; otros más consideraban que las madres deberían hablar con sus hijas y los padres con sus hijos. Varios reconocieron que preferían esperar a que sus hijos se les acercaran a preguntarles sobre algo que habían escuchado o aprendido en la escuela o en cualquier otro lugar, en lugar de iniciar ellos mismos una exposición sobre el tema.

En Santo Domingo las madres me informaron que por lo general sí hablan con sus hijas acerca de la menstruación. Algunas veces aprovechan este momento para explicarles que, con la regla,

las chicas llegan a una edad en la que pueden quedar embarazadas, y les dicen lo que saben sobre el funcionamiento del sistema reproductor femenino. Parece que pocos padres, y aún menos madres, hablan con los hijos varones sobre estos temas. Por lo tanto, si bien es cierto que todavía existe una gran ignorancia sobre la sexualidad entre la juventud, y aunque las niñas puedan tener poca información sobre aquélla, es bastante probable que los niños sepan mucho menos y que cuenten con menos adultos para tratar sus inquietudes sobre sus propios cuerpos y la reproducción.

Según las entrevistas realizadas en Santo Domingo, las pláticas con estudiantes de la secundaria José Vasconcelos y las cifras que aparecen en la Encuesta Nacional sobre la Sexualidad y la Familia entre la Juventud de 1988,⁵ la mayoría de los muchachos habla sobre sexualidad con amigos hombres y con sus padres. Cerca de 40% de los estudiantes de secundaria, según dicha encuesta, había tratado el tema con maestros varones. En cuanto a las chicas, la mayoría recibe información de sus madres y de algunas amigas y, en el caso de las estudiantes de secundaria, de maestras.

A diferencia de lo que ocurría con las generaciones anteriores, ahora se está empezando a discutir el tema de la sexualidad y de los cuerpos, lo cual contribuye a que aumente la conciencia de las distinciones entre el sexo y la procreación y que disminuya la diferencia percibida entre lo que, en Estados Unidos, Adrienne Rich identifica como “paternizar” y “maternizar”: “Paternizar” un hijo sugiere, sobre todo, procrear, proporcionar el esperma que fertiliza el óvulo. “Maternizar” un hijo implica una presencia continua, que dura al menos nueve meses y, con mayor frecuencia, dura años (1976: xi-xii).

Mientras que las prácticas de ser padre y la paternización han variado de manera significativa a través del tiempo y el espacio, en México los hombres —a diferencia de las mujeres— le han dado una mayor importancia cultural a la inseminación y, por lo tanto, han establecido una relación más cercana entre el acto del sexo generativo y el estatus social. Estudios recientes han señalado que

⁵ La Encuesta Nacional se compiló a partir de 10 142 cuestionarios aplicados a estudiantes de secundaria, los cuales en México provienen en su gran mayoría de las clases media y media alta. Véase Consejo Nacional de Población, 1988.

en este país, dar a luz y criar a los hijos son marcadores sociales distintivos, y han analizado la forma en que algunas mujeres utilizan el estatus culturalmente valorado de la maternidad [motherhood] para incrementar su participación en actividades políticas (véase Logan, 1984; Nader, 1986, y Martin, 1990). Sin embargo, todo esto está muy lejos de asociar el coito con el hecho de *maternizar*.

Quizá resulta significativo que no haya una traducción directa al español de las expresiones inglesas *fathering* y *mothering*. Traducir la primera simplemente como *ser padre* no aclara nada, pues la expresión puede entenderse ya sea como "*to be a father*" ["ser padre" (varón)] o como "*to be a parent*" ["ser uno de los padres"]. Es decir, afirmar incluso que "*to be a father*" implica en español (dentro de su forma lingüísticamente prejuiciada) "*to be a parent*", así como léxicamente en español ser "*a parent*" también significa ser "*a father*". Esto no quiere decir que las peculiaridades de su lengua restrinjan en un sentido fundamental a los mexicanos o a cualquier otra persona de habla hispana, pero sí indica que en español algunos conceptos culturales se expresan en formas lingüísticamente más intrincadas que otros conceptos.⁶

PROCREACIÓN

El asunto de la importancia de los "lazos de sangre" entre los padres y los hijos surgió inesperadamente un día que platicaba con los muchachos en la calle. Les conté que uno de mis hermanos había muerto catorce años antes y que, a pesar de que no era mi hermano de sangre, mi madre seguía llorando por su hijo adoptivo igual que lo habría hecho por mí.

—Yo digo que si tú te hubieras muerto, todavía lloraría más porque tú eres su hijo, ¿no? —comentó Esteban.

—A lo mejor sí. No sé.

⁶ La hipótesis Sapir-Whorf es una expresión clásica de la noción de las restricciones lingüísticas sobre la cultura: "Los seres humanos [...] se encuentran a disposición de la lengua particular que se ha convertido en el medio de expresión de su sociedad" (Sapir, 1929 [1949]: 162). Véase Tambiah (1990: 111-139) para apreciar un esfuerzo reciente y sensible al analizar la cuestión de la traducción intercultural y la conmensurabilidad de las culturas.

—Claro que sí lo quiere, pero no a comparación como te quiere a ti —dijo Celso.

—No puedes comparar a un hijo que ha nacido de tus propias entrañas, que sabes que es tuyo, que te pertenece —agregó Jaime. Intenté desviar la conversación y dije:

—Si tienen cuatro hijos quizás van a querer más a uno que a los otros.

—Yo pienso que sí —dijo Enrique.

—Yo pienso que no —comentó Jaime.

—Yo te digo que no, Mateo, porque yo tengo dos hijos y a los dos los quiero igual —replicó Celso.

Siempre conciliador, Enrique trató de resolver el debate.

—Lo que pasa es que son diferentes factores. Tal vez tu mamá le llora al chavo porque a lo mejor estuvo mucho tiempo con ella, supo ganarse su cariño, supo respetarla. A lo mejor el muchacho se portó mejor que tú con ella.

—Es lo que a veces dice ella —les confié, y los muchachos sonrieron compasivamente.

Gabriel solía platicarme mucho de sus cuatro hijos y sólo después de varios meses de conocerlo me percaté de que los dos mayores son hijos del primer matrimonio de su esposa. Gabi dice que quiere igual a cada uno y que pretende que cada uno le corresponda. Para él, hacer caso omiso de los lazos de sangre es cuestión de orgullo.

Gabriel, el escéptico, se acerca a los cuarenta y ha trabajado como mecánico especializado en la banqueta de la misma calle en Santo Domingo durante años. Arreglar autos y combis en la calle le ha permitido no sólo ahorrarse la renta de un taller, sino platicar con los transeúntes. Entre sus amigos se le conoce como un espíritu libre y los temas que más le atraen son la religión y la espiritualidad. En especial le interesan los aztecas y tiene una colección de carteles y panfletos sobre ellos. Ha tomado clases de náhuatl y, de cuando en cuando, se refiere a sus dos hijos más pequeños con nombres nahuas. A él no le importa cómo vienen los niños al mundo, pero una vez que entran en la vida de un hombre, éste debe actuar como su padre. En su opinión, esto es lo que hacen los adultos. De dónde provienen, de qué semen o de qué semilla, carece de importancia. Puede ser que las ideas de Gabriel sean excepcionales en la colonia, pero no son únicas.

A Raúl, quien se describe a sí mismo como bisexual, lo conocí fuera de Santo Domingo; sin embargo lo que me contó acerca del miedo que algunos hombres de otros rumbos sienten por los bisexuales y los homosexuales corresponde de igual manera a lo que sienten algunos hombres de la colonia:

—Aquí la sociedad es machista de puros machos. Si no eres macho, si no tienes mujeres con cinco o seis hijos, no eres macho. Yo pienso que no es necesario tener cinco, seis o siete mujeres para demostrar que eres hombre.

A Toño, un soltero de 27 años, le pregunté si tener hijos, y hombres en especial, le resultaba importante:

—Para mí, tener muchos niños para probar que eres macho es una chingadera. Son ideas de hace cuatro décadas ya.

Aunque no todos estarían de acuerdo con su opinión, Toño hace alusión a un sentimiento que está más extendido de lo que ciertas imágenes dominantes nos harían creer: que los mexicanos tienen que confirmar su virilidad paternizando (en el sentido de Rich) muchos hijos, sobre todo varones.

La valoración de las personas prolíficas va más allá de la consideración de los hombres como inseminadores. No sólo las doctrinas de la Iglesia católica, sino el núcleo de la élite moderna y liberal de México han fomentado las políticas a favor de la natalidad. Siguiendo el ejemplo de sus no tan distantes vecinos del norte, el 13 de abril de 1922, el periódico *Excélsior* lanzó una campaña para instituir el diez de mayo como el Día de las Madres. Desde 1922 hasta 1953, otorgó un premio anual a la madre más prolífica. A partir de 1953, se honró a la viuda mexicana que se hubiera sacrificado más para educar a sus hijos. No se permitía que participaran las madres que sólo habían tenido hijas. En 1968, el premio fue otorgado a la madre que, desde 1910, “había dado más hijos para defender a la Patria, como revolucionarios o como miembros del Ejército Mexicano” (Acevedo, 1982: 60-62).

Es posible que la propuesta apoyada por el editor de *Excélsior* en 1922 haya respondido a la voluntad popular. La antropóloga Margarita Melville me informó que en ese año su abuela participó activamente en una campaña para celebrar el Día de las Madres en la ciudad de México, por lo que es probable que el editor apoyara una demanda generalizada. Después de todo, si en México no hu-

quiera existido un profundo afecto por las madres, *Excelsior* no habría propuesto celebrar su día y el festejo nunca habría sido recibido con la aceptación que lo caracteriza. No obstante, la pregunta más crítica parecería ser la siguiente: ¿cómo es que ciertas empresas organizadas por las élites, al menos en parte, crean, reconfiguran y canalizan —y no sólo reflejan— los deseos de tantas personas que no pertenecen a esos grupos? Regresando a la formulación gramsciana de la conciencia contradictoria, el inicio de las celebraciones del Día de las Madres en México nos ofrece un ejemplo de cómo se aceptó y se extendió una conciencia incondicional.

Los otros aspectos de la conciencia contradictoria se relacionan con la conciencia que surge de la transformación práctica del mundo real y se refleja en ella.⁷ Si en la mente de los habitantes de Santo Domingo el ser padre varón está menos asociado con un comportamiento licencioso de lo que sugerirían los estereotipos, o por lo menos, si dicho comportamiento está cada vez más proscrito, dichos cambios deberían manifestarse en forma evidente en las experiencias prácticas y cotidianas de los hombres de la colonia.

En relación con lo anterior, resulta pertinente la distinción realizada por Bruner entre comportamiento y experiencia. El comportamiento, dice,

implica un observador exterior, el cual describe las acciones de alguien más, como si uno fuera el público de un evento; también implica una rutina estandarizada por la que uno simplemente atraviesa. Una experiencia es más personal, pues se refiere a una identidad activa, a un ser humano que no sólo participa en una acción, sino que la configura (1986: 5).

En relación con la práctica de ser madre o padre en Santo Domingo, mi objetivo es, sobre todo, contrastar la aceptación incondicional de la rutina estandarizada, implícita en el comportamiento, con la configuración activa de las experiencias humanas.

⁷ Para lograr un acercamiento similar a ciertas cuestiones de hegemonía, para tomar la expresión de “conciencia práctica” de Giddens, véase el matizado análisis desarrollado por Cowan (1990) de las teorías de Gramsci, en su estudio de las prácticas de género en una comunidad greco-macedonia.

Me percaté de esto cuando un día, al empezar la primavera, fui a la carnicería en la calle Huehuetzin a comprar carne para Liliana. Aunque ahí el precio es un poco más alto que en el supermercado, vale la pena pagarlo, pues Guillermo y su hermano siempre la muelen dos veces cuando saben que es para un niño pequeño. Al despedirme de Guillermo le comenté algo acerca de que iba a preparar la carne con un poco de pasta. Antes de que pudiera agregar “y verduras”, Guillermo me interrumpió para decirme que no le diera pasta, pues sólo haría engordar a la niña:

—¿Sabes?, el padre no sólo los engendra, sino también tiene que atender su alimentación.

Guillermo se sentía con el derecho y la responsabilidad de darme consejos cuando fuera necesario, pues yo era un padre primerizo. Al expresar su preocupación en términos de amor y cuidado paternos, fuera de la conocida imagen del “hombre procreador”, se estaba situando, quizás conscientemente, en una posición contraria a la tradicional de los hombres mexicanos.

POTENCIA MASCULINA

Yo le recomendaría al varón tener una relación sexual, cuando menos una vez a la semana ya que, por ejemplo en el boxeo, estimula las actividades masculinas muy necesarias en el desarrollo del combate. Es falso que la abstinencia sea necesaria o positiva. Si uno tiene contacto sexual, inclusive dos, antes de la pelea, se siente más hombre y aflora su masculinidad.

Bernardo Vargas, psicólogo del equipo de fútbol
Pachuca (citado en *Escenas de pudor y liviandad*
de Carlos Monsiváis)

Al menos una historia sobre los hombres mexicanos los ha descrito como seres que no sólo desean tener hijos en general, sino tener, en particular, herederos varones, y también como seres que emplean su progenie para confirmar irrefutablemente la potencia de

su semilla. En retrospectiva me doy cuenta de que en ocasiones, yo mismo orillaba a los hombres para que dijeran cosas que confirmaran esta característica cultural masculina tan “bien conocida”. Un día le insistí a César:

—Dime la verdad. ¿No te importa que no tengas un hijo hombre?

—No. Nunca he tenido preferencia —y agregó que estaba contento con sus dos hijas adolescentes.

—Porque es la idea que...

—Sí, el machismo de que “si no es hombre, te vas de la casa”. No, no. Yo siempre le he dicho a mi mujer —ella bien lo sabe, mi familia bien lo sabe— que lo que Dios nos traiga y más que nada ¡órale! Yo nunca pedí un hombre, pero hay mucha gente que sí prefiere a los hombres.

—¿Todavía?

—Sí, todavía. Porque tengo un concullo. Precisamente acaba de nacer su hijo y le dijo a su mujer que si no era hombre mejor ni lo buscara. Yo pienso que ese tipo de gente está mal de su cabeza, porque ya estamos viviendo una época moderna. Debemos de pensar que no es lo que uno quiera, porque si quisiera uno tener un hombre, tan fácil decir “quiero que tengas hombre”, pues el mundo estaría lleno de hombres. Es como dicen: “ponte en la esquina en un cruce y con la luna llena y haz esto y haz aquello para que venga el hombre”. Eso es mentira. La naturaleza es tan bonita que ella nos provee de lo necesario. Si ella quiere un hombre, un hombre; si no, mujer.

No obstante, yo estaba resuelto a encontrar hombres que valoraran más a los hijos varones que a las mujeres y que no se sintieran tan “modernos” para admitirlo. Elena me comentó que su esposo, Carlos, siempre había querido tener un niño, igual que ella, pero que tenían tres niñas. Sin embargo, cuando le pregunté a Carlos, él me contestó que se sentía más contento con las niñas, pues era más fácil controlarlas. Después, Diego Trujillo y su esposa, quienes son miembros activos de las comunidades eclesiales de base, me platicaron acerca de sus hijos: las tres mayores eran niñas y el más pequeño niño. “¡Por fin!”, exclamé. Diego se me quedó mirando intrigado y me respondió: “No, nosotros no nos sentimos así”. Es probable que en mi afán por descubrir la famosa preferencia de los mexicanos por los hijos varones haya provocado que mis

informantes se quedarán pensando si así es como pensamos en Estados Unidos.⁸

En defensa propia debo aclarar que es probable que Diego captara hacia dónde me dirigía, es decir, a esa imagen insultante de los hombres mexicanos y su supuesta necesidad de tener una progenie de varones. Por lo tanto, para mí sus comentarios fueron algo más que una simple afirmación de sus sentimientos y los de su esposa sobre su situación personal. Diego también estaba tratando de refutar ciertas creencias inexactas, idealizadas y con frecuencia racistas, al menos las “tradicionales” que prevalecen en Estados Unidos sobre los mexicanos,

Los hombres y las mujeres hablan con facilidad de los hombres que quieren tener a sus mujeres embarazadas todo el tiempo, pero resulta curioso que, entre la gente que conozco en Santo Domingo, ningún hombre se identifique con dicha situación, ni tampoco ninguna mujer quiera ponerle a su esposo esa etiqueta. (Este es otro ejemplo más de cómo la gente aprueba representaciones estereotipadas de los demás, mientras insiste en que dichas generalizaciones no corresponden a su situación.) Refiriéndose a ciertos hombres que no eran ni su esposo ni sus hermanos, Lupita la enfermera comentó:

—Los maridos machos mexicanos dicen: “Quiero tener hijos todo el tiempo.” Y a la mujer la quieren tener embarazada mientras andan por otro lado haciendo de las suyas. Y cuando la gente que tiene muchos hijos y que en una cirugía cesárea-parto se le pregunta si se quiere ligar, la mujer que tiene un esposo mexicano dice: “No, porque mi esposo se enoja. No me ligen hasta que Dios me lo permita.” Incluso, los dispositivos intrauterinos, la gente se molesta porque se los ponen.

⁸ En marzo de 1993, en una playa de Puerto Escondido, Oaxaca, por fin conocí a un hombre que me contó, durante una larga conversación sobre su vida, que “tengo cinco niños: cuatro mujeres y un bebé, ¡un hijo!”. Emitió las dos últimas palabras gritando; era evidente que estaba encantado con que el recién nacido fuera hombre. También platicamos acerca de la coincidencia de que los dos hubiéramos vivido y trabajado mucho tiempo en Chicago y Houston. ¿Acaso fue su experiencia en Estados Unidos la que lo hizo desear un niño hombre, o bien se sentía simplemente feliz porque el niño era algo diferente después de todas las niñas? Mi corazonada es que la segunda opción es la que más se acerca a la verdad.

En la colonia Santo Domingo es variado el efecto de las ideas y prácticas feministas, como se puede apreciar en la excepcional historia que me contó Daniel sobre la planificación familiar y el aborto. Durante el segundo embarazo de su esposa, ella quería abortar. Dani se mostró inflexible, insistió en que la vida es sagrada y que ésta ya había comenzado, aun cuando él es un agnóstico declarado y ridiculiza abiertamente a la Iglesia católica. Al oír el punto de vista de Daniel, me resultó fácil sacar la conclusión de que tenía enfrente de mí a un hombre que quería obligar a su esposa a procrear a su descendencia. Sin embargo, antes de tener la oportunidad de compartir esta idea con él, Daniel agregó solapadamente: “¿Sabes qué hice entonces? Fui a que me cortaran”, es decir, se realizó la vasectomía, un acto que lo coloca en una categoría bastante exclusiva entre mis amigos de Santo Domingo. Esta fue la forma en que Dani se arregló a corto y largo plazo con su esposa. Sus sentimientos y acciones también ilustran que las contradictorias identidades masculinas, en este caso las que se relacionan con la sexualidad de ese género, no sólo se pueden encontrar cuando se establecen comparaciones entre diversos grupos de hombres de la población total, sino también en los individuos mismos.

De acuerdo con las estadísticas compiladas en el *Informe de la encuesta sobre conocimiento, actitud y práctica en el uso de métodos anticonceptivos de la población masculina obrera del área metropolitana de la ciudad de México*, comisionada en 1990 por la Secretaría de Salud, poco menos de 2% de los participantes que tenían por lo menos 35 años de edad se había hecho la vasectomía, mientras que las cifras entre los más jóvenes era tan baja que resultaba insignificante. Sólo en cerca de la cuarta parte de las relaciones eran los hombres quienes procuraban activamente el control de la natalidad, incluso cuando se utilizaban los métodos del ritmo y el retiro antes de la eyacuación. Entre las parejas que usaban algún método anticonceptivo, más de la mitad de las compañeras de los hombres mayores de 35 años se había ligado las trompas, mientras que el dispositivo intrauterino era el método más común para las mujeres que tenían relaciones sexuales con hombres de menos de 35 años. Según el informe, los condones eran empleados por 5 o 6% de los hombres.⁹

⁹ Véase Secretaría de Salud, 1990, sobre todo el cuadro 6.5.8 (p. 156) y el

Estas cifras concuerdan con mi punto de vista, basado en el trabajo de campo en Santo Domingo, de que popularmente se considera el control de la natalidad como una responsabilidad femenina.

Las experiencias de una vecina muestran la manera en que el gobierno sanciona cierto tipo de presiones sobre las mujeres (y los hombres) para que la anticoncepción continúe como un asunto femenino. Mi amiga fue a obtener condones al ISSSTE, un servicio oficial de salud, en donde un médico le informó que éstos son sólo para las mujeres promiscuas. Además, agregó el doctor, los condones lastiman a los hombres, por lo que ella debería darle chance a su marido y ponerse un dispositivo intrauterino. A pesar de que en lo que se refiere a la sexualidad, las actitudes y la práctica sufran cambios, la política del doctor se ajusta a una actitud común entre los hombres de la ciudad de México en cuanto a quién debe asumir la responsabilidad por el control de la natalidad.

La negativa continua del gobierno mexicano a legalizar el aborto es otra forma de controlar las opciones reproductivas de las mujeres (véase Lamas, 1992). Sin embargo, en cuanto a este tema, las diferencias de clase tienen consecuencias sumamente desiguales. Mientras que las mujeres que cuentan con medios económicos pueden arreglar con facilidad un aborto en la ciudad de México, las que pertenecen a las clases populares deben recurrir a prácticas poco seguras o llevar a término los embarazos indeseados.

CUERPOS

Hacia principios o mediados de la década de los sesenta, en muchas secundarias de la ciudad de México los directores académicos solían aparecer de repente en los patios de las escuelas al final de los recreos para anunciar a los alumnos de primer grado que los

cuadro 6.5.10 (p. 159). Otros estudios señalan cifras dramáticamente diferentes en lo que se refiere al uso del condón. Por ejemplo, Leñero (1993: 9) informa que 50% de los 250 obreros encuestados durante su investigación afirmó que utiliza condones, aunque 70% también dijo que a sus esposas no les gustaba que los hombres los usaran pues eran incómodos (¡para las mujeres!) y disminuían el placer y la espontaneidad.

hombres continuarían con la rutina del día, pero que las mujeres debían dirigirse al auditorio. Una vez ahí, las chicas veían un corto de 16 mm sobre la menstruación, producido por la compañía estadounidense Kimberly Clark, que terminaba con el estribillo comercial "Cuando esto te suceda, usa Kotex".

Una generación entera de mujeres de las clases media y media alta que asistió a escuelas públicas aprendió de esta forma los principios básicos de la menstruación (véase Riquer, 1989). Así, en sus esfuerzos por vender toallas sanitarias a las jóvenes que apenas inician su periodo menstrual, Kimberly Clark se tornó también en un inusitado actor del cambio sociocultural relacionado con el conocimiento de este aspecto de la sexualidad y las actitudes hacia éste. Lo que no se sabe es si Kimberly Clark sugirió que se excluyera a los muchachos de los auditorios, si las administraciones escolares, en forma individual, lo decidían, o si a los organizadores de los programas se les pudo siquiera haber ocurrido que los muchachos aprendieran sobre la menstruación. Lo que queda de manifiesto es que, desde la perspectiva oficial, la menstruación no tenía nada que ver con los varones. Incluso en la actualidad es poco probable que la mayoría de los hombres de la colonia Santo Domingo aprenda algo acerca de la menstruación antes del matrimonio. Cuando se casan, tanto los hombres como las mujeres esquivan el tema.¹⁰

Algunos hombres tienen especial cuidado de no tocar a sus esposas o novias cuando saben que están menstruando y, durante este periodo, es probable que intenten evitar, por diversas razones, comer lo preparado por ellas. En Santo Domingo se corrió el rumor de que una joven, que era nuestra vecina, había hecho que su novio bebiera un té preparado con una toalla sanitaria sucia. Se-

¹⁰ En lo que se refiere a la menstruación y el contacto corporal, las enseñanzas de la Iglesia católica influyen significativamente. Una amiga me contó que en Guadalajara —una ciudad en donde han florecido desde hace mucho tiempo las ligas de la decencia entre las "señoras" acaudaladas y conservadoras (véase Reguillo 1993)— pasó dos horas buscando tampones antes de encontrar una caja. Atribuyó su escasez a la influencia ejercida por el dogma católico de que las mujeres no deben tocar sus órganos genitales y, más específicamente, de que no deben insertarse nada en la vagina, pues es un derecho reservado en forma exclusiva a sus esposos.

gún algunos, un hombre caerá automáticamente bajo el hechizo de la mujer cuya sangre menstrual haya ingerido. Héctor tenía otra razón para no disfrutar de la comida preparada por mujeres que menstruaban: un día me informó que ellas no cocinan bien esos cinco días del mes, pues pierden el sentido del olfato. Sin embargo, no todos los hombres temen tener contacto con mujeres que menstruan o con la sangre menstrual. Poco después de conocerlo y después de beber de más durante una fiesta, le mencioné a Enrique que tenía problemas para conciliar el sueño. Él se me acercó para darme un consejo sobre el cual había reflexionado bien:

—¡Échate el palo de una vez! —me susurró al oído y agregó— incluso si está reglando.

La sonrisa conocedora de Enrique me transmitió la moraleja: después de todo, somos hombres y necesitamos cuidar nuestro cuerpo o, incluso mejor, tener a alguien que lo cuide por nosotros.

Los comentarios informales sobre los órganos sexuales masculinos son mucho más comunes en los hombres jóvenes que entre los mayores; sin embargo, aunque este tipo de comentarios constituía un tema recurrente en la mayoría de los hombres de la colonia, en ocasiones parecía que se hacía más por un sentido de obligación de “hablar como se supone deben hacerlo los hombres”, que por un interés genuino sobre el tema. Uno de ellos me comentó, en serio, que lo sexual le atraía muy poco, aunque al mismo tiempo le gustaba bromear diciendo que lo que los hombres quieren verdaderamente es “una vida larga y dos bolsas de oro”, es decir, un pene largo y dos inapreciables testículos. Con todo, sería un error deducir que todos los hombres de la colonia Santo Domingo consideran que su hombría equivale a sus órganos genitales. Más bien, creo que sería más exacto afirmar que para muchos hombres éstos constituyen un punto preferido de referencia.

El uso de los términos coloquiales *huevo* y *verga* revela una ambivalencia simbólica hacia el cuerpo masculino por parte de los hombres, quienes son más propensos a usar estas expresiones que las mujeres. *Tener muchos huevos*, tener agallas, relaciona directamente el valor con la masculinidad física. Aunque, al mismo tiempo, se le llama *¡huevón!* a un holgazán, bueno para nada. Am-

bas expresiones están simbólicamente vinculadas con los testículos masculinos, pero tienen connotaciones diferentes.

El uso de la palabra *verga* es todavía más complicado. Consideremos las siguientes expresiones: 1) *vale verga*; 2) *no vale verga*; 3) *me vale verga*, y 4) *es una verga*. La primera se refiere a algo o alguien que no sirve. La segunda, que semánticamente es la negativa de la primera, se refiere a alguien o algo que incluso vale menos o es peor que alguien que *vale verga*. La tercera equivale a “no me importa”, mientras que la cuarta, aunque no es tan común, constituye un elogio que significa “él es extraordinario”.

En la ciudad de México, *verga* tiene diferentes usos.¹¹ “Valer verga” es malo, pero “no valer verga” es aún peor. Y “ser una verga” es algo positivo. El término *verga* aparece tanto en las expresiones despectivas como en los elogios que emplean comúnmente los hombres en Santo Domingo, y es empleado más por su valor enfático y escandaloso que porque se considere que los penes posean una propiedad negativa o positiva culturalmente inherente.

Si al referirse a su propio pene los hombres son inconstantes, muchos de ellos demuestran ser más consistentes en cuanto a enseñarlos físicamente enfrente de otros hombres. Existen tiempos y espacios culturalmente sancionados en los que los hombres pueden desnudarse enfrente de otros. En Santo Domingo parece que algunos varones disfrutan de orinar juntos, como si se tratara de una actividad (y, según dicen, una habilidad) estrictamente masculina. Mientras que los procedimientos aceptados varían en lo que se refiere a platicar y mirarse mientras orinan juntos, para muchos este acto, que fomenta la amistad y el afecto masculinos, tiene algo de igualitario.

¹¹ En México el uso del término *verga* difiere de modo considerable del uso que se le da en Nicaragua, en donde Lancaster (1992: 41) informa que *verga* “es, necesariamente, un órgano violento” en un mundo en el que la violencia es un asunto masculino. Mi comparación de los diferentes significados del término entre México y Nicaragua exige una lectura sumamente particular de las masculinidades en el ámbito intercultural. Resulta desafortunado que esto no siempre se haya llevado a la práctica. En cambio, Herdt (1990: 434) apunta: “Generalmente [...] continúa existiendo el reduccionismo en los estudios de los hombres, en donde parece haber una lucha entre las expectativas culturales atribuidas a los hombres y el hecho biológico de su masculinidad.”

En la colonia Santo Domingo los hombres suelen tener mucho contacto físico en público. La forma más evidente ocurre cuando dos hombres se estrechan las manos para saludarse. En la ciudad de México, saludarse de mano es un acto muy común entre hombres y mujeres cuando no se han visto en algún tiempo. Es significativo que el saludo de mano entre hombres sea diferente del saludo de mano entre mujeres. En las clases populares es muy, muy común entre los adolescentes y hasta entre los hombres de cuarenta años el *power shake*.¹² Como ocurre en muchos contextos en Estados Unidos, se emplea como signo de respeto mutuo e igualdad y casi nunca se da entre un patrón y su empleado, incluso si ambos son de la misma edad. La mayoría de mis amigos en Santo Domingo se sorprenden cuando les digo que, en mi opinión, este saludo de mano entre hombres tiene su origen en el movimiento del Poder Negro en Estados Unidos, durante la década de los sesenta. Sin embargo, la mayoría aprecia mi versión, quizá porque se identifican con el propósito de manifestar físicamente la existencia de una “causa común” con otros oprimidos, actitud que es inherente a este saludo tanto en la ciudad de México como en Estados Unidos. Al mismo tiempo, el que las mujeres queden relativamente excluidas de dicha práctica demuestra que hay ciertas suposiciones populares, si bien inconscientes, en el sentido de que, aún más que estas últimas, los hombres sí pueden manifestar de manera informal ciertas afirmaciones políticas simbólicas.

Además de los saludos, el contacto físico entre los hombres por lo general involucra brazos, manos, cabezas u hombros; por ejemplo, un hombre se recarga en los hombros de otro. Con frecuencia, un joven, quizá adolescente, se recarga en un hombre más viejo, quien, a su vez, está platicando con un tercero. O bien, un adolescente camina por la calle con el brazo sobre el hombro de otro compañero, lo que constituye un gesto de amistad o de que existen vínculos familiares (a diferencia de las mujeres, los hombres no andan por la calle tomados de la mano). Por lo general, dos hombres se abrazan calurosamente sólo cuando están borrachos. Este tipo de contacto físico entre hombres no implica necesariamente que exista

¹² En Estados Unidos esto se llamaba el “*soul shake*” o “*dapping*”. En México este tipo de saludos ocurren entre hombres y mujeres, sobre todo entre los más jóvenes, que van a la universidad.

una relación romántica o sexual entre ellos, como podría entenderse en otros contextos culturales como, por ejemplo, en muchos de Estados Unidos.

RALACIONES SEXUALES ENTRE HOMBRES

En verdad, una mentalidad diversa había madurado en el país de manera imperceptible.

Carlos Monsiváis, "Paisaje de batalla entre condones"

De vez en cuando, en Santo Domingo los amigos se refieren a "las casas de las locas", en donde se supone que viven travestis homosexuales; sin embargo, suelen hacerse dichas referencias al pasado y parece que nadie puede decir con exactitud dónde se localizan dichas casas en la actualidad. Durante mi trabajo de campo en Los Pedregales sólo me encontré una vez con alguien que era abiertamente homosexual. Un día que entré con Gabriel a su vecindad, nos saludó un hombre que se estaba bañando en el costado del patio. Me miró por atrás de la cortina y, mediante un artificio muy soso, me pidió que le pasara el jabón que se le había caído. Gabriel lanzó una maldición y lo llamó "pinche maricón". Al entrar en el cuarto de Gabriel, éste me contó que el verdadero problema de este hombre no era ser homosexual, sino que era alcohólico y siempre andaba armando líos.

A pesar de que en la ciudad de México los movimientos políticos a favor de los derechos humanos de los homosexuales y las lesbianas son menos visibles ahora de lo que fueron durante fines de los setenta y principios de los ochenta, las luchas organizadas de estos dos grupos han tenido una importancia significativa —si bien en ocasiones colateral— para los hombres y las mujeres de Santo Domingo.¹³

¹³ Es probable que el movimiento a favor de los derechos de los homosexuales y las lesbianas en Estados Unidos haya desempeñado una función política en México. Aunque sí existen estudios comparados de la homosexualidad entre mexicanos en México y entre mexicanos en Estados Unidos (véase, por ejemplo, Magaña y Carrier,

Esta influencia es evidente en comentarios conscientemente “neutrales” sobre los homosexuales. Un día, mientras Enrique —un hombre de casi setenta años— y yo veíamos a Gabriel arreglar un carro, le pregunté sobre la gente a la que conocía en la colonia. Al cuestionarlo sobre los homosexuales, él me respondió que aunque sí había homosexuales y lesbianas en Santo Domingo, él no conocía a ninguno personalmente y, como si anticipara una pregunta más, se apresuró a decir “y se les trata como a todos los demás”. Tenía teorías contradictorias sobre el tema de por qué algunas personas son homosexuales (e, implícitamente, por qué algunas son heterosexuales): por un lado, afirmó que las personas nacen como hombres o mujeres; por otro, sentía que la homosexualidad era producto de problemas relacionados con la crianza de los hijos. En otras palabras, aunque Enrique, como la mayoría de mis amigos varones en Santo Domingo, ocasionalmente hacía comentarios insultantes sobre los maricas y los maricones, los cuales revelaban ciertos prejuicios ordinarios sobre la homosexualidad, también intentaba demostrar cierta imparcialidad hacia algunas ideas que para él eran novedosas y democráticas. En lo que se refiere a las relaciones sexuales entre hombres, es posible rastrear un emergente y cambiante carácter cultural: la incipiente influencia de los movimientos de derechos de los homosexuales y lesbianas en los residentes de las colonias populares de la ciudad de México.

De todos aquellos con quienes me entrevisté para conocer la historia de su vida, sólo uno reconoció haber tenido relaciones sexuales con otros hombres. Joaquín, quien de hecho no es oriundo de Santo Domingo, sino de un pueblo en Hidalgo, me platicó de las noches en que suele estar adentro de algún carro hasta muy tarde con hombres —casados y “derechos”— que saben que él es bisexual. Después de unos cuantos tragos, es posible que empiecen a acariciarle la pierna:

—Yo les digo: “¿Qué te pasa, eh? Yo estoy tomando pero no estoy embrutecido por el alcohol. Tranquilo. ¿Qué te pasa?” Y me

1991), hasta donde sé no se ha hecho ninguna investigación sobre la influencia de los movimientos estadounidenses en México ni viceversa, como resultado de la inmigración de mexicanos a Estados Unidos. Para consultar un estudio que al menos sugiere preguntas significativas acerca de la influencia mutua entre la comunidad homosexual y la latinoamericana en San Francisco, véase Castells, 1986.

dicen: “¿A poco no te gusta?” Yo les digo: “Es muy mi vida, pero yo sabré con quién, cuándo y dónde y no lo voy a hacer con cualquier persona. Yo respeto mucho a mis amistades y a mis amigos, a mi familia y a mi trabajo. Hay lugares para todo.” “Bueno, pero ahorita estamos entre amigos.” Le digo: “Discúlpame, pero no, yo no.”

En ocasiones, Joaquín aconseja a los hombres:

—Me extraña que tú, muy machito cuando estás en tus cinco sentidos, que con todas las mujeres. Y mira el alcohol te hace sacar cosas que tiene adentro enterrado tu no sé qué. Te comportas a lo que andas jugando, al homosexualismo.

Posteriormente me comentó:

—Yo pienso que todos, todos, hasta el más macho, ponga usted un barril de lo que sea, de vino, se embrutece y va a ver que le va a sacar algo de homosexual.

Todos los amigos a los que les pregunté si habían tenido experiencias sexuales con otros hombres negaron haberlo hecho. Quizá mentían, pero es poco probable. Dada la franqueza con la que me revelaron otros aspectos de su sexualidad, creo que es más factible que, por coincidencia o no, la mayoría nunca haya tenido relaciones sexuales con otros hombres.

Resulta bastante complicado llegar a tener una imagen ni siquiera burda de las prácticas sexuales de los hombres, si no por otra cosa, por la falta de definiciones comunes: ¿Qué *es* un acto heterosexual? ¿Qué *es* la homosexualidad? Existe la posibilidad de que los hombres me hayan negado, o incluso se hayan negado a sí mismos, estos episodios de su juventud. Según Carlos Monsiváis, por lo menos en el pasado, las relaciones sexuales entre hombres que tenían entre 16 y 25 años solía ser un “hábito de juventud” en las colonias populares de la ciudad de México (entrevista con el autor, 20 de febrero de 1993). No obstante, sin importar el tipo de sexualidad que hayan practicado o con el que hayan soñado en Santo Domingo, es indudable que muchos han quedado muy afectados por lo que han visto, oído y, en algunos casos, hecho fuera (o dentro) de la colonia.

Aunque en sus obras Giddens toma en consideración el contexto europeo y el estadounidense, la historia social que describe también es compartida por los hombres de la colonia Santo Domingo, en la ciudad de México:

El “salir a la luz” de la homosexualidad es un proceso muy real, con consecuencias importantes para la vida sexual en general [...] Sin embargo, a un nivel más personal, el término “gay” también trajo consigo una referencia cada vez más extendida a la sexualidad como una cualidad o propiedad de la identidad (1995).

No es mera coincidencia que la Zona Rosa, el área más conocida de la ciudad de México por ser el punto de convergencia de los homosexuales, constituya también el distrito turístico más importante y el lugar donde se encuentra la estación del metro Insurgentes, la cual, a su vez, es una de las paradas más utilizadas en todo el sistema de transporte de la ciudad. Día a día, millones de individuos pasan por la Zona Rosa cuando se dirigen o regresan a su casa o van de compras. Además, es el lugar predilecto de los adolescentes aventureros de Santo Domingo, y es allí adonde van los viernes y sábados por la noche. En lugares como la Zona Rosa, los habitantes de la ciudad de México tienen la oportunidad de ver y conocer a gente de diferentes orientaciones culturales, incluyendo a los de diferentes preferencias sexuales. Este tipo de relaciones interculturales e intersexuales es una de las características distintivas de la vida en la ciudad de México, y una de las razones por las que la capital es tan diferente de otros lugares del país.¹⁴

Los domingos, días de descanso, muchas jóvenes que trabajan como “muchachas” en las casas de los ricos acuden a la Alameda Central, en donde esperan que algunos jóvenes les compren refrescos o paletas. La Alameda Central —ubicada junto a Bellas Artes, otro sitio turístico— es también el punto de convergencia de los prostitutos en busca de trabajo. Muchos de los clientes de estos prostitutos son extranjeros y casi todos son hombres de la clase media y alta: el tipo de gente que frecuenta esta sección del Centro Histórico de la ciudad de México.¹⁵ Según Patricio Villalba, quien se ha entrevistado con más de 300 prostitutos que trabajan en la capital, la gran mayoría de éstos son adolescentes e inmigrantes indígenas de piel oscura que provienen del campo y se les paga por tener

¹⁴ Este tipo de relaciones públicas, que atraviesan las fronteras sexuales y culturales, también son evidentes en Ciudad Juárez y Tijuana.

¹⁵ “¿Quién afloja cuarenta, cincuenta o cien mil pesos por un sólo acostón?” (Liguori y Ortega 1990: 111).

relaciones sexuales con otros hombres, quienes, con frecuencia, son de piel más clara.¹⁶ Muchos de estos jóvenes vienen del campo para buscar trabajo en la ciudad de México. Por ejemplo, cada lunes por la mañana la Central Camionera de San Lázaro está repleta de gente recién llegada, y muchos hombres sin escrúpulos engañan a estos jóvenes al preguntarles si necesitan trabajo, comida y un lugar en donde pasar la noche. Los prostitutas le han comentado a Villalba que “carne nueva siempre llama la atención”. Las mujeres que llegan en los mismos autobuses ya vienen preparadas para estos engaños; sin embargo, muchos hombres jóvenes caen en el ardid.

Una vez que se inician en la vida de la prostitución, los muchos pueden ganar diez salarios mínimos al día y, en ocasiones, hasta treinta. Como casi nunca tienen otros medios para conseguir estas cantidades, aun si dejan de vender su cuerpo por un tiempo, regresan al negocio cada vez que necesitan dinero fácil. De hecho, informa Villalba, muchos de estos jóvenes se casan, tienen hijos y siguen trabajando como prostitutas. Estar casados con una mujer tampoco parece extraño, pues aunque tienen relaciones sexuales con otros hombres, no se consideran a sí mismos homosexuales o bisexuales. Los clientes tampoco los ven como tales, a pesar de que estos últimos sí se consideran homosexuales o “gay”.

Para los prostitutas y sus clientes gay, la pregunta que determina principalmente las definiciones de homosexualidad es *por qué* uno tiene relaciones sexuales con otros hombres, mientras que *cómo* es sólo una pregunta secundaria. En las relaciones anales, el cliente casi siempre tiene una función “pasiva”, mientras que el prostituto es el que desempeña el papel “activo”, el que penetra. “Como con una mujer”, dicen los prostitutas.¹⁷ Por lo general, los prostitutas insisten en que los otros hombres sólo establecen contacto físico con su pene, pues ellos son los que penetran y se masturban (aunque en ocasiones sí tienen relaciones sexuales con las esposas de sus clientes). Esto es lo que los hace diferentes de los “chichifos”,

¹⁶ Agradezco profundamente a Patricio Villalba el que me haya ofrecido los resultados iniciales de su investigación, la cual aún no ha sido publicada.

¹⁷ Para comprobar ciertas similitudes culturales, véase el análisis realizado por Lancaster (1992, capítulo 18) acerca del papel del *hombre-hombre* y el *cochón* en la construcción social de las prácticas sexuales en Nicaragua.

los prostitutos homosexuales, quienes tienen un papel pasivo en sus relaciones, por lo menos de vez en cuando. Otro indicio de que los prostitutos consideran que tener relaciones sexuales con otros hombres equivale a tenerlas con mujeres queda de manifiesto en las expresiones que usan para retarse, como, por ejemplo, “Eres puto si *no* lo haces con un hombre”.¹⁸

Algunas de las áreas más pobres del Distrito Federal tienen fama de ser refugio de prostitutas y travestis. En ciudad Netzhualcóyotl, los travestis tienen la reputación de participar activamente en las fiestas callejeras. Sin embargo, en la colonia Santo Domingo no hay travestis, prostitutos o prostitutas que caminen con regularidad por las calles. Aun así, los desafíos de las sexualidades reimaginadas ya están presentes en Santo Domingo y en otras colonias populares, y en gran parte son un producto indirecto del movimiento por los derechos de los homosexuales y de la exhibición abierta de las sexualidades alternativas en otros lugares de la ciudad.

En Santo Domingo, los hombres más jóvenes que tienden a hacer insinuaciones sexuales son los más propensos a hacer comentarios insultantes o defensivos sobre la homosexualidad. No obstante, el tipo de vocabulario homofóbico contemporáneo que emplean los hombres jóvenes en la comunidad revela una creatividad cultural que responde a los nuevos retos de las múltiples sexualidades que ocurren en la ciudad de México. Es común que los integrantes del equipo de fútbol River Plate, formado por jóvenes de Santo Domingo o del pueblo vecino de Los Reyes, se den palmadas y se aprieten unos a otros cuando viajan a sus partidos. En medio de los empujones y los tocamientos, dos o tres de los quince muchachos se dedican a burlarse de los otros. A menudo, utilizando una especie de calumnia genérica, acusan a alguno de los compañeros de ser maricón; la respuesta que reciben, en lugar de ser del mismo tipo, resulta ser un insulto todavía más refinado: “Sí, pero tú eres bisexual”.¹⁹

¹⁸ En este contexto, *puto* equivale a marica o maricón.

¹⁹ En su análisis del fútbol argentino, Suárez-Orozco (1982: 18) también llama la atención sobre la “dimensión homosexual del síndrome del macho”, misma que había sido pasada por alto.

Este tipo de respuestas no demuestra un mayor entendimiento que la opinión frecuentemente emitida por los hombres más viejos de Santo Domingo, en el sentido de que hay más maricas y machos entre los ricos, como queriendo decir que (lo que ellos ven como) las desviaciones sexuales —y el *acceso* sexual— son mayores entre las élites. Sin embargo, los comentarios sobre los bisexuales sí anuncian un léxico más amplio que a su vez apunta hacia una nueva comprensión de que las personas *sí tienen* sexualidades, de que éstas forman parte de lo que él o ella es, y de que, por lo menos para algunos, ciertas opciones sexuales son viables.

Entre los jóvenes de Santo Domingo, y en lo que a sexualidad se refiere, con frecuencia son evidentes las tensiones que surgen entre la conciencia y las prácticas contradictorias. Además de los miembros más escandalosos del equipo de fútbol River Plate —quienes expresan su homofobia— también hay jóvenes en las colonias populares para quienes los homosexuales y los bisexuales no son considerados un grupo separado, sino que se les acepta como uno entre los muchos grupos que existen dentro de los límites culturalmente aceptados de la sexualidad. Entre algunos jóvenes obreros se considera que la experimentación sexual entre miembros del mismo género es algo positivo y un rito de iniciación.²⁰ Todo lo anterior hace que resulte imposible y equivocado categorizar a los jóvenes, en forma individual o en grupos, como heterosexuales, homosexuales o bisexuales. Después de todo, estos jóvenes están intentando escapar precisamente de estas etiquetas, incluso cuando las articulan y manipulan. Por lo tanto, en la colonia Santo Domingo las sexualidades están absolutamente implicadas en las construcciones de las identidades de género; aunque también funcionan en un grado esencial dentro de sus propias trayectorias, es decir, muchos consideran que la sexualidad es una categoría distinta que no está simplemente sujeta a consideraciones de masculinidad o feminidad, además de que desempeña un papel tan importante en la constitución de las categorías de género como el que desempeña este último en la formación de modos de pensar y actuar sobre las transformaciones de la sexualidad.

²⁰ Esta observación quedó confirmada en una investigación que realizó recientemente Florinda Riquer (comunicación personal).

IMPULSOS Y AVENTURAS

Después de pasar varios meses en México, mi investigación adoptó un carácter explícitamente sexual de una manera muy personal cuando mi esposa y mi hija se fueron dos semanas a Estados Unidos. Antes de partir, Michelle platicó casualmente con Ángela y Norma sobre su viaje. Cuando Ángela le preguntó si no le preocupaba dejarme tanto tiempo solo, insinuó —no muy sutilmente— que dicha situación me ofrecería la oportunidad de tener aventuras... Cuando Michelle les contestó que me tenía confianza y no estaba preocupada, Ángela insistió: “Bueno, ¿pero les tienes confianza a las mujeres?” Según Ángela, Michelle no había comprendido cuál era la verdadera amenaza: que los hombres no pueden resistirse cuando la oportunidad sexual se les presenta.

Un día después de que Liliana y Michelle se marcharon, me encontré a Norma y a otra vecina, Lupita, en el mercado sobre ruedas que se instala los miércoles en la calle de Coyamel. Después de preguntar si Michelle y Liliana habían salido bien, Norma me miró y, con el dedo índice colocado abajo de su ojo, me dijo: “Te estamos vigilando”. Haciendo el mismo gesto, Lupita me dijo que ella también estaría atenta. Estas dos mujeres casadas, que eran como parte de nuestra familia, estaban bromeando, pero de alguna manera también le estaban advirtiendo al esposo de su amiga ausente que no se le iba a tolerar ninguna jugarreta y, en dado caso, su amiga se iba a enterar. Una vez más el mensaje implícito era que los hombres siempre intentarán salirse con la suya sexualmente, a menos que supieran que los pueden descubrir.

Esta situación es significativa, no tanto porque la frecuencia de los engaños sea en realidad muy alta (o baja, para tal caso), sino porque me permitió comprender lo que muchos hombres y mujeres en Santo Domingo consideran como el meollo innato de la sexualidad masculina. Como le dijo Ángela a Michelle: “¿A quién le dan pan que llore?” En Santo Domingo prevalece el estereotipo de que en México los hombres están sujetos a incontrolables arrebatos y necesidades corporales, lo que demuestra que algunos estereotipos sobre las identidades sexuales en

una región son compartidos por las personas que viven en ese lugar.²¹

Muchos hombres me dijeron que habían tenido aventuras con mujeres que no eran sus esposas. “No soy santo”, me confió Alfredo. A menudo, la razón para justificar el adulterio es que los hombres tienen ciertos “deseos naturales” peculiares. Es más, a veces me decían riendo cínicamente que “el hombre llega hasta donde la mujer lo diga”. ¿Y no es una de las expresiones más comunes para referirse a una relación extramatrimonial “echarse una cana al aire”?

Se dice que dichas “aventuras” se caracterizan por tener un contenido puramente sexual y no romántico. Una mujer me platicó que, cuando su esposo era joven, con frecuencia desaparecía los viernes por la noche y regresaba hasta el domingo en la noche. Para proteger a sus hijos, ella les decía que su padre estaba trabajando. Los taxistas tienen una reputación especial de tener citas informales con las pasajeras. Después de ponerse de lo más poético al hablarme de las cualidades de su esposa, un taxista me dijo que los dos están de acuerdo en que está bien tener aventuritas siempre y cuando no hablen de ellas después. “Estar casado veintí años es demasiado” me dijo él, con lo que insinuaba que la razón subyacente era el aburrimiento en la recámara conyugal. También me insistió en que ella tiene la misma libertad que él para tener amantes. Después de todo, razonó, hay que ser justos.

En Santo Domingo mucha gente hace bromas y platica acerca de las aventuras. Un día que me subí a la combi que maneja mi

²¹ Muchos de los etnógrafos que han trabajado en varias regiones de México han mencionado sentimientos similares en lo que se refiere a la sexualidad masculina. Para evocar creencias populares semejantes en San Luis Potosí, Behar (1993: 290) escribe que “los hombres tienen una necesidad insaciable de sexo”. Basado en su trabajo de campo en Oaxaca, Matthews (1987: 228) llama la atención a “una significativa opinión femenina de que los hombres son lujuriosos por naturaleza y que poseen un insaciable apetito sexual. Son como animales que procuran obtener su propia satisfacción y a quienes no les importan las necesidades de los demás”. No debe inferir que dichas opiniones significan que las mujeres no comparten los mismos instintos. Matthews (1987: 225) también habla de una “importante opinión masculina acerca de que las mujeres no se pueden controlar sexualmente”. Podemos comparar estas citas con la investigación de Brandes (1991) en Andalucía, España, donde las “mujeres son seductoras y poseen apetitos insaciables y lujuriosos”.



Pedí a Norma que repitiera un gesto que había hecho antes, cuando me dijo: “Te estamos vigilando (mientras su esposa ande fuera del pueblo)”.

amigo Rafael, le pregunté cómo estaba su bebé de cuatro meses. Él me contestó que el niño estaba bien, aunque había una cosa que le preocupaba. Había mucho ruido en el minibús, así que teníamos que gritar para hacernos oír. Al inquirir qué era lo que le molestaba, me contestó:

—Cada día que pasa, el niño se parece más a los del otro lado —gritó.

—¿Cómo?

—Tiene ojos verdes y brillantes. ¡No creo que sea mío!

Rafael se reía a carcajadas, mientras los pasajeros parecían no hacer caso del autodesprecio y la semilujuria de su comentario. Su imagen no correspondía a la del esposo avergonzado y cornudo de los cuentos.

Marcos me contó que su esposa, Delia, lleva varios años bromeando acerca de que Lolo, un vecino de catorce años, es su segundo esposo. Todo comenzó cuando la hermana de Delia corrió el rumor de que Lolo había dormido con Delia.

—Algunas veces —continuó Marcos—, reprendo a Lolo diciéndole que yo soy el que tuvo que ir a Tepito a comprarle zapatos a las niñas cuando es a él a quien le correspondía hacerlo.

Los registros documentales dejan abierta la pregunta de hasta qué grado esta broma es nueva. Por ejemplo, aunque está muy extendido el empleo del término *cabrón* para referirse figurativamente a un cornudo, no se limita sólo a este significado o, incluso, a una cualidad negativa.²² Sin importar la historia de las bromas sobre la infidelidad, hoy las ocurrencias humorísticas sobre el adulterio ocurren en un contexto cambiante. No es nada nuevo que los hombres sigan teniendo aventuras. Lo que sí se dice que ha cambiando es el número de mujeres que hacen lo mismo, así como el que algunas digan abiertamente que tienen amantes. En Santo Domingo vive una mujer particularmente promiscua, que incluso se ha ganado el apodo de “La Tasqueña” por sus relaciones amorosas. Está casada con un hombre que pasa diez u once meses al año en Detroit y que sólo regresa por poco tiempo a Santo Domingo a visitarlos a ella y a sus dos hijos. Siempre que su esposo está en Estados Unidos, ella vive con una serie de hombres (uno a la vez) que se mudan en forma temporal cuando el esposo legal regresa a la colonia. Su apodo se deriva de un episodio sucedido varios años antes durante una de las visitas ocasionales de su esposo. Una noche regresó muy tarde a su casa, quejándose de que no había alcanzado ninguna combi en la estación del metro Tasqueña. El problema fue que sus vecinos la habían visto en otra parte y sabían que éste era un pretexto para encubrir la cita de esa noche.

Advertimos entonces que una de las respuestas creativas de algunas mujeres ante el adulterio de los hombres ha sido la de tener amantes ellas mismas. Las actividades de las mujeres, que van desde la organización comunitaria hasta el trabajo asalariado, les han dado mayores oportunidades de conocer a otros hombres y tener aventuras con ellos. Independientemente de hasta qué punto alguna vez se asociaron sólo por “necesidades” sexuales con los hombres, hoy día éste caso parece poco frecuente en Santo Domingo.

²² En este sentido, el uso de *cabrón* es parecido al “*son of a bitch*” en Estados Unidos; a los dos se les puede utilizar como insulto y como halago. Para el empleo actual por los mexicanos del término *sancho*, un apodo para un hombre al que se le ponen los cuernos, véase Conover 1987: 177-178.

Para refutar el lugar común de que muchos o la mayoría de los hombres latinoamericanos tienen sus primeras escapadas sexuales con prostitutas, sólo uno de los hombres con quienes me entrevisté en la colonia Santo Domingo reconoció haber recurrido a una prostituta. Ninguno de estos hombres había llevado a sus hijos con una para “que se hicieran hombres”. Una vez más, es posible que mis amigos e informantes simplemente estuvieran encubriendo sus aventuras sexuales del pasado. Pero creo que en la actualidad suele ser más común pagar por servicios sexuales en ciertas áreas de la ciudad de México —como, por ejemplo, en el Centro Histórico— que en otras. También es posible que para muchos de mis amigos, el pagar por tener relaciones sexuales signifique reconocer una incapacidad, poco masculina, para atraer mujeres sexualmente.

Quizá acudir a las prostitutas sea por tradición más común entre los jóvenes de las clases media y alta. En la encuesta sobre la sexualidad entre estudiantes de secundaria que mencioné con anterioridad, 20.5% de los muchachos ricos informaron que su primera relación sexual fue con una prostituta (Consejo Nacional de Población 1988: 120). Hombres de la clase media alta también hablan acerca de la actitud convencional de ciertos padres, quienes contratan a una sirvienta para que sus hijos puedan tener sus primeros encuentros sexuales con ella. Refiriéndose en forma cáustica a “los excesos del movimiento feminista”, un abogado me contó sarcásticamente que con frecuencia dichos jóvenes son violados por estas muchachas, mayores que ellos y más agresivas sexualmente, y agregó: “Lo sé por experiencia propia”. Los comentarios del abogado acerca del feminismo y la violación atestiguan cómo muchos hombres de su medio están a la defensiva en la actualidad. Aun así, este hombre y otros de su clase, entorno y generación, daban por sentado que los varones perderían su virginidad antes del matrimonio, mientras que las mujeres deberían permanecer vírgenes hasta su noche de bodas.

La virginidad femenina continúa siendo un asunto importante para muchos hombres; pero entre los más jóvenes estos dobles valores son menos importantes, sobre todo conforme se incrementa el conocimiento sobre los métodos de control de la natalidad y su empleo entre los adolescentes. Sin embargo, el tema continúa siendo controvertido entre los jóvenes y entre éstos y sus padres. Como

parte de esta confrontación sobre la virginidad, la cual es generacional y está definida por el género, en 1993 se difundió por Los Pedregales un rumor particularmente grotesco acerca del comportamiento sexual de los adolescentes en Estados Unidos. Algunas personas habían oído, y estaban convencidas, de que, en Estados Unidos, muchas chicas se extraen quirúrgicamente el himen para no experimentar dolor durante su primera relación sexual. Se le mencionó este ejemplo, entre otros, a mi esposa Michelle para demostrarle que en Estados Unidos las mujeres tienen mucha más libertad sexual y saben mejor cómo disfrutar sexualmente.

PENETRACIONES DEL NORTE

Las fronteras culturales que coinciden con ciertas divisiones geográficas predominan mucho menos en la actualidad que en el pasado, debido a factores como la migración y la televisión. Esto es cierto dentro de México y, de fundamental importancia, a través de la frontera con Estados Unidos. Como apunta Rouse, “la creciente institucionalización de la migración a Estados Unidos [...] significa que una mayor parte de la población mexicana se orienta a los acontecimientos que suceden fuera del país y que dicha orientación se torna cada vez más pronunciada” (Rouse 1991: 16).

La cantidad de seres humanos que participa en la migración internacional es asombrosa. Un estudio reciente sugiere que “14.8% de la fuerza de trabajo de México está empleada, en una u otra ocasión, en Estados Unidos, legal o ilegalmente” (California Chamber of Commerce 1993: 14). Si estas cifras son correctas, la experiencia de vivir y trabajar en Estados Unidos es compartida por uno de cada siete mexicanos adultos. El efecto de esta migración transnacional en los estándares y las costumbres culturales dentro de México también se manifiesta en el ámbito de la sexualidad.

A causa de la migración y por el hecho de que el idioma inglés tiene cierto prestigio entre los jóvenes mexicanos, y sin duda como resultado parcial del *dumping* comercial de la industria estadounidense del vestido, las playeras con lemas en inglés son muy populares en la colonia Santo Domingo, donde se usan en forma cotidiana. Algunos lemas están grotescamente fuera de lu-

gar, como el que dice "I love Ollie!" [Amo a Oliver North] arriba de las barras y estrellas de la bandera estadounidense.²³ Otros lemas parecen extraños hasta que uno se percata de que, con seguridad, la mayoría de las personas no tiene ni la más remota idea de lo que significan. Una niña de once años que caminaba al lado de su hermano mayor llevaba puesta una playera que decía "If I weren't giving head, I would be dead..." ["Si no estuviera mamando, estaría muerto"].

Según algunas cifras recientes, por lo menos tres millones de hogares en la ciudad de México tienen televisores (quizá están en 95% de las casas) que son vistos todos los días, y 59% de las familias tiene videocaseteras (García Canclini 1991: 164). Cuando nos mudamos a Santo Domingo a mediados de 1992, en una casa vecina había cuatro televisores y cuatro videos para siete adultos y un niño. Para el análisis de las prácticas y los modelos sexuales resulta muy significativo que cada día en la ciudad de México y por toda la República se transmitan en los canales más importantes programas de televisión estadounidenses, viejos y recientes, doblados al español. En una semana escogida al azar (24-30 de julio de 1993), se transmitieron los siguientes programas: *Murphy Brown*, *Los años maravillosos*, *Beverly Hills 90210*, *Miami Vice*, *Los intocables*, *Bonanza* y *Alf*, además de las caricaturas de *Los Simpson*, *Las tortugas ninja* y *Los verdaderos cazafantasmas*. Durante esa misma semana, los televidentes de los canales más importantes también pudieron ver los clásicos cinematográficos de *Doble de cuerpo*, *Ausencia de malicia*, *El bigamo*, *El incomparable Godfrey*, *El fugitivo* y *La momia*.

Con el objetivo de resaltar el poder político, económico y cultural de Estados Unidos y el de la Iglesia católica en México, Arizpe (1993: 378) hace referencia a instituciones como la de los "caciques regionales". La mayoría de mis amigos de Santo Domingo está muy consciente de la forma en que los mexicanos y otros hombres y mujeres latinoamericanos son representados en la televisión y el cine estadounidenses. Por toda la República el público percibe y juzga las cuestiones relacionadas con los roles sexuales y el machismo, los inmigrantes ilegales y el racismo. Sin embargo, esto no significa que todos reaccionen de igual manera, como querrían hacernos

²³ Oliver North fue un funcionario corrupto en el gobierno de Ronald Reagan.

creer algunos analistas de la “industria de la cultura”. Con frecuencia hay debates sobre el significado de ciertos episodios televisivos, ya que muchas personas, algunas más que otras, son capaces de ir más allá de las representaciones y los mensajes simplificados.

Sin importar la medida en que la televisión y las películas estadounidenses reflejan con precisión o no ciertos aspectos de experiencias sexuales que suceden en Estados Unidos, éstos constituyen puntos de referencia que orientan la atención del público internacional hacia diversas relaciones y estilos de vida sexuales. Después de que se estrenó en México la película hollywoodense *Mujer bonita*, las botas de piel (o de piel artificial) hasta las rodillas, como las que usaba Julia Roberts, fueron muy populares durante varios años entre las jóvenes de las clases populares del Distrito Federal. Si se relacionaba o no directamente las botas con la ocupación de Roberts en la película (una prostituta), o con el final de la trama (se queda con un millonario joven y guapo), lo cierto es que estas modas, tan asociadas con el género, están cada vez más vinculadas a influencias que provienen directamente de Estados Unidos.

Las jóvenes de Santo Domingo también comenzaron a ver el programa de *Cristina*, que se transmite desde Miami, en cuanto apareció en el canal 2 de la ciudad de México, a fines de 1992. “¡Mira de qué hablan las quinceañeras en Estados Unidos! ¡Lo saben todo!”, exclamó un día Carmen, que tiene 17 años. Resulta interesante que los intelectuales mexicanos etiqueten a *Cristina* como un “programa estadounidense” o un “programa cubano-estadunidense”, mientras que a las jóvenes de la clase trabajadora, que en la colonia Santo Domingo constituyen su principal teleauditorio, casi nunca les importa de dónde viene; se refieren a éste como “mi programa”.

Un día que platicaba sobre las brujas con Martha, una amiga que vende pañales al mayoreo en los mercados sobre ruedas, ella me dijo:

—¿Sabes qué? En México ya no hay tantas brujas como antes. ¿Y sabes de dónde vienen ahora? De tu país.

Sonrió y me platicó que había visto a muchas brujas (estadunidenses) en un programa de *Cristina*. Le respondí que quizá eran parte del Tratado de Libre Comercio.

CUANDO EL HOMBRE ES UN PENDEJO

En Santo Domingo, si bien para las mujeres la virginidad ya no es tanto un tema de discusión durante la década de los noventa como lo había sido veinte años antes, el adulterio sí lo es, y las tasas de divorcio siguen siendo aproximadamente las mismas. En la ciudad de México, en el censo de 1990, 2% de las mujeres mayores de doce años informó que su estado civil era de divorciada, mientras que la cifra para el resto de la República era de 1% (INEGI 1992: 22). El hecho de que más de una de cada cincuenta mujeres que conozco en Santo Domingo diga que es divorciada me lleva a pensar que muchas de ellas viven en unión libre y, por lo tanto, la separación no constituye un divorcio oficial. O quizá algunas siguen casadas legalmente, aunque digan que son divorciadas porque ya no viven con sus esposos legales. Cualquiera que sea la razón, muchas nunca se han divorciado formalmente.

Las actitudes hacia el divorcio están cambiando, sobre todo por parte de las mujeres, y en algunos casos esto ha tenido dramáticos efectos en sus hombres. En una entrevista llevada a cabo en junio de 1991, Marco Rascón, presidente de la Asamblea de Barrios, afirmó que los divorcios estaban aumentando entre los miembros de su organización, que tiene una gran influencia. En la mayoría de los casos, las mujeres militantes habían tomado la iniciativa, pues ya no estaban dispuestas a aguantar a los esposos que se oponían a sus actividades políticas. Según Rascón, los conflictos de este tipo solían terminar en divorcio o en que los esposos imitando a sus mujeres, se volvían activistas de la Asamblea. Sin embargo, los muchachos con los que hablé en la calle se quedaron perplejos cuando les conté que mis padres se habían divorciado cuando yo era muy pequeño, y me hicieron muchas preguntas sobre qué se sentía crecer en esa situación, lo que me indicó que para ellos el divorcio todavía tiene un sabor exótico.

Rosa —una mujer profundamente religiosa y católica devota— me repitió una historia que su nieta le había contado:

—Ay, abuelita. En la escuela me pusieron a hacer un escrito sobre lo mejor y lo peor que he tenido en la vida, y yo puse que para mí lo peor es el divorcio de mis padres.

Sin embargo, me confió Rosa:

—Y yo le dije: “Serás pendeja, hija. Es lo mejor que te ha pasado en la vida”.

Rosa nunca había tenido una buena opinión de su yerno y para ella, sin importar las censuras de la Iglesia, había ocasiones en las que el divorcio era lo mejor para salir de una mala situación.

Los hombres de Santo Domingo disfrutan al quejarse de estar casados; algunos dicen que el matrimonio es algo que hay que tolerar (por lo general, por el bien de los hijos). Muchos otros, recién casados o con muchos años de matrimonio, critican a sus esposas y esa atadura, aunque dichos ataques no deben tomarse muy en serio. En muchos aspectos, este tipo de quejas por parte de los hombres de Santo Domingo son parecidas a los albures. Los albures, que aparentemente sólo se refieren al sexo, muy frecuentemente son bromas y ocurrencias de triple sentido que conllevan un mensaje sexual, pero que van más allá para hacer comentarios sobre otros temas y cuestiones.

Cuando hacen chistes sobre las desdichas del matrimonio, los hombres usan también códigos conocidos, aunque a menudo de carácter sexista, para liberar su enojo ante las desigualdades de la vida, y para culpar en especial a los seres amados por mantenerlos en esa miserable situación. Si se les presiona en relación con este tema, incluso aquellos que suelen insultar tercamente a sus esposas te dirán que le ruegan a Dios que se los lleve antes que a ellas, pues no sabrían vivir solos. A pesar de que el hombre depende de su esposa para que lo alimente y vista, lo cual indudablemente resalta aspectos significativos de la subordinación de la mujer, tales sentimientos masculinos no son meros intentos por el control ni son expresados sin contradicciones.

Aunque los hombres usan albures y se quejan sobre el matrimonio, quienes son descubiertos en una aventura por lo general dan la excusa de que las apariencias engañan, y que las relaciones extramaritales no necesariamente significan lo que aparentan. (En Santo Domingo, casi todos mis amigos que reconocieron haber tenido aventuras dicen que finalmente los descubrieron.) No es necesario decir que a la mayoría de mis amigos se les dificulta más transitar entre los diversos niveles de significado cuando surge el problema de la transgresión de las mujeres. Un día, Juan entró a la cocina de su casa cuando Ángela y yo platicábamos acerca de al-

gunos amigos y vecinos adúlteros. Ángela levantó la mirada y le dijo a Juan:

—Ahora, dile a Mateo si un hombre perdona a una mujer un desliz dé esos. ¿Tú perdonarías?

—El hombre casi nunca perdona, y cuando llega a perdonar es porque de veras la quiere... —comenzó a responder Juan.

—O porque es muy pendejo. Ésa es la expresión de Juan —contrarrestó Ángela.

Juan continuó:

—Al hombre le gusta que su esposa le diga, “mira, te compré esto” y ya con eso el otro dice...

—¡Te compré un sombrero! —interrumpió Ángela, refiriéndose a tapan los “cuernos” que le salen en la cabeza a un hombre engañado.

LA CASA CHICA

En su afectuoso retrato de una familia mexicana de la clase trabajadora, *Los hijos de Sánchez*, Oscar Lewis (1964) analiza muchas prácticas sexuales propias de la capital durante la década de los cincuenta. Con un exceso de confianza en la durabilidad de las prácticas culturales, cuando inicié mi trabajo de campo en 1992, yo estaba seguro de que una de dichas prácticas, la casa chica, era todavía una institución social profundamente arraigada. Después de todo, Jesús Sánchez, cuyos hijos habían sido el tema del libro de Lewis, tenía una amante o segunda esposa (dependiendo de cómo definiera uno la relación) a quien mantenía en la casa chica o segundo frente.

La casa chica —un concepto y una práctica relacionados con las identidades del género masculino mexicano, y más asumidos que estudiados por los científicos sociales— es considerada como un arreglo por medio del cual un hombre mexicano mantiene a una mujer que no es su esposa en un domicilio separado de su casa principal, la casa grande. Por lo general se analiza este concepto como una forma moderna de poligamia urbana común a todos los estratos sociales de México, y no sólo como la prerrogativa de los ricos.²⁴

²⁴ Para consultar una mención reciente de la práctica de la casa chica, aunque no con ese nombre, véase el estudio de Bossen (1988: 272) sobre los hogares de

Al principio me resultó muy fácil obtener información sobre la casa chica. Un hombre de la comunidad eclesial de base en la colonia Ajusco me platicó con desprecio acerca de un hermano que mantenía *tres* hogares diferentes al mismo tiempo con su salario de obrero. Unas semanas después, Luciano fue a nuestro departamento a soldar un tubo y, como los vecinos ya me habían contado que tenía una casa chica, yo esperaba la oportunidad de hablar con él. Le pregunté sobre su familia y me dijo que él y su esposa estaban separados. No habían vivido juntos por años, me confirmó. Cuando le pregunté que dónde vivía, me respondió que “no lejos de aquí”. Sin embargo, aunque ya no compartía una casa con su “esposa” —un par de veces Luciano dudó en cómo llamarla— el divorcio era impensable, pues la casa y el terreno estaban a su nombre y él se arriesgaba a perder toda la propiedad en un juicio.

En otra ocasión le mencioné a una amiga, Margarita, que me sorprendía no haber encontrado más la famosa casa chica en Santo Domingo. Ella reflexionó por un momento y me dijo con sumo cuidado: “¿Sabes qué? Carmela es la casa chica”. Carmela, una mujer de casi cuarenta años a quien yo había conocido en la colonia, llevaba viviendo doce años con el hombre al que siempre se refería como su esposo. Sin embargo, resultó que este hombre estaba legalmente casado (aunque separado) con otra mujer con quien tenía cuatro hijos, el más chico de trece años. El “esposo” de Carmela había adoptado legalmente al hijo que ella había tenido en una relación previa, y los dos tuvieron otra hija que en ese entonces tenía nueve años.

Unos meses después de que empecé mi trabajo de campo, ya me mostraba muy cauteloso ante el significado que la casa chica tenía para diferentes personas y ante la forma en que se referían a los “esposos” y “esposas” de los que estaban inmiscuidos en esas *casas chicas*. Cuando Rafael me platicó en diciembre que su hermano vivía en la casa de toda la familia con su casa chica, yo ya era muy cuidadoso con el término.

—¿Está casado con otra mujer? —le pregunté a Rafael.

—Sí, ha estado casado por años —me respondió—. Aunque,

por supuesto, no han estado juntos desde que él vive con esta mujer nueva; pero todavía está casado con la primera.

Después un vecino me habló por casualidad acerca de un caso que sucedía a un par de cuadras de donde vivíamos, en el que el arreglo de la casa chica era notable pero más “clásico”.

—¿Conoces la vulcanizadora de la esquina? Conocí el caso de un fulano que vivió ahí con dos hermanas. Ese sí vivía con las dos.

—¿En la misma casa? —pregunté con reservas.

—No.

—¿Ellas estaban conscientes?

—Estaban conscientes pero una a otra trataba de ganar, de que él se diera cuenta de que era mejor. Vivía con las dos hermanas, dos días en una casa, un día y un día.

—¿Qué pensaban ellas?

—La mamá era la más estúpida, que decía que era su doble yerno. Si la mamá opinaba eso, ¿qué podía esperarse de las hijas?

No obstante, con frecuencia la forma en que se emplea la expresión de la casa chica en el discurso cotidiano está muy alejada de dichos patrones clásicos. Rafael trabaja como empleado de mantenimiento en la UNAM, la cual colinda con la colonia Santo Domingo. Una vez me dijo que sesenta por ciento de sus compañeros trabajadores de la universidad tienen casas chicas. Sorprendido, le hice más preguntas. “Sí, te estoy hablando de hombres y de mujeres”. Pronto me di cuenta de que Rafael se refería a personas que tenían relaciones extramaritales, y que también para él *la casa chica* resultaba una expresión engañosa.

De igual manera, aunque Margarita se refiere a Carmela como “la casa chica” y a pesar de que, según la misma Carmela, el hombre con quien vive la engañó al principio de la relación, él le ha sido fiel por siete años y es su “esposo”. En cuanto al arreglo de Luciano, unas semanas después de que reparó nuestra tubería, y después de conocernos un poco mejor, me contó que había vivido durante varios años con una mujer que no era su “primera esposa” y con quien tiene ahora dos hijos. Cuando respondió las preguntas sobre “su cónyuge” en mi encuesta, Luciano siempre respondió tomando en cuenta a la segunda mujer.

La mayoría de las casas chicas que conozco en la ciudad de México y que se ajustan a un patrón de poligamia urbana —es

decir, en donde un hombre vive entre dos (o más) hogares y las “esposas” con frecuencia no saben de la existencia de la otra—, son mantenidas por obreros bien pagados o por hombres de las clases media y alta. Aparte del arreglo tan extraordinario del hombre casado con las dos hermanas y del caso del obrero con tres “esposas”, por lo general los únicos trabajadores que tienen los medios para mantener este tipo de situación son o bien los trailers, los que migran a Estados Unidos, o bien quienes tienen empleos muy bien remunerados en la industria petrolera, telefónica o eléctrica.

Así que, ¿cuál *es* el significado de la casa chica, y qué forma adquiere en la vida de la gente de la colonia Santo Domingo? Por lo menos en algunos casos, más que referirse a la poligamia urbana, la casa chica se emplea para referirse a segundos (o posteriores) matrimonios. En otras palabras, con frecuencia se refiere a la monogamia en serie y, si se llega a dar el adulterio, sucede dentro de *este* contexto. El enfoque que mucha gente tiene hacia la casa chica se debe en parte a la doctrina católica y a sus sanciones en contra del divorcio. Tanto hombres como mujeres de la clase trabajadora mexicana han aprendido a manipular los rituales culturales y las leyes sociales del machismo, de una forma que no difiere mucho de los campesinos franceses del siglo xvi, quienes eran, como aclara Natalie Davis (1983: 46), un pueblo con “siglos de experiencia campesina manipulando los rituales populares y la ley católica sobre el matrimonio”.

Esto es cierto, sobre todo en el caso de los pobres, quienes no pueden arreglar con tanta facilidad que la Iglesia anule sus matrimonios ni tienen con qué pagarlo. Culturalmente se espera que los hombres mantengan a sus (primeras) “esposas” para siempre, al igual que se espera que estas mujeres sean mantenidas por ellos, aunque tal situación no siempre prevalece, de ahí que para muchos hombres y mujeres la casa chica sea la mejor solución para los casos en los que no es viable el divorcio legal; es la forma en la que muchos practican la monogamia en serie en una sociedad donde a menudo se tiene que estar “casado” con el primer cónyuge para toda la vida. El hecho de que pocos hombres y mujeres tengan la intención de subvertir así las reglas católicas de que el matrimonio es para toda la vida no disminuye la cualidad creativa (y subversiva) de sus acciones: una de las formas, parafraseando a Ortner

(1989-1990: 79), en que los escenarios de las prácticas no hegemónicas pueden transformarse en los cimientos de un desafío significativo a la hegemonía.

Además de las prohibiciones en contra del divorcio que emanan de la Iglesia católica, hay otros factores que interfieren con dicha situación. Después de divorciarse, las primeras esposas pueden evitar por otra parte, que los padres vean a sus hijos. Y hombres como Luciano pueden también perder sus derechos de propiedad si los divorcios de hecho se convierten en divorcios de derecho, y si se casan con otras mujeres y terminan viviendo en otros lugares.

El arreglo de la casa chica tradicional, en el que un hombre vive en forma simultánea con más de una mujer y “familia”, puede persistir o no en los estratos más altos de la sociedad mexicana; pero no es algo común en la colonia Santo Domingo, por lo menos, *no* en este sentido de poligamia urbana. Cabe mencionar que en ninguna parte de mi análisis de la monogamia en serie minimizo el traumático efecto económico y emocional ocasionado por los hombres que abandonan a sus esposas e hijos, sin importar que terminen viviendo o no con otras mujeres.²⁵ Mi argumentación consta de tres premisas: en primer lugar, que en las colonias populares se emplea la expresión “la casa chica” de diversas maneras, algunas de las cuales tienen muy poco que ver con el adulterio en el sentido en que éste es definido por los hombres y mujeres que participan en dichas uniones; segundo, que estos múltiples significados de la casa chica ilustran una práctica cultural que ha surgido en el contexto de las leyes católicas sobre el matrimonio, y tercero, que esta práctica cultural debería ser considerada como parte de una respuesta popular que manipula la prohibición religiosa del divorcio.

Los enfoques populares de la casa chica en Santo Domingo son ejemplos de la noción gramsciana de la conciencia contradictoria, pues las exigencias impredecibles de los vivos entran en conflicto activo con las tradiciones opresivas y las perogrulladas lisonjeras de las generaciones muertas. Por lo tanto, como aclara Herzfeld

²⁵ Considerando mi interés en los padres y la paternidad, establecí mayor contacto con los hombres que vivían con sus familias, aunque no participaran activamente en la paternidad, que con los que habían abandonado a sus esposas e hijos; cabe señalar que, las madres solteras eran bastante comunes en la colonia.

(1987: 84) en otro contexto, en ciertos casos como el de las prácticas cotidianas y referencias a la casa chica, deberíamos observar, sobre todo, “la cualidad de la invención social activa” —en lugar de sólo atestiguar la “pasividad impuesta” que es inducida desde lo alto— en abierto desafío al discurso y el control oficiales.

LOS SOLTEROS: MASTURBACIÓN, CELIBATO Y ASEXUALIDAD

En enero, durante el mismo periodo en que mi esposa y mi hija estaban fuera, y yo era temporalmente “un hombre abandonado”, como decían bromeando mis vecinos, tenía la esperanza de escuchar comentarios de los hombres sobre mi soltería temporal, mis oportunidades para cometer adulterio y muchas otras cosas. Más que decepcionante, la realidad me resultó sorpresiva. Pasé un sábado por la tarde, como solía hacerlo, tomando unos tragos en la esquina con unos amigos. Marcos, Gabriel, Marcial, Pablo y Marcelo estaban bebiendo anís, con hielo o directo, en vasos de plástico. En algún momento, la conversación se dirigió al hecho de que yo estaba solo por un par de semanas. Al principio surgieron unas leves preguntas acerca de si debería buscar algunas jovencitas, pero después los comentarios se tornaron más abruptos.

—Sí sabes lo que decimos sobre los solteros, ¿o no? —me preguntó Marcelo—. “Los solteros son chaqueteros” y “no le aprietes el cuello al ganso”.

Todos rieron, en especial cuando me hicieron repetir las frases para asegurarse de que las había aprendido bien. Luego insistieron en que las escribiera.

—Deberías ponerlas en tu libro —me recomendó Marcos.

Puede ser que los hombres que se masturban no evoquen una imagen tan romántica como la del mujeriego. Sin embargo, para describir la vida sexual de la mayoría de los hombres solteros de Santo Domingo, supongo que esta representación es infinitamente más exacta, si bien mundana, que las descripciones de los rapaces jóvenes mexicanos siempre al acecho de la conquista femenina.²⁶ A

²⁶ Durante mi trabajo de campo en Santo Domingo participé en muy pocas conversaciones sobre masturbación femenina.

pesar de que lo dudé por un instante, al día siguiente le pregunté a Ángela si conocía las expresiones que había escuchado sobre la masturbación, porque quería estar seguro de que las había escrito correctamente. Ella aprobó mis transcripciones y me comentó que ella y sus hermanas se lamentan con frecuencia de la soltería de un sobrino, y utilizan la expresión “le jala la cabeza al gallo”. Ahí quedó mi preocupación de que esta abuela se pudiera sentir avergonzada.

Finalmente descubrí que en esa colonia, una de las maneras más populares para describir a un soltero es refiriéndose a él como un hombre que se masturba. Un día Roberto, que reparaba mofles cerca de donde yo vivía, me presentó a su primo Mario y, con la observación de que no estaba casado, me dijo “es un maraquero”. No se bromeó acerca de que el primo estuviera libre para andar por ahí con muchas mujeres por su soltería. En otra ocasión, cuando estábamos discutiendo acerca de los roles que los padres desempeñan para enseñarles acerca de la sexualidad a los hijos, Roberto me dijo que él y su esposa consideran que es importante instruir sobre la masturbación a sus tres hijos varones para que aprendan a considerarla como parte de una etapa de transición y como una buena forma de controlar el “estrés”. No obstante, me advirtió que se podía exagerar en la masturbación y que ésta era sólo una etapa por la que uno debía pasar durante la adolescencia.

La suposición de que todos los hombres desean tener tantos orgasmos como sea posible constituye una opinión que tanto éstos como las mujeres de Santo Domingo comparten ampliamente. Esta premisa es básica para comprender las conexiones entre los hombres, la masturbación y el ser mujeriegos, así como para examinar muchas de las justificaciones e insinuaciones que se escuchan en la colonia.

Una tarde nublada, Héctor y yo caminábamos por el famoso mercado de La Merced después de visitar el mercado de Sonora, en donde se venden hierbas, especies, estatuas de Buda y pociones de amor. Cuando pasábamos por la puerta número cuatro, que conduce a una serie de puestos en el interior, Héctor me jaló del brazo para decirme que quería mostrarme algo. Encontró un puesto en donde se vendían dulces de calabaza, nueces y otras golosinas, y compró dos quesos de tuna, un dulce hecho con la fruta del nopal. Mordí un pedazo al mismo tiempo que salimos a la calle y seguimos caminando.

Cuando me había comido casi la mitad, Héctor sonrió señalando el pedazo que quedaba y me informó maliciosamente que el queso de tuna tenía un maravilloso efecto posterior. Según él, como a las cuatro de la mañana yo iba a tener una erección tan poderosa que me iba a despertar. También parecía estar seguro de que despertaría a Michelle para tener las mejores relaciones sexuales de mi vida, agregó, “en la mañana me dirás si funcionó”. Le pregunté lo obvio: ¿por qué no se había tomado la molestia de comentarme acerca de este pequeño atributo del queso de tuna antes de ofrecérmelo? Sólo se rió, seguro de que yo le estaría agradecido por haber consumido un alimento que iba a desencadenar mis esenciales inclinaciones sexuales masculinas.

Sin embargo, la opinión de que *todos* los hombres tienen la misma sexualidad no puede explicar las sexualidades múltiples —homosexual, heterosexual y bisexual— y pasa por alto la androginia y la asexualidad. También hace caso omiso de los cambios en la sexualidad, los cuales se experimentan a lo largo de la vida de los individuos, desde la niñez, pasando por la adolescencia, la adultez joven, la edad mediana hasta llegar a la vejez. Y esta perspectiva gira alrededor de variaciones significativas basadas en la clase, la generación y el historial familiar.

Después de que un conocido de Santo Domingo me confesó: “Te lo digo honestamente, el sexo nunca me ha importado tanto como parece importarle a muchos otros hombres”, decidí buscar a un soltero profesional, un sacerdote católico, para hablar más acerca de la sexualidad masculina y la asexualidad. Así que fui a ver al padre Víctor Verdín, de las comunidades eclesiales de base, en la Iglesia de la Resurrección. Mi cuestionamiento fue el siguiente:

—Para ti, la iglesia es como tu familia. ¿No te parece que te falta algo por no tener una familia normal? Es una pregunta muy ingenua, pero muy en serio.

—Es una preguntota. Mira, a nivel de ideas, por mucho tiempo supe que el celibato tenía una razón de ser, ya que te deja tiempo disponible para los demás. Uno tiene que tener un corazón abierto para todos, y tu familia es la gente y tu relación personal es con Dios en el plano intelectual. Pero emocionalmente, en el corazón y el sentir, tardé mucho tiempo en lograr, y todavía no creo haberlo conseguido, aceptar realmente con serenidad y paz que hay in-

coherencias tremendas, un vacío gigantesco. No ha sido fácil. Hay teorías de sublimación freudiana, y en ese sentido, puedes arreglártelas. Pero uno pasa por varias crisis: a veces lo que duele es la paternidad, a veces lo que te duele es la falta de ternura, a veces lo que te duele es la carencia de relación sexual, a veces es todo el conjunto.

No obstante, el padre Víctor es un hombre, con lo que quiero decir que no es sólo biológicamente varón, sino que es un varón social, por lo que su cargo no evita ciertas tensiones sexuales con las mujeres:

—Con las mujeres hay que tener cierta discreción obvia, sobre todo que no se malinterprete cierta cercanía, cierta colaboración. En eso es muy delicado el pueblo, desde la manera como saludas; ahí hay que ser muy cuidadoso de evitar signos que parezcan ambiguos. En esta cultura sí.²⁷

Sin embargo, en la cultura a la que se refiere el padre Víctor, la intimidad física es “como es” para algunos más que para otros y, en realidad, un hombre sólo puede llegar hasta cierto punto en relación con el hecho de que las sexualidades de hombres y mujeres se están abriendo cada vez más a la ambigüedad y los malentendidos. La sexualidad está cambiando en formas significativas, que si bien no podemos medir del todo, son en parte una respuesta a presiones como las que el buen padre y su iconoclasta Iglesia ejercen sobre las adolescentes embarazadas y sus novios. En este país católico, los jóvenes continúan llegando a la pubertad sin saber mucho acerca de sus cuerpos y los cuerpos de los demás, a pesar de lo cual

²⁷ En la disciplina de la antropología ha existido un diálogo interesante y significativo que estudia si es posible y correcto el hecho de que los etnógrafos varones trabajen con mujeres (véase, por ejemplo, Gregory, 1984; Herzfeld, 1985: 48; Brandes, 1987; Gilmore, 1991: 29, núm. 2 y Gutmann 1999). Considero que el estudio antropológico de las identidades masculinas, de los hombres *como hombres*, resulta sumamente debilitado cuando las únicas fuentes de información son hombres. Del mismo modo que hemos criticado —como prejuicio masculino— el que exista un conocimiento de las mujeres de cualquier cultura basado sólo en lo que los hombres dicen acerca de las mujeres (véase Scheper-Hughes, 1983), así también no debemos depender exclusivamente de lo que dicen los hombres sobre sí mismos. En verdad, me encontré con que en ciertos temas sensibles, como el de la violencia en el hogar, resulta más fácil hablar con las mujeres que hacer que los hombres reflexionen y proporcionen información honesta acerca de sus experiencias y sus ideas.

algunas formas de control de la natalidad constituyen el procedimiento común, si bien le corresponden a la mujer. Las restricciones relacionadas con el divorcio siguen siendo las mismas, aunque suelen esquivarse de forma rutinaria y creativa; algunos lo hacen mediante la casa chica. La homofobia es un código de insultos de muchachos, mientras que la experimentación sexual entre hombres jóvenes y entre mujeres jóvenes se acepta cada vez más como algo legítimo. A pesar de que los hombres continúan actuando como tales, las mujeres también manifiestan impulsos y tienen aventuras. Las contradicciones sexuales de una generación se han transformado muy poco y muchísimo a la vez.

VI. PAÑALES Y TRASTES, DICHOS Y HECHOS

Los dichos de los sabios ya no son creíbles. Al fin,
todos quieren saber por sí mismos.

Bertolt Brecht, *Galileo*

TRABAJO Y GÉNERO

Para 1992, la mayoría de los niños de cinco años de la guardería San Bernabé en la colonia Santo Domingo participaba con alegría en el juego llamado el baño de la muñeca. Aurora Muñoz, la directora, observó que ahora los niños también barrían, regaban las plantas y recogían la basura. Sin embargo, cuando comenzó a trabajar en San Bernabé en 1982, si a los niños se les pedía que ayudaran contestaban: “¡sólo las viejas hacen eso!”. Muñoz consideraba que los cambios se deben a que, en palabras de los niños mismos, sus hermanos mayores y sus padres ya ejecutaban esas actividades, por lo que no veían por qué no debían hacerlo ellos.¹

El objetivo de este capítulo será describir qué está cambiando en el mundano ambiente de las tareas domésticas en Santo Domingo, qué ha permanecido de modo más constante de una generación a la siguiente, y por qué se están efectuando reformas particulares en las divisiones domésticas del trabajo. El análisis realizado en el capítulo III indicó que se están llevando a cabo cambios intergeneracionales en lo que se refiere a ser padre, y que, en ocasiones, los científicos sociales han permitido que sus suposiciones sobre la crianza de los niños por los hombres rebasen sus detalles etnográficos, es decir, los hombres llevan mucho tiempo partici-

¹ No propongo aquí que fomentar que los niños jueguen con muñecas solucione el problema de la dominación masculina. Sólo utilizo este ejemplo como un indicio de los posibles cambios en las actitudes y prácticas socioculturales.

pando activamente en la crianza de sus hijos en situaciones culturales específicas. En los capítulos IV y V relacioné los cambios en las actitudes masculinas hacia las mujeres y la sexualidad con ciertos acontecimientos y movimientos políticos en particular, mismos que ocurrieron en los últimos veinte años tanto en la colonia Santo Domingo como en la sociedad mexicana en su conjunto. En el presente capítulo, se resaltaré el efecto de los factores demográficos sobre las identidades y relaciones de género, en especial conforme se manifiestan en cambios y desafíos intergeneracionales.

Puede parecer extraño que este capítulo, y, de hecho, todo el libro, se concentren en las prácticas domésticas de los hombres, actividades que las ciencias sociales no suelen estudiar ni registrar. (Incluso, la expresión *domesticidad masculina* parece un oxímoron.) El punto que quiero resaltar no es que la masculinidad resulte poco significativa en otros contextos, como el del ambiente laboral, sino que el papel de los hombres como proveedores —que en las economías capitalistas modernas se vincula muy a menudo con las identidades masculinas— no es un concepto de género inherentemente relacionado con el trabajo. En efecto, incluso las descripciones de ciertas actividades masculinas como “ir a trabajar” y “regresar del trabajo” implican un marco doméstico de referencia para este aspecto crucial de la masculinidad. Así como Benería y Roldán (1992) han demostrado que en la ciudad de México las identidades de género de la mujer se construyen tanto en el lugar de trabajo como en el hogar, de igual manera, a la inversa, debemos comprender que las identidades de género de los hombres se desarrollan y se transforman en el hogar, y no sólo en los lugares que suelen ser considerados como los refugios típicos de los hombres, como las fábricas, las cantinas y los foros políticos.

Para comprender mejor la relación entre domesticidad, economía y masculinidad, debemos examinar de nuevo uno de los debates más antiguos de la antropología feminista: el que se asocie la vida pública con los hombres y la vida privada con las mujeres. Atendiendo a la conclusión de una de las primeras personas en proponer dicha dicotomía, diremos que esta clase de tipologías puede pasar por alto muchas situaciones que no corresponden a tal relación (véase Rosaldo, 1974, 1980; véase también Strathern,

1980). No obstante, si bien es cierto que el planteamiento original de Rosaldo resulta un tanto inacabado, quizás, como señala Ortner (1989-1990), la distinción entre público y privado no debería ser desechada con demasiada rapidez.

En las páginas siguientes, argumento que si en lugar de un modelo rudimentario que proponga que “lo público corresponde a los hombres como lo privado a las mujeres”, adoptamos los conceptos más útiles de Habermas en cuanto a la esfera pública y la privada, podremos comprender significativamente ciertos detalles de los procesos culturales particulares, relacionados con los quehaceres del hogar, que se estaban llevando a cabo en Santo Domingo y otras colonias populares de la ciudad de México a principios de la década de los noventa. Puesto que Habermas (1987: 318 y sig.) considera de modo similar que lo privado se vincula con los asuntos de familia y lo público con la vida social colectiva, para él tanto la esfera pública como la privada forman parte de lo que denomina “mundo vital”, el cual, por definición, está sujeto al cambio manejado por hombres y mujeres. En otras palabras, mientras que no se refiere específicamente al género, Habermas propone que hombres y mujeres pueden transformar la vida pública y la privada, y de hecho lo hacen.

Habermas contrasta las esferas pública y privada del mundo vital con los “sistemas sociales”, de los cuales la economía y la administración política son los más significativos. Desde este punto de vista, los sistemas sociales son también los productos de los actores sociales, aunque, significativamente, sus manifestaciones reales no constituyen, por necesidad, las consecuencias intencionales de cualquier actor individual. Por ejemplo, Habermas no relaciona la economía con la vida pública, sino que la vincula con la esfera privada de la familia nuclear moderna, mientras que asocia la esfera pública con la administración estatal de la sociedad.²

² Las formulaciones hechas por Habermas sobre lo público y lo privado tienen algo en común con el análisis que realizó Giddens (1993) acerca del “realismo utópico” y su distinción entre “la política de la vida (la política de la autorrealización)” y la “política emancipatoria (la política de la desigualdad)”. Tanto Habermas como Giddens intentan desarrollar nuevas teorías para describir las maneras en que hombres y mujeres transforman su vida, dentro de contextos históricos pequeños y más amplios.

Como señala Nancy Fraser (1987: 45), a pesar de que Habermas deja de lado el género como un componente importante de sus teorías de la esfera pública y la privada, sus formulaciones permiten comprender que “la identidad de género se experimenta en todos los escenarios de la vida”. Para el propósito del presente estudio, este señalamiento resulta pertinente por la necesidad de documentar y analizar la forma en que las mujeres están relacionadas con lo extradoméstico público al igual que los hombres lo están con lo doméstico privado. Es decir, el problema no radica tanto en los términos *público* y *privado*, sino en la incorrecta aplicación de dichos conceptos, como si en todos lados coincidieran con ciertas categorías de género rígidamente delimitadas.

Un postulado de la antropología cultural señala que ciertos factores como el empleo asalariado de las mujeres, la disminución en las tasas de natalidad, niveles educativos más altos, etcétera, nunca conducen automáticamente a formaciones culturales particulares o a cambios en las prácticas culturales. De igual manera, los cambios en las ideas tampoco reflejan los cambios en ciertas actividades, como, por ejemplo, lo relacionado con la participación de los hombres en las faenas del hogar. Sin embargo, también sería equivocado argumentar que los cambios demográficos no tienen ninguna importancia en las relaciones e identidades culturales, en especial cuando muchos actores sociales relacionan el empleo de las mujeres con los quehaceres domésticos de los hombres. Por lo menos, podemos recordar la observación de Durkheim (1993), en el sentido de que “los desórdenes sociales dan por resultado desórdenes mentales”. A lo largo de este análisis examinaremos si los cambios en la participación de los hombres en las faenas domésticas son más verbales que materiales, y exploraremos varias conexiones probables entre los cambios demográficos y las cambiantes identidades de género.³

³ Para complementar algunos estudios recientes que exploran los nexos entre la demografía y las relaciones cambiantes de género en México, véase Selby, Murphy y Lorenzen, 1990, y García y Oliveira, 1994.

TRABAJO DOMÉSTICO

La mayoría de las mujeres de Santo Domingo que trabajan fuera de su casa continúan cocinando, aseando la casa y lavando la ropa. No obstante, resulta significativo que en la colonia las percepciones de muchos hombres (y de algunas mujeres) contradigan las nociones de que los hombres casi no hacen nada en el hogar. En particular, hombres y mujeres hablan de los cambios intergeneracionales. Los hombres más jóvenes, por ejemplo, suelen afirmar de modo rutinario que participan mucho más que sus padres en las faenas domésticas. Sin embargo, el grado en el que se llevan a cabo los cambios de una generación a la siguiente no es, necesariamente, constante de un sitio a otro en la ciudad de México, por lo que en Santo Domingo las percepciones de cambio y los cambios en sí mismos no deberían tomarse como representativos de las transformaciones que ocurren en los hogares de otras zonas de la capital. Dicho esto, en lo que se refiere a los valores culturales que cada generación ha heredado del pasado y las nuevas maneras de enfocar ciertas prácticas como el quehacer y las divisiones domésticas del trabajo, también es cierto que en la colonia los cambios no se llevan a cabo fuera del contexto de la conciencia contradictoria. Cuando mis amigos, jóvenes y viejos, hablan de las diferencias generacionales en cuanto a las tareas domésticas, mencionan con frecuencia las luchas entre hombres y mujeres que han precipitado dichos cambios.

No resulta sencillo determinar qué se considera como quehacer doméstico (y, por lo tanto, lo que significa para los hombres participar o no en esas actividades); pero, entre otras cosas, por lo general se refiere a un trabajo no remunerado.⁴ En comunidades autoconstruidas como Santo Domingo, las habitaciones se van agregando con el paso de los años, conforme las familias crecen y aho-

⁴ Sánchez Gómez (1989: 74, 6) informa que "la ayuda en el trabajo doméstico de los varones es específica: se realiza en aquellas actividades no tan cercanas a la definición de actividades femeninas; aquéllas más relacionadas con el ámbito externo, menos rutinarias y monótonas, y la ayuda opcional y de poca significancia en relación con el monto total de trabajo doméstico de su unidad". Para conocer un estudio comparado hecho en Estados Unidos sobre la relación entre familia y trabajo remunerado para las mujeres, véase Lamphere, Zavella y Gonzales 1993.

rran suficiente para comprar materiales. Casi siempre, hombres y mujeres participan en la construcción de la casa, aunque típicamente, los hombres realizan la obra negra —colocar los ladrillos, vaciar el cemento, poner las puertas, construir los estantes— durante su “tiempo libre”, algunas veces con ayuda de los niños. Las reparaciones también son responsabilidades masculinas; sin embargo, dichas actividades no suelen aparecer en las definiciones de trabajo doméstico, que por lo general abarcan cocinar, lavar, limpiar y cuidar a los niños; en otras palabras, las actividades que en los escritos de las ciencias sociales se asocian de manera tradicional con las mujeres.

Permítanme citar otro ejemplo. En Santo Domingo algunas familias tienen automóvil o acceso a uno; sin embargo, ninguno de mis amigos o conocidos de la colonia tiene un carro en buenas condiciones. Muchos hombres hacen reparaciones mayores y menores en sus carros, de modo más o menos constante, por lo menos durante varias horas a la semana al anochecer o durante los fines de semana. Entre las formas de “ocio” más comunes de los hombres adultos de la colonia se encuentra registrar deshuesaderos en busca de autopartes, caminar a lo largo de varias cuerdas para conseguir herramientas prestadas y ayudar a los demás a cargar transmisiones y motores desde sus casas para repararlos. Puesto que en la mayoría de los casos las familias han llegado a depender de los vehículos, este asunto no es sólo un pasatiempo masculino. Por otra parte, reparar automóviles promueve las reuniones sociales, la conversación y los chismes, además de que contribuye a que los hombres jóvenes aprendan de los mayores (acerca de cuestiones técnicas relacionadas con la mecánica automotriz, de las convenciones en el consumo de alcohol y de asuntos más extensos de política y moral); en este sentido, dichas actividades son mucho menos aisladas que colgar la ropa o darle de comer a un bebé.

¿Y qué hay de los deberes tradicionalmente femeninos en el hogar? Por lo general en Santo Domingo la situación es bastante variada, pues la mayoría de los hombres, incluidos los más jóvenes, casi no participan en el lavado de la ropa ni en la preparación de la comida, aunque ahora muchos lavan los trastes y van de compras, y algunos planchan su propia ropa. De manera similar, aunque

algunos hombres y mujeres piensan que si la mujer trabaja fuera de casa, el hombre participa en más labores domésticas, en realidad todavía persiste, en mayor o menor grado, la doble jornada en la mayoría de los hogares. En lugar de que los hombres compartan más las faenas del hogar, las mujeres afirman que ahora que contribuyen al ingreso familiar tienen que trabajar una doble jornada.

Un día que estaba sentado en un banco en la cocina de Marcos, admirando el trabajo de albañilería en sus paredes de ladrillo y los coloridos tazones de cerámica que colgaban de unos ganchos puestos arriba del lavadero, intenté indagar sobre la participación de los hombres en las faenas del hogar. Marcos lavaba los trastes de la mañana antes de irse a trabajar en la tarde, así que le pregunté si siempre lo había hecho. Hizo una pausa para reflexionar y después, girando para verme de frente, se alzó de hombros y me dijo: “Empecé haciéndolo hace cuatro años y dos meses.” Escéptico por naturaleza y sorprendido por la precisión de la respuesta, le pregunté cómo podía recordar tan claramente su iniciación en esta tarea. “Muy sencillo”, me contestó con una sonrisa, pues sabía perfectamente hacia dónde me dirigía con mis preguntas sobre los hombres y el quehacer, “eso fue cuando mi vieja comenzó a trabajar todo el día. Antes [ella] estaba mucho más en la casa”.

En otra ocasión, Gilberto Echeverría, un abuelo de 68 años, me platicó de su propia experiencia:

—Antes todo fue más natural. Por cuarenta años yo ganaba para mantener a la familia como albañil, y mi esposa, antes de fallecer, manejaba todo en la casa. Ahora —me dijo en tono meditativo—, ahora el chiste es saber quién es quién. Mi hija también está ganando lana y mi yerno le ayuda todo el tiempo en la casa.⁵

No es raro que en Santo Domingo los maridos y padres jóvenes (de veinte y treinta años) laven los trastes, barran, cambien pañales y vayan de compras regularmente. Si alguien les pregunta sobre esa situación, ellos responden sin problemas, como lo hacen también sus esposas, madres y hermanas, y es posible verlos adentro y enfrente de sus casas y en los mercados de la colonia. Un buen amigo me presumió un día:

⁵ Lima (1992: 45) cita a una abuela de Santo Domingo que refiere una situación similar respecto a su hija, que tiene un empleo, su yerno desempleado que está al cuidado de sus nietos.

—Pues, a veces me toca comprar las toallas femeninas para mis hijas. Y te digo, no tengo el menor problema haciéndolo como todavía tendrían algunos cuates. ¡Pero al menos si me dijeran cuál marca quieren! Pos sí, no voy a pararme como pendejo buscando entre todos los productos de mujeres.

EL GÉNERO DE LAS TORTILLAS

Un día a principios de diciembre, desde la ventana de nuestro departamento, vi que Miguel salía de su casa a la calle Huehuetzin con Miguelito, quien todavía no cumplía cinco años. Después de darle un trapo de cocina, Miguel se quedó esperando en la puerta, mientras el niño caminaba unos diez metros a la tortillería, volteando con frecuencia. Miguelito caminó hasta el principio de la fila, pues no había entendido que tenía que esperar su turno, tiró el trapo (en el que tenía que envolver las tortillas) y corrió hacia su padre. Con un empujoncito, el niño corrió de regreso, compró las tortillas y retornó a un sonriente Miguel. Aunque a Miguelito lo protegen más que a otros niños de su edad, su experiencia es, de todas formas, característica de los niños y niñas de Santo Domingo.

Mientras que las viejas generaciones todavía consideran que “ir por las tortillas” —que se lleva a cabo dos o tres veces al día— le corresponde exclusivamente a las niñas y a las mujeres, en la actualidad esta actividad no se asocia tanto al género en Santo Domingo. Para niños y niñas, ir a comprar las tortillas por primera vez constituye una especie de rito de iniciación. Una forma de medir los cambios en las funciones e identidades de género consiste en determinar el grado en que las actividades se van asociando menos (o más) al género, y se identifican más o menos con las mujeres o los hombres en particular. Hoy, ir por las tortillas se relaciona cada vez menos con las mujeres, por lo que una actividad que tenía una fuerte carga simbólica se asocia menos a un género en particular.

En muchas ocasiones los papás y las mamás me comentaron con orgullo que desafiaban lo que ellos percibían como funciones de género culturalmente asignadas, desde cambiar los pañales hasta



En la tortillería que estaba cerca de donde vivíamos, todos los días se hacían largas colas de mujeres y hombres, niños y niñas, de las 8 a.m. a las 7 p.m.

remendar la ropa. Por ejemplo, Jesús García me contó que cuando estaba construyendo una banqueta enfrente de su casa, los vecinos se quejaron de que no sólo su hijo, sino dos de sus hijas estaban metidos en una zanja con tierra hasta las rodillas. Según ellos, esto era algo que no debía hacer ninguna mujer de ninguna edad. Jesús había disfrutado la provocación, pues, aunque pertenece a la misma generación que sus vecinos, para él los distintos enfoques de lo que es apropiado para las mujeres —como cavar una zanja— constituye un conflicto entre los modos anticuados y los modernos de hacer las cosas. Además, para Jesús y otros hombres, no se trata de un abstracto conflicto moral, sino de un asunto práctico relacionado con lo que se necesita en la familia, en la colonia o, incluso, en el país.

Según muchos residentes de Santo Domingo, los hombres están participando más que nunca en las faenas domésticas. Cocinar es la excepción más común, pues muchos hombres jóvenes y viejos —y no pocas mujeres— de diversas clases sociales de la ciudad de México siguen considerando que es la tarea femenina por excelen-

cia. Miguel me dijo una vez que, aunque su papá no había participado mucho en las faenas de la casa, “antes de casarme, mi mamá nos enseñó a lavar ropa, planchar, trapear y lavar los trastes. Lo único que no aprendí fue a cocinar”. Es muy raro que haya un hombre que prepare con regularidad la comida para él o para los demás.⁶ Muchos cocinan cuando sus esposas o las otras mujeres no están, aunque por lo general lo que hacen es recalentar la comida que les dejaron; además, a varios de ellos les gusta cocinar para algunas fiestas y otros acontecimientos festivos, y preparan un platillo especial hecho de carne (como tacos de sesos o cabrito). Cuando se les pregunta por qué no cocinan más, algunos explican que sus esposas ni siquiera los dejan entrar a la cocina, mucho menos cocinar. Algunas de estas esposas me aclararon que en realidad sus maridos eran mejores para dar excusas que para trabajar.

En lo referente a los quehaceres domésticos realizados por los hombres de Santo Domingo, en mis intentos por distinguir entre dichos y hechos me enfrenté a menudo no sólo con el problema más directo de que los hombres no hacían todo lo que decían, sino con la enigmática cuestión de por qué los hombres (y con frecuencia las mujeres) procuraban convencerme de que ellos participaban más en las tareas que solían considerarse como femeninas, es decir, resultaba significativo analizar las palabras de mis amigos y no sólo tomarlas como contrapunto de sus acciones, pues incluso los hombres de Santo Domingo que participan relativamente poco en los asuntos domésticos, con frecuencia hacen comentarios acerca de lo mucho que están cambiando las cosas en cuanto a los quehaceres del hogar. Quizá porque le estaban explicando la situación a un estadounidense, muchos hombres describían los cambios en términos de “así solían ser las cosas en México para los hombres”. Sus palabras dejaban claro que vivir en la ciudad de México en la actualidad significa participar, en mayor o menor grado, y de buena gana o no, en los debates contemporáneos sobre temas que conllevan implícitamente significados de género, como el quehacer doméstico.

A pesar de que hay indicios de cambios intergeneracionales en lo que se refiere a las faenas domésticas, Sánchez Gómez (1989:

⁶ Por supuesto, los trabajadores mexicanos que emigran a Estados Unidos suelen cocinar durante todo el tiempo que están allá.

70) tiene razón al afirmar que: "En la mayoría de las investigaciones se concluye que la participación de los varones en actividades de trabajo doméstico es escasa, variable y en ocasiones nula." Los estudios sobre la distribución del trabajo y el tiempo señalan que hay una desigualdad definitiva y continua en la distribución de los quehaceres domésticos (véase de Barbieri, 1984, y Rosenblueth, 1984). Incluso cuando se consideran factores como el mayor número de horas del trabajo remunerado de los hombres, las mujeres de Santo Domingo y de la clase trabajadora de la ciudad de México suelen trabajar (para ganar dinero o no) más que los hombres, y tienen menos ratos de ocio. Este hecho es cultural y fundamental, ya que constituye tanto el vínculo como la expresión de desigualdades de género más amplias y continuas.

Además de distinguir las dificultades para determinar cuáles son las contribuciones "importantes" en el trabajo doméstico, estos estudios señalan la necesidad de realizar más investigaciones sobre la participación masculina en dichas labores.⁷ También es probable que en lo que se refiere al trabajo doméstico exista una pauta histórica de cambio, es decir, que las generaciones más jóvenes sean las que experimentan el cambio y no que los modelos de cambio sean simplemente cíclicos, repitiéndose y reproduciéndose de una generación a la siguiente.

Un caluroso día de primavera, en abril, los muchachos estaban haciendo bromas sobre sus hermanas. Después de que yo también empecé a bromear sobre mis dos hermanas, les pregunté si podía grabar la plática. Aceptaron riendo y sintiéndose halagados, creo yo, pues para ellos la conversación no tenía importancia. Al principio hablamos acerca de la forma en que las muchachas de ahora pedían muchas cosas que sus madres nunca tuvieron; de que, como esposos, esta situación les iba a exigir tratar a las mujeres con mucha mayor consideración, y de qué forma tan diferente se imaginaban que iban a vivir su vida, en relación con la de sus padres. Esteban dijo:

⁷ Esta necesidad también aparece en las observaciones con que García y Oliveira (1994) concluyen la sección sobre la participación de los varones en el trabajo doméstico: "En nuestra investigación encontramos un patrón más igualitario de ayuda doméstica entre hijos e hijas [...] Estos resultados son significativos como indicios de posibles cambios intergeneracionales, cuyos esquemas pueden aclararse más en los años por venir."

—En ese sentido ha cambiado una cosa. El hombre se ha vuelto más... no mandilón, pero como que ya comparte las labores del hogar, ir al mandado, hacer las camas, preparar la comida, o sea fíjate, ha habido más divorcios.

—¿Por qué? —le pregunté.

Ahora respondió Felipe: —Porque la mujer ya se siente capaz de mantenerse, de salir adelante aunque sea con hijos. Entonces ya es... una vida sola, hay más mujeres solas ahora.

Esteban continuó:

—Pero también por lo mismo, ya que se están independizando. Ya están empezando a trabajar y eso, ¿no?

Me pareció que los jóvenes estaban pensando tanto en experiencias personales y concretas como en los retos que quizá habían tenido que enfrentar; pero todavía me intrigaba saber hasta qué punto estaban participando, en serio, en el trabajo doméstico. Les pregunté:

—¿Es más la responsabilidad de la mujer si los dos están trabajando tiempo completo?

Pancho respondió:

—Si los dos están trabajando, los dos tienen la misma responsabilidad.

—¿De veras o sólo son palabras?

—No, no, de veras —insistió—. Ahora lo que quiere hacer la mujer es que el hombre se levante a hacer el desayuno, que también haga el quehacer.

Rodrigo, que había permanecido en silencio, intervino:

—A mí no se me hace tan ridículo que un hombre se levante y prepare el desayuno, que un hombre tienda una cama. ¿Por qué? Porque como estábamos diciendo ahorita, todo cambia, todo va evolucionando. Yo pienso que una familia puede durar mucho tiempo si van compartiendo sus experiencias.

—¿Cocinan ustedes? —les pregunté.

—Sí —dijo Esteban.

—La verdad, no —confesó Felipe.

—Ahora sí —agregó Rodrigo.

—Yo hice una comida para toda la familia... —comentó Jaime con timidez.

Posteriormente, la plática se desvió hacia cuáles eran las tareas

más fáciles y cuáles las peores para cada uno. Mientras discutíamos acerca de los sufrimientos relacionados con tallar los cuellos sucios, las ollas grasosas y las orejas de los hermanos más pequeños, tuve la sensación de que aunque éste no era un tema de discusión común para los jóvenes —lo que indicaba que el trabajo doméstico no formaba quizá una parte tan integral en sus vidas, como en las vidas de sus hermanas— sí hablaban a partir de experiencias reales. Es probable que se hayan sentido extraños al hablar de costura con otros hombres en lugar de hablar con mujeres, pero sí sabían algo de carretes y dobladillos.

En otra ocasión, les pregunté a los alumnos de una clase de ciencias sociales de tercer grado en la secundaria técnica José Vasconcelos sobre el trabajo doméstico. En una ruidosa “entrevista” que se llevó a cabo durante una clase, tanto los muchachos como las muchachas me aseguraron que ahora los hombres realizan muchos quehaceres que sus abuelos nunca hubieran hecho. Les pedí que levantaran la mano para indicar en qué tareas participaban y, con excepción de cocinar, los muchachos afirmaron que hacían tanto como las muchachas. Después les pedí a ellas que levantaran la mano para ver si sus hermanos de veras ayudaban en casa. Una vez más, la respuesta fue arrolladoramente que sí, incluso con algunos comentarios en el sentido de que “más les vale, si saben lo que les conviene”.

Empezaba a creerles, arrepentido de pensar que los estudiantes estaban adoptando una apariencia igualitaria para agradarme. Por lo tanto, con una actitud menos escéptica, comencé a pensar que aquí estaban los indicios de algunas transformaciones en las funciones de género en el ámbito del trabajo doméstico. Terminé con una pregunta capciosa para las muchachas: “¿Así que ustedes, muchachas, no se van a casar con hombres que piensen que el trabajo doméstico es cosa de mujeres?” Se alzó una mano, acompañada de una respuesta simple y firme: “Claro que sí”. Una docena de cabezas asintieron. “¿Pero, por qué?”, les pregunté. “Bueno, claro que sería mejor que participara en el quehacer, pero un buen matrimonio necesita más que eso”, me advirtió la alumna.

Después de realizar varias entrevistas con miembros de las familias de diferentes generaciones y escuchar de boca de muchas de estas personas que los jóvenes participan mucho más en el trabajo

doméstico en Santo Domingo, me entrevisté con Tomás, quien tiene treinta años y es padre de dos hijos. Él afirmó categóricamente que no hacía ningún tipo de trabajo doméstico, lo que me llevó a pensar que su respuesta correspondía más a la que daría un hombre mayor y que, por lo tanto, Tomás era un caso excepcional entre mis conocidos más jóvenes. Durante nuestra plática, también mencionó que sentía un amor muy especial por su hija mayor. ¿Por qué? Tomás me dijo que cuando la niña era pequeña, él pasaba mucho más tiempo con ella y hacía de comer, lavaba y ayudaba en otros quehaceres. Me quedé perplejo, pues cuando me entrevisté con él insistió en que ya no participaba para nada en el trabajo doméstico. A su vez, Tomás se sorprendió por mi confusión. En realidad era bastante natural, me explicó. Antes su esposa trabajaba, pero ahora él ganaba suficiente para mantener a toda la familia. Si su esposa ya estaba en casa todo el tiempo y él trabajaba todo el día, ¿por qué tendría que seguir realizando el quehacer?

POR NECESIDAD

La vida social es esencialmente *práctica*.

Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach"

En Santo Domingo, la explicación más común proporcionada por hombres y mujeres de diversas edades acerca de por qué algunos hombres se están responsabilizando más de ciertos deberes del hogar que solían corresponder a las mujeres, es "por necesidad". Lo que quieren decir es que, en muchas familias, las necesidades económicas han obligado a esposos y esposas a trabajar por igual, por lo que en ocasiones el esposo ha tenido que contribuir ejecutando algunas de las faenas domésticas.

Lo que pocos hombres mencionan, pero muchas mujeres platican con placer, es que "por necesidad" también se refiere a que las mujeres obligan a los hombres a asumir algunas de estas responsabilidades, es decir, en términos de los cambios en las actitudes culturales sobre el trabajo doméstico, las mujeres son las que cambian primero y después hacen —o intentan— que sus hom-

bres cambien. Resulta indudable que esto forma parte de un proceso más amplio que Lomnitz-Adler (1995) denomina las “formas emergentes de coherencia en algunas de las subclases urbanas más estabilizadas”. También es posible ver aquí un aspecto de las características regionales dentro de México que ha ocupado la atención de los historiadores del país en tiempos recientes (véase Joseph, 1988; Lomnitz-Adler, 1995; Mallon 1995, y Stern, 1995).

Según mis amigos de Santo Domingo, la cadena causal de acontecimientos en ciertas prácticas culturales emergentes como las que incluyen la participación de los hombres en el trabajo doméstico es notoriamente consistente: por lo general las mujeres inician estos cambios y al principio los hombres suelen resistirse a ellos. Más que resolverse, el asunto se convierte en una fuente de tensión en el matrimonio y el hogar. En una postura que puede estar relacionada con la posición privilegiada de los varones respecto a las mujeres en la sociedad mexicana, los hombres de Santo Domingo, además, reconocen que intentan sacar ventaja de la situación, pues le atribuyen a las mujeres una mayor energía natural y, a los hombres, una mayor flojera innata.

Los cambios parciales, multiformes y relativamente recientes que ha sufrido la división del trabajo en varios hogares de la colonia, no son sólo un reflejo de las transformaciones económicas —como, por ejemplo, el hecho de que más mujeres trabajen fuera de casa— sino que se relacionan con ciertos cambios culturales respecto a lo que significa ser hombre en, por lo menos, algunos barrios obreros de la ciudad de México. El que la expresión que casi todo el mundo emplea para describir las actividades masculinas dentro del hogar sea “ayudar a la esposa” es un indicio más del tipo de tareas que los hombres realizan en la actualidad, así como de los valores culturales que todavía se colocan sobre dichas faenas.⁸ El que las mujeres también empleen el término *ayudar* para describir la forma en que su trabajo remunerado contribuye a los gastos familiares resulta significativo. Las mujeres “ayudan” con el

⁸ Gudeman y Rivera (1990: 98) informan que en la Colombia rural el término *ayudar* se emplea de manera diferente; ahí “cualquier trabajo para el hogar es ayuda... Todo el trabajo femenino en la cocina y en cualquier otro lugar es ayuda, así como el trabajo de los varones en el campo”.

CUADRO 2
Población económicamente activa
como porcentaje de la población respectiva
mayor de doce años (1990)

<i>Género</i>	<i>Ciudad de México</i>	<i>República Mexicana</i>
Mujeres	31	20
Hombres	67	68
Mujeres y hombres	48	43

Fuente: Datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1990, cuadro 27, p. 316.

presupuesto familiar de igual manera que los hombres pueden “ayudar” con el trabajo doméstico.⁹ Por lo general, los hombres no comparten por igual estas responsabilidades, ni en palabra ni en acción, y como muchos consideran que la división cultural del trabajo entre los hombres y las mujeres es de suma importancia, la hacen cumplir. No obstante, en toda la República las mujeres están trabajando fuera de casa mucho más que antes, y esto es especialmente cierto respecto a las mujeres de la capital (véase el cuadro 2).¹⁰

Mientras que en 1990, en la ciudad de México, cerca de 30% de las mujeres trabajaba por dinero, en el resto de la República la cifra era de poco menos de 20%. Las estadísticas por grupo de edad revelan un contraste que incluso es más marcado: más de 40% de las mujeres capitalinas entre 40 y 44 años eran económicamente activas en 1990, mientras que sólo 23% de las mujeres del resto de la República que están en la misma categoría informaron tener

⁹ Para hacer un análisis sociológico de la contribución de la mujer a los gastos familiares mediante un trabajo remunerado, véase de Barbieri, 1984; Rubin-Kurtzman, 1991, y García y Oliveira, 1994.

¹⁰ Esto también resulta cierto respecto a las mujeres que viven en varias áreas urbanas de la frontera norte, como Ciudad Juárez, Matamoros y Tijuana. Fernández Kelly (1983) realizó los primeros y significativos estudios antropológicos acerca de la relación entre el trabajo remunerado de las mujeres y las prácticas culturales en México.

CUADRO 3
Población económicamente activa,
por grupos de edades, como porcentaje
de la población respectiva (1990)

<i>Lugar</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres y hombres</i>
Ciudad de México			
20-24	40	70	54
25-29	45	89	66
30-34	44	94	68
35-39	43	95	68
40-44	41	95	66
República Mexicana			
20-24	29	77	52
25-29	28	89	57
30-34	27	92	58
35-39	25	92	57
40-44	23	91	56

Fuente: Datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1990, cuadro 27, p. 316.

empleo remunerado durante ese año (véase el cuadro 3).¹¹ El grado en que las mujeres trabajan fuera de casa es una cuestión social que se refleja en las estadísticas, costumbres y valores públicos, así como en las políticas gubernamentales, por lo que al citar estadísticas como las que hacen referencia al trabajo remunerado de las mujeres siempre existe el peligro de malinterpretarlas como la *causa* de pautas culturales cambiantes. Mi propósito aquí es precisamente el contrario: resaltar los cambios culturales mos-

¹¹ Los cuadros 2 y 3 están basados en datos del censo de 1990, los cuales subestiman indiscutiblemente muchas formas de empleo remunerado, subempleo, empleo ilegal, empleo "informal", etcétera. Sin embargo, para hacer comparaciones (como, por ejemplo, si había más mujeres empleadas en la ciudad de México o en el *campo*), podemos razonablemente sacar conclusiones limitadas de estas cifras. Véase también las cifras de los censos anteriores y el análisis de éstas en García, Muñoz y Oliveira, 1982: 34 y sig.

trando uno de sus efectos, es decir, el trabajo de las mujeres fuera de casa.¹²

El que las mujeres trabajen por dinero también constituye un asunto de índole personal para cada individuo y hogar. En la mayoría de las situaciones que me resultan conocidas en Santo Domingo, el empleo fijo de los hombres es el objetivo compartido del esposo y la esposa, aunque con frecuencia resulta inalcanzable. El desempleo y el subempleo periódicos y crónicos son situaciones constantes para muchos hombres de las clases populares. Si las mujeres trabajan por dinero, esto es mucho más variable y depende no sólo de factores como la disponibilidad laboral, sino de cuestiones más particulares que tienen que ver con los deseos de ella y el marido, las edades de los hijos, los recursos financieros de la familia en un momento dado, etcétera. El tema de si la mujer debería trabajar y cuándo es una fuente frecuente de conflictos en muchos hogares, por razones financieras y morales.

Miguel y yo charlamos acerca de que él trabajaba mientras su esposa, Norma, estudiaba dos años para ser contadora. Miguel —que empezó a trabajar como cerillo en las tiendas de autoservicio desde que tenía ocho años— me contó sobre sus planes:

—Pero llega el momento en que los dos trabajan —me dijo.

—¿Siempre vas a trabajar más que ella? —inquirí.

—Ah, claro.

—¿Por qué?

—Quizá porque la mujer debe tener más cuidados en la casa para los hijos. Porque hay más posibilidades de trabajo para el hombre que para la mujer. En nuestro caso, por ejemplo, Norma va a tener un poco más de complicación en el trabajo que yo, porque no va a poder salir a las 8 o 10 de la noche o quedarse una noche a trabajar si es necesario. Yo sí lo hago.

A Roberto, que arregla radiadores para autos en Santo Domingo, le pregunté si su esposa tenía un empleo remunerado. Me dijo

¹² Para enfatizar este punto, Marx escribió: "La naturaleza no construye máquinas, locomotoras, ferrocarriles, telégrafos eléctricos, mulas automáticas, etcétera. Éstos son producto de la industria humana; material natural transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza. Son *órganos de la mente humana, creados por la mano humana*; el poder del conocimiento, objetivizado" (1857-1858 [1973]: 706; las cursivas están en el original).

que no, pues llevaba mucho tiempo enferma. Y después agregó: “Además, las mujeres tendrían que trabajar mucho más para ganar la misma cantidad de dinero que los hombres”.¹³ Las mujeres de la clase trabajadora casi nunca perciben un salario más alto que sus maridos y la observación de Roberto alude, por un lado, a la discriminación social contra las mujeres, e indica, por otro, la forma en que muchas familias quedan atrapadas en una situación sin salida: para que una esposa pudiera trabajar mientras su marido se queda en casa sería necesario no sólo desafiar las convenciones culturales, sino quizás, también, padecer mayores penurias económicas de las que ya padecen.

CONDICIONES DE TRABAJO DE LAS MUJERES

En los hogares de Santo Domingo hay una controversia frecuente, áspera en ocasiones, acerca de si las mujeres quieren, deberían, y si se les “permitirá” trabajar fuera de casa. Al cumplir cinco años, cuando el hijo de una pareja empezó a ir al kínder en las mañanas, la madre encontró un trabajo de tiempo completo por vez primera desde el nacimiento del niño. En las tardes, lo cuidaba la abuela. La madre me contó que estaba muy entusiasmada, no tanto por ganar dinero —pues el marido siempre le había dado su quincena completa para que ella la utilizara como quisiera— sino porque se sentía liberada del tedio de la rutina del trabajo doméstico y el cuidado del niño. Contrataron a una mujer mayor que hiciera la limpieza y cocinara para la familia una vez a la semana. Sin embargo, desafortunadamente el niño comenzó muy pronto a meterse en problemas durante las tardes, por lo que el marido insistió en que su esposa dejara de trabajar de inmediato, antes de que fuera demasiado tarde. A pesar de los llantos y las súplicas de la mujer, y las promesas de los abuelos de que cuidarían mejor al niño, el marido no se inmutó.

¹³ La demógrafa Susana Lerner, en una comunicación personal, estima que en promedio, en México las mujeres ganan la mitad que los hombres por el mismo trabajo. La discrepancia salarial es la base de la desigualdad social y, en el ámbito personal, un obstáculo considerable para la solvencia económica de muchas familias.

Ángela me platicó que su abuela era una madre soltera que trabajaba como sirvienta en la casa de una familia acaudalada, que le consiguió una beca al padre de Ángela en una escuela para niños ricos. Incluso con esta ayuda, el padre de Ángela no tuvo tanto éxito en su carrera como los otros muchachos, pero sí conoció a un hombre que años más tarde llegó a tener una poderosa posición en los servicios estatales de salud y le ofreció seis puestos a sus familiares. El padre de Ángela le preguntó si quería tener un empleo:

—Ya tenía a todos mis hijos —recordó Ángela—. Entonces llegó mi papá una tarde y me dijo: “Tráeme todos tus papeles a ver qué te falta”.

Cuando llegó Juan, el marido de Ángela (el cabrón, en sus propias palabras), le dijo al padre de ésta:

—¿Así que le va a conseguir trabajo a su hija?

—Sí, sí le voy a conseguir. Ella quiere trabajar.

Al oír esto, según Ángela, Juan le contestó:

—“Nada más que le voy a decir una cosa. Que si algo les llega a pasar a mis hijos es su responsabilidad, porque ella va a trabajar, porque usted le quiere conseguir trabajo. Pero si ella no cuida a los niños como debe de ser, o les pasa algo, a quien culpo es a usted por andar metiéndole en la cabeza el trabajo.” Entonces dijo mi papá: “No, ya no, conmigo no cuentas hija. Conmigo no cuentas”, y rompió los papeles.

—¿Hubieras querido trabajar tiempo completo? —le pregunté.

—No, mi carácter es muy maternal, mucho, mucho, exageradamente —respondió Ángela, quien ya nunca tuvo la oportunidad de conseguir siquiera un trabajo de medio tiempo.

Muchas mujeres quieren trabajar por dinero, pero sus esposos se oponen. Sin embargo, en muchas ocasiones los hombres tienen que persuadirlos de que busquen un empleo remunerado; cuando lo consiguen, las mujeres resienten salir de sus casas todos los días y expresan su deseo de regresar a sus vidas de amas de casa. Estos hombres y mujeres viven en una época en que el subempleo en el sector servicios (y en el sector informal) se ha incrementado, si bien de modo irregular (véase Harvey, 1989), por lo que los trabajadores asalariados necesitan tener una mayor flexibilidad y movilidad. Incluso a muchos de los términos que caracterizan la economía de la acumulación flexible —como economía informal y trabajo

doméstico— se les relaciona oficial y popularmente con las categorías de género y, en especial, con el trabajo remunerado o no de las mujeres. Esto recuerda la afirmación de Habermas (1987) acerca de que no debe pensarse que la economía está nítidamente vinculada con las identidades del género masculino y la esfera pública. Más bien, como sucede aquí, debe reconocerse el intercambio entre la economía y la esfera privada de las mujeres y los hombres como parte integral de la relación entre los circuitos sistémicos y domésticos dentro de la sociedad.

Las vidas privadas de los hombres y las mujeres de las clases populares con frecuencia esconden poderosas presiones económicas que conducen a profundas tensiones en la mayoría de los hogares de la ciudad de México. Al mismo tiempo, incluso como consecuencia de múltiples y valiosos análisis recientes de los conflictos de género y entre generaciones de las familias, también debemos reconocer que el amor, la generosidad y el consenso no son fenómenos del todo desconocidos en Santo Domingo, es decir, las razones y los deseos compartidos pueden desempeñar un papel de cohesión, en algunas familias más que en otras, en algunos momentos más que en otros y en torno de algunos asuntos más que de otros. Parte del asunto tiene que ver con dinero. Como me dijo una mujer mayor que había trabajado haciendo la limpieza en casas de gente rica:

—Está bien, porque después se acostumbra uno a ganar su dinero. Ya no está uno pidiéndole al marido: “Que dame para esto, que dame para lo otro, que ya se me acabó el dinero.”

Los muchachos me dijeron que aunque al principio sus papás se habían opuesto a que sus mamás trabajaran en fábricas o a cargo de la limpieza en la UNAM, las cosas ya habían cambiado en cuanto a quién traía dinero a casa y en cuanto a las consecuencias de trabajar afuera:

—Lo que pasa es que la mujer ya se está independizando un poco más, a través de que el hombre ya le da más libertad al trabajar. Antes no se le daba libertad de que trabajara, nada más era el hombre el que trabajaba y era el que la mantenía. Ahora mujer y hombre trabajan y se ayudan mutuamente. Entonces es donde surge la opinión de los dos. Solamente así.

Hace mucho tiempo, Frederick Engels (1884b: 137-138) afirmó que “la primera condición para que se libere la esposa (en la

familia individual moderna) es hacer que todo el sexo femenino regrese a la industria pública".¹⁴ Esta opinión se ha malinterpretado de muchas maneras, con mayor frecuencia en el sentido de que una vez que las mujeres dejen el hogar y encuentren trabajo remunerado (de preferencia en fábricas), vendrá a continuación, de inmediato y por necesidad, su liberación.

Como explican González de la Rocha (1986) y Hartman (1981), el trabajo asalariado de las mujeres no conduce necesariamente a compartir las labores domésticas con los hombres o, de modo más general, a la igualdad de las mujeres. Sin embargo, la investigación reciente en las ciencias sociales sobre estas cuestiones es por demás contradictoria. Aunque Young (1993) ha mostrado que, gracias al empleo remunerado, en Ciudad Juárez las mujeres pueden tener un poco de "poder de negociación" con los hombres, Benería y Roldán (1992), que hacen estudios en la ciudad de México, "no encontraron que el control que las mujeres tenían sobre sus salarios les diera un poder significativo sobre las negociaciones en las relaciones de género dentro de su hogar". Y aunque Zavella (1987) argumenta que las chicanas que trabajan en Santa Clara, California, siguen cargando con la responsabilidad del trabajo doméstico, un estudio de Zavella y otros autores (Lamphere *et al.*, 1993) informa que en la práctica, los hombres blancos y los de origen hispano pertenecientes a la clase trabajadora de Albuquerque están asumiendo varias "tareas femeninas" (véase también Chant, 1991). Incluso si se reconoce alguna tendencia mecanicista en el pensamiento de Engels, resulta difícil aceptar la interpretación en el sentido de que él establecía una simple relación causa-efecto entre el empleo de las mujeres y su liberación. Su comentario se encuentra al final de un fragmento donde analiza la mutabilidad histórica del modo social que él denomina "la familia", y su énfasis no radica en los esplendores emancipatorios del trabajo factoril *per se*, sino en los confines estupidizantes de las familias capitalistas modernas. El punto de Engels no era que, en sí mismo, el empleo remunerado liberara a las mujeres, sino que la liberación nunca se lleva-

¹⁴ En inglés este pasaje también se traduce como "la primera premisa para la emancipación de las mujeres es la reintroducción de la totalidad del sexo femenino en la industria pública" (Engels 1884a: 247).

ría a cabo mientras ellas permanecieran en una domesticidad encastada.¹⁵

La continua pertinencia de la formulación de Engels puede verse en los cáusticos comentarios de las mujeres que han participado activamente en las luchas comunitarias de la última década, hayan tenido o no trabajos remunerados, sobre las mujeres que todavía están confinadas al hogar. En algunas ocasiones manifiestan su enojo contra “los pinches machos mexicanos” que creen que las mujeres son sus esclavas. Con mayor frecuencia hablan con desdén de las mujeres que aguantan ese tipo de abuso. Una vez más, sea o no exacta su percepción de los cambios generacionales, vale la pena observar que, a menudo, formulan sus críticas en términos del cambio histórico: “Las mujeres que *todavía* toleran a hombres como esos se merecen lo que les toca.” De una u otra forma, si el hogar circunscribe toda su vida, para muchas mujeres éste es como una prisión. En tal sentido, salir —a trabajar o a hacer activismo político— es algo para ellas posible, si no es que inherentemente positivo.

LIBROS Y BEBÉS

Para 1975, un número más o menos equivalente de niños y niñas se inscribía en la primaria, pero en lo que se refiere a la secundaria, la cantidad de niñas sólo igualó a la de los niños durante los años ochenta (véase el cuadro 4). Para las clases alta y media alta, el cambio es evidente en las universidades en esa misma década, mientras que cincuenta años antes, sólo 2 o 3% de las inscripciones a las universidades correspondía a las mujeres.

Por otra parte, cuando se comparan cifras similares respecto a la educación entre la ciudad de México y otras partes del país, se descubre que hay enormes y continuas desigualdades entre los pobres de las áreas urbanas y los de las rurales. Por ejemplo, en 1987, el promedio de los años de educación terminados para la pobla-

¹⁵ Como observa Arrom (1988: 323) acerca de ciertas costumbres victorianas represivas que las clases altas de la ciudad de México durante el siglo xix valoraban mucho, “la razón para hacer del hogar un dominio femenino era la preservación del orden social”.

CUADRO 4
Inscripciones de estudiantes mujeres en México
como porcentaje de inscripción total

<i>Año</i>	<i>Primaria</i>	<i>Secundaria</i>	<i>Universidad</i>
1975	48	39	30
1980	49	47	38
1989	48	49	42

Fuente: Datos tomados de UNESCO, 1991: 3-94; 3-167; 3-260.

ción mayor de quince años del Distrito Federal era de 8.5, la cifra más alta en el país, mientras que en el pobre estado sureño de Chiapas, el promedio era de 3.7 (Prawda, 1989: 43).

En las colonias populares de la ciudad de México las niñas van a la escuela, por lo menos hasta secundaria, casi en la misma proporción que los niños, y tienen expectativas considerablemente más altas de las que tuvieron sus madres y tías. Ya es raro que en Santo Domingo los padres manifiesten una preferencia marcada respecto a que sus hijos, por ser hombres, lleguen a niveles más altos que sus hijas. No es necesario decir que tanto las expectativas más altas de las chicas y sus familias, como los niveles de educación más altos que han alcanzado, han modificado las opiniones en el sentido de que la educación —por lo menos hasta secundaria— era un enclave masculino. Puesto que han crecido en ese contexto, la mayoría de los niños y niñas carecen de un profundo sentido de perspectiva histórica y, por lo tanto, no pueden comparar la situación contemporánea con ninguna otra.

Sin embargo, tanto sus padres como sus madres hablan orgullosamente de los hijos, hombres y mujeres, que han sobresalido en sus estudios. En todo Santo Domingo, uno de los adornos más frecuentes en las paredes de las salas es el diploma enmarcado de un niño. Al preguntarle si nos podíamos entrevistar, Javier, un hombre de 55 años, me contestó: “No tendría de qué hablar conmigo.” Me explicó que lo único que había hecho por años era cambiar el aceite y el líquido de la transmisión en carros y autobuses. “No sé nada que pueda interesarle. Debería hablar con mi hija. Ella estudia computación y sabe muchas cosas.”

Los residentes de Santo Domingo establecen en repetidas ocasiones la relación entre un nivel educativo más elevado y las tasas más bajas de natalidad. La gente habla de tener menos hijos (y sí los tiene) que sus padres. Muchos sólo quieren dos o tres para que puedan recibir una mejor educación que sus padres y, por lo tanto, cuenten con una mejor oportunidad de prosperar en la vida. En la encuesta formal que realicé con un grupo selecto de la colonia, los 27 hombres que encuesté tenían un promedio de menos de tres hijos cada uno, aunque provenían de familias con un promedio de casi ocho hijos.¹⁶

Las tasas de natalidad se han desplomado en todo el país en los últimos veinte años. Después de un enorme crecimiento poblacional —resultado del incremento en la expectativa promedio de vida, de 25 años en 1900 a 66 en 1980—, las tasas de natalidad se han reducido a casi la mitad en las últimas dos décadas (véase el cuadro 5).¹⁷ Las cifras que proporciona el censo de 1990 indican que, mientras la tasa de natalidad en ese año para todo el país era de 2.5, para la ciudad de México era notablemente inferior a 2.0 (INEGI 1990: 265, 273). Puesto que se promedian las cifras de las mujeres que seguirán teniendo hijos en el rango total de las tasas de natalidad, es posible suponer que sean incluso inferiores a las tasas de fertilidad. En resumen, en los últimos veinte años ha habido una impresionante caída en las tasas de natalidad en todo México, en particular en sus centros urbanos.

Es indudable que dichas transiciones demográficas están relacionadas con los significados y prácticas de la maternidad y la paternidad, y en general con las identidades de género dentro de la sociedad mexicana, pues la sexualidad femenina no es una cualidad esencial, ni se reduce a la reproducción biológica o los cambios demográficos. Sin embargo, enfocando este asunto desde el otro lado

¹⁶ Por lo tanto, la gente con quien me entrevisté habló de grupos completos de hermanos, aunque no necesariamente de grupos completos de niños. Sin embargo, la tendencia de las familias a tener menos hijos queda de manifiesto en las respuestas a la encuesta.

¹⁷ Este descenso en las tasas de natalidad ha sido resultado de una serie de factores, incluyendo los intensivos programas de control de la natalidad llevados a cabo por el gobierno mexicano a partir de mediados de los setenta. Sobre este asunto, véase Zavala de Cosío, 1992, y la p. 16 con cifras sobre las expectativas de vida.

CUADRO 5
 Natalidad en México de 1900 a 1988.
 Número promedio de hijos
 por mujer mayor de doce años

<i>Año</i>	<i>Hijos</i>
1900	5.0
1940	4.6
1960	4.5
1970	4.5
1977	3.8
1981	3.4
1983	3.1
1985	2.8
1988	2.5

Fuente: Adaptación de datos de Zavala de Cosío, 1992: 26, 222, 282.

de la ecuación, si las mujeres y las parejas están teniendo cada vez menos hijos, esto se debe, supuestamente, al mayor uso de métodos de control o bien a una disminución en las relaciones sexuales. De cualquier forma, en las estadísticas demográficas, están profundamente imbricados las actitudes y los comportamientos culturales.

Los cambios que tienen que ver con las mujeres y que se manifiestan en una disminución de la tasa de natalidad implican también ciertas revaluaciones y cambios entre los hombres, ya que, si el ser mujer ya no está vinculado tan de cerca con la maternidad, es posible que se reconstruya el ser hombre, aunque esto no necesariamente se manifieste en transformaciones directas en cuanto a las prácticas de crianza de los hijos por parte de mujeres y hombres. Aunque los niños jugaban contentos al “baño de la muñeca” en la guardería San Bernabé en 1992, la muñeca favorita entre las niñas de cuatro y cinco años era una que en su vientre llevaba un feto que se gestaba por un tiempo y después nacía, supongo, por una cesárea.¹⁸

¹⁸ Era una muñeca de importación que provenía de Estados Unidos y se llamaba “Mamá tiene un bebé”.

A su vez, la disminución en la tasa de natalidad también está relacionada con las diferentes influencias culturales que reciben mujeres y hombres. Valfre, de treinta años y oriundo de la sierra de Oaxaca, bromeaba conmigo acerca de que los nacimientos estaban disminuyendo en el campo con la llegada de la televisión:

—A la gente le gusta ver los programas; pero no te olvides, Mateo, de que puede aprovechar los comerciales.

Después de que se casó con María Elena, en 1991, Valfre se mudó al cuarto de ladrillo de cenizas de ella, contiguo a una sala de estar en donde dormía el más joven de sus cuñados y debajo de la recámara de sus suegros. Todos compartían la cocina con su techo de lámina corrugada y muros de cortinas de plástico, el baño séptico en una choza y la tina de metal que empleaban para bañarse. Como muchos otros jóvenes que conozco en la colonia Santo Domingo, Valfre se mudó a la casa de sus suegros porque había espacio y todos se llevaban bien.

Aunque la patrilocalidad es el arreglo que ha sido más documentado en México (véase Nutini, Carrasco y Taggart, 1976), las pautas de residencia con la familia varían mucho en el país. El hecho de que la matrilocalidad sea bastante común en Santo Domingo es más indicativo de cambios intergeneracionales en las relaciones de género dentro de los hogares, que de diversidad cultural. Miguel ha vivido durante varios años con Norma en una estructura independiente de dos cuartos; pero su vivienda se encuentra dentro de la propiedad de la familia de Norma, a unos cuantos metros de la recámara de los padres de ésta, Ángela y Juan, y de la cocina de Ángela. Aunque Miguel y Norma tienen un excusado separado, usan la misma regadera que el resto de la familia. En otro ejemplo, Carlos el trailero, su esposa Leti y sus tres hijas han vivido por más de quince años en una casa que está en el terreno de la mamá de Leti, quien vive al lado. Dichos arreglos pueden resultar convenientes para quienes cuentan con recursos económicos limitados y al mismo tiempo ayudan a evitar algunos de los problemas —de los que se habla mucho— entre las nueras y las suegras cuando los recién casados se van a vivir con los padres del esposo.¹⁹

¹⁹ Larissa Lomnitz (1975: 203 y sig.) documenta pautas similares de residencia matrilocal en un asentamiento de la ciudad de México a principios de los setenta.

Por lo tanto, parece que junto con las modificaciones en la educación y en las divisiones domésticas del trabajo, los cambios también han ocurrido en las pautas de residencia, pues han adquirido un aspecto menos asociado al género, por lo menos para mucha gente y en muchas ocasiones. En el pasado, la adherencia a la patrilocalidad se explicaba a menudo como un asunto de “conveniencia” y también como una propiedad cultural; en la actualidad, en la medida en que se ha dado una transición, la gente de Santo Domingo piensa que cuando uno está luchando para ir la pasando, debe vivir dondequiera que haya espacio y apoyo, sin importar a qué nombre está el título de propiedad. De esta forma se advierte que las características cotidianas de sus vidas se asocian intrínsecamente menos al género y están menos ligadas exclusiva o principalmente a un género u otro.

Otro ejemplo de la capacidad de conferir género o de disminuirlo tiene que ver con los diversos significados que ha ido adquiriendo el término “comer” en la colonia. Además de indicar algunas de las diferentes formas de comer en varias familias, estos múltiples significados del término revelan ciertos elementos de lo que está cambiando y lo que ha permanecido de modo constante en las divisiones genéricas del trabajo.

Por ejemplo, Isabel suele preparar la comida para su esposo y sus hijos, y siempre se asegura de que su esposo haya comido su porción antes de servirles a los niños por segunda vez. Puesto que los demás suelen terminarse la poca carne que Isabel pueda incluir en el platillo, con mucha frecuencia a ella le queda muy poco que comer, además de frijoles, arroz, tortillas y, quizás, unas cuantas verduras. En cambio Juanita, su vecina, también come después de su esposo e hijos, pero en su caso casi siempre queda carne. Juanita come lo mismo que los demás, sólo que más tarde. Estas dos situaciones son muy comunes en los hogares de la colonia, aunque lo que sucede en la familia de Inés resulta quizá todavía más común: ella prepara y sirve primero la sopa y después los platillos principales, y luego se sienta a comer de cada plato, uno después del otro.

En cada familia, comer tiene un carácter muy definido en cuanto al género. Aun así, en este contexto, existe una marcada discrepancia que lleva a que Isabel se queje con amargura de que come menos que su marido y que él justifique esta situación a la defensiva.

En cuanto a Inés, ella describe su situación en el contexto de los arreglos mutuos que se establecen entre cónyuges. En otras palabras, no es que para Inés el comer esté menos relacionado con el trabajo femenino, sino que la división del trabajo que resulta del género constituye menos una manifestación de subordinación que de diferencia, en donde la diferencia no necesariamente implica desigualdad: su esposo trabaja fuera de casa y ella dentro.²⁰

En cuanto a la política de identidad, hemos observado ya que las aseveraciones de diferencia pueden ser empleadas para excluir y controlar, y que también pueden ser utilizadas por los grupos marginados con la intención de establecer una igualdad de derechos. De manera similar, puesto que “la igualdad no consiste en la eliminación de la diferencia, y la diferencia no excluye la igualdad” (Scott, 1990: 138), no es posible analizar las divisiones del trabajo en las familias de Santo Domingo simplemente sobre la base de la diferencia. En cuanto a la igualdad entre mujeres y hombres, la afirmación y el desafío simultáneos de éstas y otras diferencias que en sí conllevan género en la colonia, no sólo reflejan una racionalización por parte de mujeres y hombres en cuanto al trabajo doméstico, sino las tensiones que son producto de las contradicciones culturales y las normas culturales que se adoptan y se desafían todos los días en Santo Domingo.

INDEPENDENCIA

Los cambios demográficos que se han dado en el empleo, la educación y las tasas de natalidad durante las últimas décadas en México representan un singular hecho histórico. Es decir, a diferencia de las experiencias que se repiten con frecuencia de una generación a otra —como en la colonia Santo Domingo, en donde las parejas se casan y empiezan a tener hijos cuando andan por los veinte, igual que sucedió con sus padres— es casi seguro que estos cambios (el progreso en la educación de las mujeres, las tasas decrecientes de

²⁰ Compárese Gudeman y Rivera, 1990: 101: “Un hombre puede llegar a casa en la noche para que su esposa le sirva su comida o ella puede llevarle la comida al campo, pero las personas no encuentran nada de servil en esta situación.”

natalidad, etcétera) nunca sufran una reversión.²¹ Aunque disminuyera dramáticamente el trabajo remunerado de las mujeres, sería muy difícil que la situación de las relaciones de género regresara a lo que fue en épocas anteriores, pues muchos otros factores han cambiado también. La sucesión generacional nunca se lleva a cabo en un vacío histórico.

La cuestión de la independencia de las mujeres respecto a la autoridad masculina y las restricciones familiares es un tema común de discusión entre los hombres mexicanos, en especial la percepción —que suele ser aceptada generalmente— de que las mujeres jóvenes de la actualidad exigen más independencia de la que tuvieron sus madres. La mayoría de los muchachos adoptan una postura ambivalente respecto a estos hechos, como queda de manifiesto cuando distinguen entre lo que ellos consideran que son las aspiraciones legítimas de sus hermanas y las metas de sus novias.

Esteban me dijo:

—Por ejemplo, mis hermanas son más aferradas a esa cuestión de que la mujer ya debe ser más independiente, ya debe tener casi los mismos derechos que el hombre porque viven en el mismo entorno social, porque los dos piensan, los dos tienen brazos, piernas, cabeza. Entonces cien por ciento la mujer exige que se le dé un respeto dentro de la sociedad; exige educación, exige un determinado salario, un determinado puesto en una empresa. En la provincia es muy diferente que aquí. Todavía piensan que la mujer debe, simplemente, aprender a leer y escribir, y después dedicarse a su casa.

Sin embargo, si un muchacho no está relacionado con esta misma chica, es probable que piense y se comporte en forma diferente. Celso describió lo que para él constituía un ciclo justificable de comportamiento masculino hacia las mujeres (y él se ubicaba en la etapa juvenil).

—¿Pero cómo eres diferente a tu papá? ¿Con las mujeres actúas diferente? —le pregunté.

—Mi papá, como ya es mayor de edad, pues tiene respeto por

²¹ Para más datos sobre la relación entre la historia y el periodo de vida, véase Elder, 1978, 1987, y Hareven, 1978.

las mujeres, y como yo estoy chavo y todo, pues pasa una chava y un piropo.²² Somos muy diferentes.

—¿Entonces tiene más respeto tu papá? —insistí.

—Sí. Creo que sí.

—Tu papá era todavía más canijo que tú —comentó Pancho.

—Pues, quién sabe. Lo que pasa es que..., yo pienso que, por ejemplo, si hablamos de juventud, yo creo que todo joven siempre tiene el deseo de aventar un piropo a las muchachas. ¿Por qué? Porque es joven y normal. Pero, por ejemplo, en el aspecto de tener varias mujeres, yo creo que ahí ya no coincidimos con nuestros padres.²³

Si combinamos una perspectiva histórica reciente con algunos elementos que se repiten en cierta medida en diferentes generaciones, podemos generalizar que para la mayoría de los hombres mayores de Santo Domingo que ya son abuelos, el trabajo doméstico casi nunca ha sido parte de su vida. La mayoría de estos hombres nunca le cambió los pañales a sus propios hijos, aunque Juan me dijo que ya aprendió a hacerlo, gracias a los proyectos instituidos en su iglesia, y que aplicó sus conocimientos cuando sus nietos eran chicos. Entre los hombres de la generación más vieja se expresa, de modo más explícito, la suposición de los derechos masculinos, aunque incluso en este aspecto el efecto del feminismo no debe subestimarse, por lo menos en pronunciamientos públicos.

Muchos hombres que ahora tienen 30 y 40 años todavía recuerdan bien los acontecimientos tumultuosos de la década de los sesenta y, sobre todo, la masacre de cientos de inocentes en Tlate-

²² Héctor, que tiene sesenta años, me enseñó su piropo preferido para que lo incluyera en el libro: "Mamacita, eres más linda que la burra que cargó a la Virgen." Dundes y Suárez Orozco (1987: 123) escriben que la tradición del piropo "predomina por completo en la cultura española y la hispanoamericana. El piropo es [...] crucial para la vida de los hombres en esas sociedades". Si bien desde mi punto de vista esta descripción es demasiado general —pues el piropo no es crucial en la vida de los hombres que conozco en la colonia Santo Domingo—, el análisis que estos autores hacen del machismo introduce elementos significativos de la teoría freudiana al estudio de la masculinidad en la región.

²³ Los muchachos querían saber qué sucede cuando los gringos dicen "¡ay, mamacita, qué bien te ves!" o "¡qué buena estás!". Enrique me preguntó si a las gringas les gustaba o si se enojaban y luego agregó, como para responder su propia pregunta: —Te apuesto a que te cortan el pito, ¿o no?

lolco, en 1968, poco antes de los juegos olímpicos.²⁴ Muchos llevan varios años de casados y tienen hijos adolescentes. Hay un cambio aparente, si bien no uniforme, respecto a las actitudes y el comportamiento hacia el trabajo doméstico y los aspectos más mundanos del cuidado infantil por parte de muchos de estos hombres. Hombres y mujeres de esta edad mencionan con frecuencia que la única forma en que pudieron llevarse a cabo algunos cambios fue mediante largas peticiones, cuidadosamente formuladas, y amargas recriminaciones en sus matrimonios. Algunos parecen estar de acuerdo con Simón, quien me contó que ahora se percata de que en su matrimonio él era quien tenía que cambiar y que se alegra de haberlo hecho. En su caso, como en el de muchísimos otros, las corrientes políticas de los últimos veinte años se han mezclado con las trayectorias de su vida personal. Simón insiste en que a raíz de esto se presentó una situación en la que él y su esposa tenían que resolver sus problemas anteriores (los cuales incluían violencia, adulterio y bebida excesiva) o separarse y, quizás, divorciarse legalmente.

Las disputas ordinarias sobre tareas domésticas, como las que han ocurrido en muchos hogares de Santo Domingo en etapas recientes, son un indicio de la independencia moral e intelectual de las mujeres de la colonia. La importancia de estos acontecimientos, como observó Gramsci (1981-1984), es que los grupos sociales dominados por otros deben ejercer esa independencia y ese liderazgo si desean librarse de su estado subyugado o "liquidado". Puede parecer una exageración invocar el análisis de Gramsci sobre los sitios preliminares para el cambio radical desde abajo para describir lo que ha ocurrido en la colonia Santo Domingo. Después de todo, Gramsci se refería de manera explícita a la adquisición popular del poder gubernamental y no a los hombres que limpiaban los excusados. Pero quizá no es demasiado exagerado.

En Santo Domingo, y también para Gramsci, los cambios de diversos tipos y magnitudes suceden como parte de contextos globales y locales más amplios. En los periodos en que se presentan revueltas extendidas, tanto en regiones particulares como en el ámbito global, podemos esperar que haya manifestaciones más dra-

²⁴ Hombres y mujeres que tienen edad para recordar los acontecimientos de octubre de 1968 y que vivían en la ciudad de México cuentan acerca de sus memorias y el lugar donde se encontraban cuando dichos acontecimientos ocurrieron.

máticas de extensos tumultos sociales. Sin embargo, en otras ocasiones, las responsabilidades domésticas, recién adquiridas por los hombres pueden representar transformaciones reales, si bien limitadas, ejecutadas por actores sociales más o menos conscientes. En relación con los cambios políticos y económicos que están ocurriendo en México y en otros lugares en este fin del siglo xx, dichas actividades representan rebeliones contemporáneas contra las opresivas relaciones de género, y no sólo una simple forma de resistencia ante ellas. En este sentido, y aunque suelen aparecer de una forma amortiguada, estas actividades se encuentran entre las creaciones significativas que representan las respuestas populares a la experiencia de la modernidad. Entre los hombres y mujeres de la generación de los sesenta que viven en Santo Domingo en la década de los noventa (o sea, que tienen alrededor de cuarenta años), estos acontecimientos son reflejo de una rebelión y atestiguan algo más que resistencia, pues tienen el objetivo (y el efecto) de desplazar la historia y no sólo de degradarla.

HACERSE EL PAYASO

Los hombres más jóvenes de la colonia constituyen una cuestión más intrincada, un indicio más de por qué estos cambios no seguirán, necesariamente, un circuito predestinado en el futuro. Por un lado, los jóvenes se refieren compasivamente a los problemas que sus hermanas tienen con sus madres, mientras que por el otro, sus declaraciones a menudo revelan los anhelos personales de tener novias y esposas sumisas. Ostentan con mayor frecuencia y orgullo que los hombres de mediana edad la etiqueta de “macho” (véase el capítulo ix); sin embargo, una vez más, quizá esté interviniendo aquí una mezcla de historia con juventud, sólo que en esta ocasión afecta a una generación diferente de hombres.

Las corrientes feministas del México contemporáneo, por ejemplo, no ejercen en la actualidad una influencia tan evidente entre los muchachos que se encuentran en un periodo crítico en el desarrollo de sus propias identidades y sexualidades de género. La mayoría no se ha casado y tiene menos experiencia con las mujeres, sexual y románticamente, a la vez que, presumen algunos, no

ven la necesidad de comprometerse. No obstante, por las mismas razones, los jóvenes están buscando activamente, aunque en diversos grados, definir sus identidades sexuales y de género. En el proceso, se aferran con frecuencia a las caricaturas populares de los hombres de verdad como los modelos de virilidad más accesibles y fácilmente asimilables.

Según la noción gramsciana de la conciencia contradictoria, los jóvenes de Santo Domingo no sólo han “absorbido sin reservas” las imágenes verdaderamente prosaicas de los hombres de verdad, sino también la influencia del feminismo y los movimientos populares urbanos de los setenta y ochenta con los cuales crecieron. Debido a estas influencias heredadas y a su participación en los asuntos prácticos de la vida cotidiana, muchos hablan de las mujeres y actúan con ellas de formas muy contradictorias, es decir, su confusión en lo que se refiere a la masculinidad y el machismo queda sobre todo de manifiesto, no sólo por su edad biológica, como Erikson y otros psicólogos podrían sugerir, sino por su edad histórica como los hijos de la generación de los sesenta. A no ser que las contradictorias identidades de género de estos jóvenes —como ciudadanos culturales de sociedad y familia— se expliquen en las esferas pública y privada, no seremos capaces de comprender la función que desempeña el género en las manifestaciones locales y específicas del cambio en la ciudad de México.

Los factores demográficos han tenido una profunda influencia en las identidades y relaciones de género en las colonias populares de la ciudad de México durante los últimos 25 años. El que muchísimas mujeres trabajen fuera de casa no ha hecho que los hombres asuman en igual medida las tareas domésticas, pero sí ha causado algunos cambios en las divisiones domésticas del trabajo; incluso en la capital se han extendido los debates sobre el “trabajo de las mujeres” y el “trabajo de los hombres” dentro de las casas. El grado en que los hijos adolescentes continuarán lavando los trastes y cambiando pañales cuando se conviertan en esposos y padres será un barómetro crucial de la medida en la que están ocurriendo las transformaciones en los hogares de la colonia. Puesto que en México la tasa de nacimientos a principios de los noventa es casi la mitad de lo que era a principios de los setenta, es más difícil establecer la relación entre las mujeres y la maternidad que las mantenía en sus

hogares. Si bien no existe una predestinación en éstos y otros cambios demográficos, el movimiento espiral de la historia se opondría a la posibilidad de que la vida doméstica para hombres y mujeres de Santo Domingo regresara a lo que fue.

En el verano de 1991 me invitaron a una fiesta para celebrar el segundo cumpleaños de una pequeña en la gigantesca zona de Netzahualcóyotl, en el límite oriente de la cuenca de la ciudad de México. Como sucede en este tipo de acontecimientos entre las clases populares, había cerca de ochenta personas, entre niños y adultos. La fiesta se llevó a cabo en un gimnasio vecinal rentado para la ocasión. Cuando los invitados acabaron de comer tamales, atole, pastel y enormes gelatinas, llegó un payaso. Tenía juegos y obsequios para los niños, pero era mucho más que un actor infantil. Después de los concursos entre niños y niñas y de que los espectadores se habían emocionado con el espectáculo, el payaso preguntó: “¿Quién manda en la casa?” Las mujeres gritaron “¡Nosotras!” y los hombres “¡Nosotros!” La rutina continuó, animada por momentos en los que un hombre o una mujer pasaba al frente para defender el honor de su género y explicar por qué hombres o mujeres mandaban en casa.

El payaso conocía a su público. Su intención no era, por supuesto, contestar una pregunta que, de entrada, era bastante tonta; sólo tenía el propósito de divertir. Un año o dos después, intentando imitar al payaso para terminar las cosas con un tono de ligereza, finalicé mi encuesta con la misma pregunta: “¿Quién manda en casa?” Considerando lo que ya conocía acerca de la ciudad de México en la década de los noventa, las respuestas, en serio y en broma, no me revelaron mucho: casi todos los hombres dijeron que tanto el marido como la esposa tomaban juntos las decisiones importantes; algunas de las mujeres estuvieron de acuerdo, aunque algunas dijeron que sus esposos deciden los asuntos más importantes. Sin embargo, probablemente estos comentarios habrían sido más sorprendentes si hubieran ocurrido hace veinte años, en especial los expresados por los hombres. En otras palabras, el hecho mismo de que el poder y el control asociados al género constituyan motivo de bromas y pleitos y sean, además, una materia legítima para hacer conjeturas, atestiguan los cambios que, creo yo, han ocurrido y están por suceder en muchos hogares mexicanos.

VII. ¿ADÓNDE FUE EL GÉNERO EN LAS COPAS?

Lamento afirmar, sin embargo, que hoy en día hay muchísimas mujeres tan borrachas como los hombres.

Frances Calderón de la Barca, *La vida en México*
(1843)

LAS COPAS

Una amiga llegó a visitarnos a nuestro departamento el 12 de diciembre, día en que se celebra la aparición de la Virgen de Guadalupe, uno de los festejos anuales más importantes en México. Después de caminar varias cuadras dentro de la colonia desde la estación del metro Copilco, nos dijo: “Todos los hombres están en la calle tomados.”

Básicamente, fue la exclamación espontánea de alguien que había tenido que irse abriendo paso entre varias congregaciones de hombres alborotadores que andaban de parranda brindando por la visión fortuita de Juan Diego. Mi amiga no había tenido la intención de hacer una afirmación de hecho, sino que empleó la hipérbole con un propósito ulterior. Todos los días, y sobre todo durante los días festivos, es posible encontrar a los hombres bebiendo en las calles de la colonia Santo Domingo. Sin embargo, a otro nivel, el comentario deja entrever el tipo de nociones (equivocadas) que emergen de la forma en que en ocasiones los estudiosos y otras personas se refieren a los hombres y las mujeres, así como de las categorías que empleamos frecuentemente para hablar de ellos: “los hombres hacen esto (típicamente)” o “las mujeres son así (típicamente)”.

Aunque algunos conceptos sobre el multiculturalismo —y que se derivan de la antropología— han servido para mejorar la situación en las últimas dos décadas (muchas personas todavía suelen

calificar dichas afirmaciones diciendo, por ejemplo, que “los hombres latinoamericanos hacen esto”, “las mujeres orientales son así”, etcétera), este tipo de aseveraciones sumarias todavía revela que sus orígenes se encuentran en nociones, arcaicas y caprichosas, acerca del carácter nacional y en estudios de la personalidad. Por lo tanto, pueden empañar un análisis más profundo del modo en que ciertas historias específicas, de individuos y de grupo, interfieren con las identidades de género, además del grado significativo en que las relaciones de género llegan a convertirse en historia.

En la bibliografía de las ciencias sociales sobre México abundan las referencias arbitrarias a “los hombres” y “las mujeres” en aquellos estudios donde se analiza la relación entre los hombres y el alcohol. Según la mayoría de los estudios antropológicos de otros lugares y tiempos realizados en México, es común identificar el hecho de ser hombre con emborracharse en público, por lo menos de vez en cuando. ¿Es ésta la mejor forma de analizar la mezcla de hombres y alcohol que ocurría en Santo Domingo ese 12 de diciembre de 1992? ¿Y qué hay de los hombres que permanecieron sobrios en casa durante todo el día? Por lo menos, implícitamente, éran esos hombres menos viriles que los que andaban borrachos por las calles? En cierto sentido, la respuesta debe ser que sí, es decir, para muchos comentaristas los hombres ebrios de las calles eran los genuinos y “típicos” hombres mexicanos.

No se trata de un retruécano semántico, pues deberíamos someter a un escrutinio más cercano la famosa imagen del trabajador mexicano, con una botella de tequila en la mano y una boba sonrisa de satisfacción en sus labios, estudiando precisamente categorías como las de “hombres mexicanos” y “hombres de verdad”, así como los beneficios y peligros que les llegan naturalmente a los estudiosos y otras personas que emplean dichas generalizaciones. En relación con dichas tipologías, es cierto que con mucha frecuencia nos hemos metido en líos al utilizar las técnicas cuantitativas de las ciencias sociales contemporáneas. Por ejemplo, una investigadora que escribió sobre la forma de beber, a fines de los sesenta, en un pueblo de Morelos, afirma:

En la aldea, de 165 hombres mayores de veinte años, 29 o el 17.6% están en la lista de alcohólicos, mientras que 27 o el 16.3% en la de

los que beben en exceso. El total de ambas listas, 56 hombres, constituye el 34% de los hombres mayores de veinte años [...] De los 22 que se encuentran en la lista de hombres violentos, 9 están entre los alcohólicos y 13 entre los que beben excesivamente (Romanucci-Ross, 1973: 137).

La forma en que esta investigadora construyó dichas categorías de tipos de personalidad se basa en la premisa de que el alcoholismo refleja los problemas de psicología individual o, más específicamente, la tesis de que el alcoholismo revela la falta de integración social de ciertos individuos en particular y, por lo tanto, que los alcohólicos deberían ser considerados como un problema *para* la sociedad. Un análisis de este tipo difiere mucho de otro que considera que el alcoholismo es creado y definido socialmente y, en consecuencia, es un producto *de* la sociedad.¹

En la calle Huehuetzin había un lugar al que los vecinos se referían como “la casa de los borrachos” y en donde tres generaciones de alcohólicos vivían apiñadas en una serie de casuchas. Uno de los miembros más jóvenes de la familia, una niña de diez años, me platicó que en toda su vida había asistido menos de un año a la escuela y que ocupaba sus días vendiendo dulces en la banqueta y corriendo a la tienda de la esquina, con su hermanita de tres años a la espalda, para comprarle caguamas a los mayores. Aunque no se manifiesta a menudo en una forma tan extrema, de un modo o de otro, el alcohol forma parte de la vida de la mayoría de las personas de la colonia, desde las niñas que tienen que salir a comprar cerveza para sus madres y abuelas, pasando por los padres, tíos, hermanos y primos que faltan a trabajar cuando tienen una borrachera, hasta los amigos a quienes se lleva con urgencia al hospital cuando sus riñones ya no toleran una gota más de ron. Los efectos fatales del alcoholismo —los directos, como la cirrosis hepática y la psicosis alcohólica, y los indirectos, como los accidentes y homi-

¹ Los estudios sobre el consumo de alcohol deben considerar, no sólo las variaciones entre las regiones y en diferentes periodos históricos, sino, como apunta DeWalt (1979), la variabilidad intracultural entre las regiones. Además, en los estudios hechos sobre el alcohol en México, aún no se desarrollan del todo los temas de poder y control. Para conocer otros estudios clásicos sobre el tema véase, por ejemplo, de la Fuente, 1954, y Pozas, 1962.

cidios— son las causas principales, en México, de muerte entre los hombres en las llamadas edades productivas (véase Menéndez, 1990: 9).²

EL TEMPLO DE LA VIRILIDAD MEXICANA: LA CANTINA

Puesto que ya había vivido con anterioridad en la ciudad de México y había realizado investigaciones etnográficas durante varios años, cuando llegué a Santo Domingo en 1992 me dirigí a ese sitio “culturalmente típico” donde se establecen los vínculos entre los hombres mexicanos: la cantina. No fue necesario que me dijeran que las cantinas eran los puntos de reunión característicos de los mexicanos, quienes, después de todo, eran los sujetos de mi investigación. Al principio me sentí decepcionado al saber que, según me informaron los vecinos, aunque había unas cuantas pulquerías en la comunidad, no existía ninguna cantina en la colonia Santo Domingo.³

Tampoco es común que muchos residentes de Santo Domingo vayan a cantinas de otras colonias. Cuando se le pregunta a Héctor, quien solía beber mucho, sobre estos lugares, le gusta ridiculizar la famosa cantina “La Guadalupana”, que se encuentra en la afluyente área de Coyoacán, a unos quince minutos de Santo Domingo en microbús. Según él, durante cualquier noche es posible encontrar dormitando bajo las mesas de esta venerable institución a altos funcionarios del gobierno mexicano para que se les pase el efecto de los innumerables vasos de sangría. El cuñado de Héctor, Juan,

² Para consultar un análisis más completo de las cuestiones morales y de salud relacionadas con el alcohol y el consumo de éste, véase Menéndez, 1987, 1991, 1992; Room, 1984, y Heath, 1987.

³ Las pulquerías venden pulque, una bebida alcohólica hecha de la savia del maguey (agave) y que ha sido elaborada en Mesoamérica desde hace siglos. Tienen más o menos el mismo contenido alcohólico que la cerveza. Cuando no tiene aditivos, es blanco y espumoso. Una pequeña cantina abrió a fines de 1992 en la avenida Papalotl, una de las vías principales de la colonia Santo Domingo; pero antes de que me fuera posible pronosticar si iba a tener éxito y se establecerían otros negocios parecidos yo tuve que marcharme. Siempre que estuve ahí, los clientes del nuevo establecimiento eran casi exclusivamente hombres.

agrega que la gente de Santo Domingo no acude a este lugar porque “es mucho más agradable tomar en casa”. Y, cabe decir, más barato. Otro vecino, un trailerero que tiene trabajo esporádicamente, me contó que acostumbraba frecuentar las cantinas cuando vivía en la céntrica colonia Guerrero, pero que eso había sido treinta años antes, cuando era joven y acababa de llegar de su rancho en el estado de Guanajuato. “¿Quién tiene ahora dinero para eso?”, me preguntó. Y me mencionó las siguientes cifras: “Supón que tienes un salario mínimo de quince pesos al día. ¿Quién puede comprar cerveza en una cantina? Digamos que cada cerveza cuesta uno o dos pesos. ¿Cuánto te va a durar? Incluso ya no es tan barato como antes comprar un paquete.” Para él, las cantinas son para los que tienen bastante más dinero del que él había visto recientemente.

En aquellas ocasiones en que los hombres sí salen de la colonia para beber, es para encontrar buen pulque. Una tarde Luciano, el soldador, y su amigo Ricardo, taxista, se me acercaron tambaleándose. Me dijeron que se habían escapado a los cerros de la zona conocida como Contreras, al sur poniente de la ciudad de México, y que se habían pasado varias horas tomando pulque. Les pregunté por qué se habían ido tan lejos si había pulquerías en Santo Domingo, aunque sabía bien que a estos lugares se les consideraba las guaridas de los borrachos más patéticos; sin embargo, resultó que había otra razón aparte de la mala fama de la clientela: “¿Esta mierda?”, me respondió Luciano entre risitas. Me explicó que en Contreras se deja que el pulque se fermente “naturalmente”, sin aditivos, hasta dos semanas, mientras que en Santo Domingo se acelera el proceso agregándole excremento humano a la bebida.⁴

Durante mi estancia, las tres invitaciones que recibí para ir a una cantina no fueron de mis vecinos de la colonia, sino de algún antropólogo mexicano. La primera vez, cuando nos dirigíamos a la cantina, mi acompañante me dijo que, puesto que me interesaban las identidades masculinas, era indispensable que yo presenciara de primera mano lo que hacen los hombres y experimentara

⁴ Vélez-Ibáñez (1991) informa que a principios de los setenta muchas familias de Netzahualcóyotl —un enorme asentamiento en el Estado de México, en las afueras del Distrito Federal— viajaban a San Juan Chimalhuacán para tomar pulque los domingos, cuando hacían días de campo para “escaparse de todo”.

este ambiente viril, el cual, hasta hace muy pocos años, había sido, por ley, un refugio exclusivamente masculino. (“Todavía hay sólo un baño para hombres”, me comentó.) En la segunda ocasión me sermonearon en el sentido de: “no conoces nada del hombre mexicano si no conoces las cantinas”.

En México la cantina *es* un importante punto de reunión para muchos hombres. La colonia Obrera, una colonia de trabajadores que se encuentra en el corazón de la ciudad de México, tiene fama de que cuenta con más cantinas que puestos de tacos. Por ésta y otras razones, se puede decir justificadamente que Santo Domingo no es “representativa” de las colonias populares de la ciudad. No obstante, ninguna colonia es ni podría ser representativa de un área metropolitana que tiene casi veinte millones de habitantes. Resulta indudable que los hombres toman más en las cantinas en muchos otros lugares de la ciudad y del país que en la colonia Santo Domingo, aunque, como veremos, según los estudios etnográficos de diversas regiones realizados durante los últimos 25 años, si en el país existe un modelo en el comportamiento de la forma de beber de los hombres, éste es un modelo de diversidad, más que de homogeneidad.

Todo esto tiene varias repercusiones interesantes en lo que se refiere a las relaciones de género en Santo Domingo. Es posible que dichas repercusiones no sean válidas en la misma medida en otros lugares.⁵ Para muchos hombres adultos de la colonia Santo Domingo, a principios de los noventa, tomar con los cuates y “compas” representaba y extendía los vínculos de amistad, confianza e intimidad entre hombres. Y, como muestra Lomnitz (1975: 189 y sig.), los cuates son, antes que nada, compañeros de borrachera. No obstante, aunque tomar en casa era con frecuencia una actividad claramente masculina en Santo Domingo, el hecho de que había mujeres y niños presentes, entre otros elementos, limitaba en alguna forma a los hombres.⁶ Como veremos más adelante en este capítu-

⁵ Sobre las reuniones sociales masculinas, véase también los análisis realizados por Limón (1989, 1994) de las carnes asadas exclusivamente para hombres y el consumo “ritualista” de carne y cerveza en el sur de Texas (Limón, 1982).

⁶ No es que estas restricciones estén del todo ausentes en la cantina. Un amigo lingüista, Víctor Franco, en comunicación personal me dijo que en muchos pueblos que conoce en el estado de Guerrero se manda rutinariamente a los niños a que

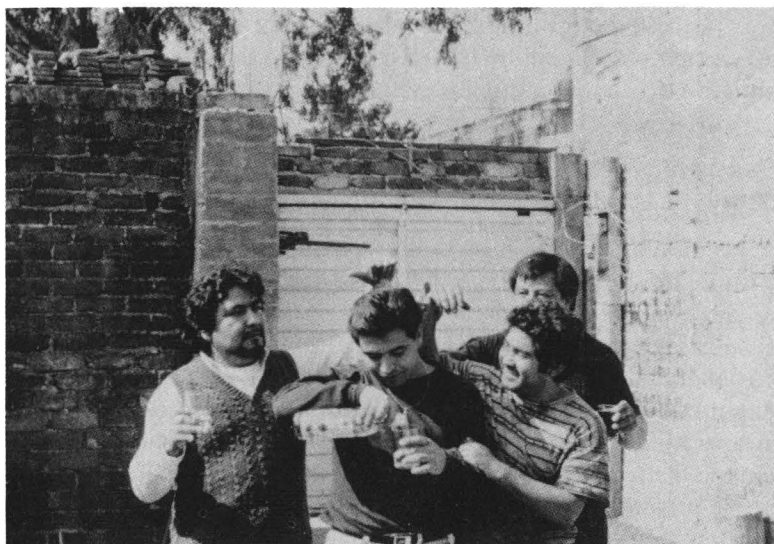
lo, el proceso de disminuir la asociación entre el consumo de alcohol y el género masculino indica que lo que constituye el comportamiento típico masculino no es algo que permanezca fijo.

FORMAS DE BEBER

En la colonia Santo Domingo algunos hombres beben en la calle, enfrente de su propia casa o de la casa de sus amigos, después del trabajo y los fines de semana. Un número mayor de hombres bebe en su casa, con amigos o parientes. Unos cuantos reconocen que ocasionalmente toman solos. Como parte de los esfuerzos anticondaminantes que se han realizado en la ciudad de México durante los últimos años, ciertos vehículos tienen prohibido circular un día a la semana. Para algunos de mis amigos cuyos trabajos dependen del uso de un automóvil o camión, el día en que no circulan se considera también como si fuera fin de semana y, por lo tanto, un día en el que pueden beber exageradamente.

En los cumpleaños, días festivos y cuando visitan a sus amigos, hombres y mujeres toman juntos, y, por lo general, consumen las mismas bebidas, a veces en las mismas cantidades, aunque es más frecuente que los hombres tomen más que las mujeres y que haya más mujeres que se abstengan por completo. A menudo, se le da permiso de beber en las reuniones familiares a los adolescentes mayores, mientras que a los niños más pequeños se les ofrecen traguitos de cerveza o cuba. En celebraciones más importantes y prolongadas —como bautizos, fiestas de quince años y bodas, por ejemplo— algunos hombres, y con menor frecuencia algunas mujeres, beben hasta emborracharse, lo que puede terminar, dependiendo de quién esté involucrado, en violentas explosiones que revelan pleitos que se habían fermentado durante mucho tiempo, o bien en tiernas situaciones confesionales. En cualquiera de los

saquen a sus padres de las cantinas. Lo que hay detrás es que, en esas regiones, las cantinas todavía son lugares que se consideran cultural, si no siempre legalmente, fuera del ámbito de las mujeres de buena reputación. Además, también existe la esperanza de que los papás reaccionen de modo favorable ante los rostros tristes de los niños que les ruegan que dejen de beber y regresen a casa.



De izquierda a derecha, Marcelo, Toño, Gabriel y Marcos hacen payasadas para salir en la foto, afuera de la casa de Marcos.

dos casos, las personas que participan en esa situación capitalizan la creencia de que no se debe responsabilizar a los borrachos de sus actos y palabras. Mis amigos Juan y Tomás no parecían sentirse incómodos cuando me dijeron que tenían fama de ser tranquilos cuando tomaban. Ángela me comentó que, aunque Juan es impulsivo en su vida cotidiana, cuando se ha tomado unas cuantas copas es el hombre más conciliador del mundo.

Algunos estudios etnográficos han registrado que en Mesoamérica regularmente se bebe socialmente con moderación (véase, por ejemplo, Lewis, 1968, y DeWalt, 1979). Incluso donde es más común que los hombres consuman alcohol durante los días festivos y las borracheras de fin de semana, es notable la función que dicha actividad ejerce en la mediación de las relaciones sociales cotidianas (véase Brandes, 1988). En la colonia Santo Domingo, tomar una o dos cervezas al día es una práctica común entre muchos hombres, mientras que aunque no es raro irse de parranda, en los noventa, según la mayoría de las versiones, es algo que pertenece al

pasado. Además, casi todos los hombres y mujeres de Santo Domingo con los que hablé del tema sostienen que hay un número mucho mayor de mujeres que consumen bebidas alcohólicas y que lo hacen en cantidad mucho mayor que en el pasado.⁷

En algunas paredes de Los Pedregales, está pintado el símbolo de Alcohólicos Anónimos (una doble A en el interior de un círculo), así como los horarios de las reuniones, los números telefónicos y la información pertinente. Así, al menos institucionalmente, el alcoholismo en la colonia Santo Domingo tiene una presencia pública. Incluso Gabriel, pese a su rebeldía, ha asistido a las sesiones de AA y puede recitar lo que ha aprendido ahí: “El primer vaso de licor es el primer paso al alcoholismo” y “El alcoholismo es una enfermedad”. Gabi piensa que sus borracheras están íntimamente relacionadas con sus intentos por escapar mentalmente de las tensiones psicológicas que lo atormentan:

—A veces pienso que sólo borracho o dormido puedo olvidar-me de lo jodido que está todo. Porque a veces no tengo a nadie a quien contarle mis experiencias, mis preocupaciones, mis traumas, mis complejos. Porque en mi familia siento... Nadie me comprende en mi familia.

Gabriel justifica el que sólo participe de modo esporádico en AA diciendo que aunque sabe que Alcohólicos Anónimos fue en un principio una organización gringa, piensa que ahora, quizás, el problema del alcoholismo ya fue resuelto en Estados Unidos, mientras que las calles de México están repletas de borrachos. En Santo

⁷ Sin embargo, ¿qué podemos deducir de la conclusión de un psicólogo que estudió a los niños de una colonia cercana a Santo Domingo, en el sentido de que “los hombres de Santa Úrsula beben hasta el punto de perder la memoria”? (Bar Din, 1991: 65)? ¿Todos los hombres?, ¿todo el tiempo? Dichas generalizaciones nos dicen más sobre las presuposiciones de los investigadores que de los aparentes temas de estudio. Y, mientras es posible que el consumo de alcohol se incremente en algunas áreas durante los periodos de pobreza creciente, en otras existen también presiones contradictorias que pueden disminuir la afición por la bebida. Selby (1990: 175) y sus colegas encontraron que después de la crisis de 1982, la reducción de los ingresos en el extenso asentamiento Netzahualcóyotl dio como resultado una *disminución* de las borracheras, aunque no desaparecieron por completo. Resulta difícil establecer un vínculo causal entre la pauperización económica y el aumento o la disminución del consumo de alcohol, pues se ha demostrado que puede conducir hacia cualquiera de los dos extremos.

Domingo la organización AA, con sus visibles centros de reunión y sus vociferantes seguidores, no es para nada anónima.

Como una presencia cotidiana en la colonia Santo Domingo, el alcoholismo asume muchas formas. Cuando conocí a Claudia me contó que su esposo era alcohólico. A pesar de que muchas veces durante sus quince años de matrimonio intentó dejar de tomar, nunca lo había logrado durante un periodo prolongado, por lo que incluso perdió buenos empleos. Sin embargo, Claudia ya no esperaba un milagro, pues había llegado a la conclusión de que era ella la del problema, y tal problema era esperar que su marido cambiara. Además, en realidad no tenía mucho de qué quejarse, pues él nunca la golpeaba, y, a pesar de que los días de paga llegaba con una botella en una mano, en la otra traía el dinero para ella y los niños. Claudia tenía que dejar de sentirse afectada por lo que la gente decía de él, ya que, después de todo, ella dependía del dinero que él ganaba para mantener la casa. El marido de Claudia cabe en cierto tipo de alcohólico. Un día en que estábamos sentados en la banqueta, Martín y Toño me explicaron que hay, por lo menos, otros dos tipos comunes de borrachos. Por un lado, según ellos, están los borrachos como los que viven en la “casa de los borrachos”: amistosos y pacíficos, son parte de la vida cotidiana y no amenazante de muchas cuadras de Santo Domingo. Los borrachos son hombres y mujeres, aunque, según Toño, es incuestionable que los primeros son “cincuenta veces” más visibles y frecuentes. Uno saluda a estos borrachos de modo amigable, de vez en cuando les “presta” uno o dos pesos y, ocasionalmente, hasta comparte unos cuantos tragos con ellos. Por otra parte, están los borrachos de las pandillas, como Los Nazis, formadas abrumadoramente por hombres, aunque a veces también participan sus novias. De ser posible, hay que evitarlos y, sobre todo, no hay que llevarles la contraria, pues se pueden poner violentos con cierta facilidad. Toman licores de diversos tipos, incluyendo el famoso alcohol del “96” y fuman mucha mariguana. Algunos inhalan cemento. Aunque todos pueden ser vecinos, hay borrachos y borrachos, me advirtió Toño, aplastando una lata vacía de cerveza Modelo contra su muslo.

EMBORRACHÁNDOSE

El mexicano que no toma y no se emborracha es el mexicano muerto.

J. R. Flippin, *Sketches from the Mountains of Mexico* (1889)

Otro día, a fines de febrero, Toño y yo pasamos varias horas en la tienda de la esquina con Gabriel, Marcos, Marcial (el carpintero yucateco) y Marcelo, nuevamente tomando anís. Después de abstenerse durante un año, dos meses después del Año Nuevo, Toño seguía celebrando el hecho de que podía tomar de nuevo. A otros hombres y a unas cuantas mujeres que pasaban por la tienda para comprar algo les invitábamos de nuestro anís. Algunos hombres se quedaban un rato tomando con nosotros, o se compraban un refresco. Aunque no había mucha presión para que tomaran con nosotros, sólo los que bebieron alcohol se quedaron un buen rato. Como me comentó Marcelo en otra ocasión, es mucho más fácil disfrutar de la compañía de otros si estás totalmente borracho o totalmente sobrio.

Ese día bebimos mucho más de lo que acostumbrábamos. Después de que nos tomamos el primer cuarto de anís, alguien fue a la tienda de vinos y licores a comprar otro, y luego otro hasta que nos acabamos media docena de botellas. Después seguimos con botellas de un litro, hasta que finalmente liquidamos dos o tres botellas. Durante todo este tiempo, Gabriel estaba reparando una que otra combi de transporte público, Marcos arreglaba las salpicaderas de su "vocho" 64 y Marcelo ayudaba de vez en cuando a su esposa cuando había demasiados clientes en la tienda, aunque eran sus dos horas de descanso.

Después de varias horas, Delia, la esposa de Marcos, nos trajo tacos, que había preparado en la casa que está al lado de la tienda. A mí me regañó especialmente: "¡no deberías de andar tomando!" Aunque parecía estar resignada a que yo participara con los demás, no bromeaba. Quizá me seleccionó por ser el recién llegado y porque, siendo gringo y profesionista, debería saber lo que hacía. Sin embargo, también es probable que Delia sintiera que, hasta

cierto punto, Marcos y los demás se estaban luciendo para impresionarme y, por lo tanto, yo era en parte responsable de que su esposo se estuviera emborrachando ese día. Esto último quedó de manifiesto la semana siguiente. Dos días después de nuestra borrachera, vi a don Timoteo en su camellón de Cerro de la Estrella. Estaba esperando que unos clientes le trajeran unas sillas de bejuco. “Lo vimos tomando el otro día”, me dijo directamente, alzando la mirada y viéndome a los ojos con seriedad. Él sabía que yo estaba enterado de que él había sido alcohólico durante muchos años y que me hablaba del tema con autoridad. El día siguiente me tropecé con Luciano, quien me dijo que, aunque no había estado por ahí el sábado, se había enterado de que todos habíamos estado bien “pedos”. “Pronto te vas a volver como ellos”, me comentó riendo y señalando hacia la casa de los borrachos. A diferencia de don Timo, a Luciano no parecía molestarle lo que había ocurrido. Durante el resto de mi trabajo de campo en Santo Domingo, varios de mis amigos, e incluso algunos hombres a quienes apenas conocía, me preguntaban recurrentemente: “¡Hey, Mateo! ¿Quieres un poco de anís?” Y esto se convirtió en una broma constante.

Aunque es cierto que para algunos hombres de la colonia las parrandas como la de ese día son acontecimientos comunes, y que, por lo tanto, elegí como parte de mi investigación padecer la vergüenza de los insultos posteriores y las náuseas de la cruda, en retrospectión, mi caso es similar al descrito por Brandes, cuando “intentó ser más andaluz que los andaluces”. En el artículo acerca de la desafortunada búsqueda de preconcepciones antropológicas, Brandes (1987: 362-363) narra la forma en que se encontró solo en un bar en el sur de España en enero, preguntándose adónde se habían ido todos los hombres. Resultó que, aunque durante el otoño los hombres pasaban el tiempo en los bares, en el invierno se quedaban en casa durante las noches. Un amigo que amablemente había seguido acompañando a Brandes durante el invierno le señaló que su esposa ya empezaba a sentirse abandonada y le sugirió que era preferible que fueran a su casa, para variar.

Si bien yo no causé la borrachera excesiva en la tienda esa tarde de enero, sí es probable que mi presencia haya inspirado a algunos a lucirse y, como lo demostraron otros durante los días siguientes, la tolerancia pública hacia la bebida es, en forma defi-

nitiva, una mezcla de resignación para unos, y burlas y regaños persuasivos para otros. Aunque mucha gente de la colonia Santo Domingo habla de pautas de bebida —por ejemplo, en hombres jóvenes— con frecuencia se considera que beber es más un asunto de elección personal que una manifestación del carácter inherente (por ejemplo, ser hombre) de una persona. Juan me contó acerca de la batalla que había librado contra el alcohol:

—De mi trabajo, mis amigos me decían, “Vamos a echarnos una”. Entonces nos pagaban los sábados, y saliendo de trabajar nos íbamos a la cantina o a las tiendas. Yo llegaba a mi casa a las doce o una de la mañana y Ángela se enojaba. Estuvimos a punto de divorciarnos.

—¿Por tomar? —le pregunté.

—Sí, por tomar. Tomé mucho, pero cantidad. Creyeron que me iba a convertir en un alcohólico. Y cuando nació mi Noé [el tercer hijo de Juan] empecé a disminuir, a tomar no mucho. Seguía tomando, pero no como aquellas veces que ya era cada tercer día. Ya no era cada día. Mis hijos iban creciendo. “Bueno —dije—, qué educación les voy a dar a mis hijos y yo me voy a hacer alcohólico. Y mis hijos se van a avergonzar de mí cuando lleguen a una edad mayor.” Cuando estaban chicos dije, “ellos van a crecer”, y le comencé a bajar. Y entonces ya no tomaba en la semana, ni los sábados, sino de vez en cuando me tomaba mis tragos y me emborrachaba. Pero ya era cada quince días.

—¿Pero en la familia o con los cuates?

—No, ya era con la familia. Ya dejé a los cuates. Seguía yo tomando, me emborrachaba, ya me acostaba y al otro día me ponía mal. Y Ángela nunca ha podido verme tomando. Teníamos dificultades. Peleábamos. Nos decíamos de cosas. Y luego mis hijos se daban cuenta de todo eso. Ya estaban grandecitos. Yo no, pues estaba mal. Entonces, comencé a dejar de tomar. Yo seguía trabajando en una fábrica. Pero de todos modos en esa fábrica, como había 800 empleados, no faltaba quién te jalara. Pero yo siempre llegaba a mi casa con mi gasto. Nunca dejé de dar así tomara.

—¿Eso nunca fue un problema?

—No, el problema era que tomaba.

La historia de Juan es parecida a la de otros hombres que me relataron sus experiencias sobre el papel que el alcohol había des-

empeñado en sus vidas.⁸ En su caso, durante el año que fuimos vecinos, Juan se sentaba entre semana a ver las noticias de las ocho de la noche con una cuba o dos preparadas con Don Pedro, y durante las fiestas familiares a veces se tomaba unas cuantas más. Pero según él y Ángela, el problema de la bebida se había terminado desde hacía mucho. Por lo tanto, sería equivocado decir que en la actualidad Juan pasa mucho tiempo bebiendo con sus amigos, pues para él, como para muchos hombres de Santo Domingo, tomarse unas copas con los cuates es más una actividad de fin de semana que un acontecimiento diario. En estos términos, algunos hombres señalan que aunque la gente prefiere tomar Bacardí Añejo en lugar de Bacardí Blanco por su sabor, el Añejo es más caro; así que si quieren emborracharse, lo hacen con Bacardí Blanco.

En muchos lugares de México, los etnógrafos han concluido que hay pautas de bebida mucho más uniformes entre los hombres. Por ejemplo, Greenberg resume de la siguiente manera las actividades que los hombres realizan en su tiempo libre en un pueblo chatino de Oaxaca: "Cuando no están trabajando, los hombres pasan mucho tiempo tomando con sus amigos" (1989: 217). No es posible llegar a ese grado de generalización sobre los hombres de Santo Domingo, pues ahí en un día caluroso algunos se empinan una cerveza Vicky —del mismo modo que otros se toman un refresco— más para matar la sed o por el sabor que por el deseo de emborracharse. Es frecuente que durante las noches o los fines de semana, cuando se reúnen a trabajar en las aparentemente interminables reparaciones automotrices, los hombres de Santo Domingo se pasen horas sorbiendo sus Vickys o sus cubas hechas con Presidente más por el ambiente de convivencia y por tomar juntos que por las consecuencias químicas del consumo alcohólico.

Muchos hombres hablan con cierta frecuencia del tema de la bebida, ya sea cuando están realizando una actividad específica o en cualquier otra oportunidad, y relatan algunas borracheras memorables de sus vidas, o hacen comentarios sobre la bebida en general; sin embargo, con una recurrencia inconfundible, mis ami-

⁸ Compárese el comentario hecho por don Fortino en Greenberg (1989: 126): "El alcohol contribuye a que la gente se meta en problemas. Por eso sólo jugué con el alcohol durante veinte o veinticinco años."

gos hablan del tema de la cruda. Quizá simplemente se trate de que no recuerdan otras etapas de su experiencia al tomar; o quizá refleja el hecho de que la mayoría de ellos había dejado atrás la adolescencia —y lo que para muchos habían sido las primeras y más emocionantes experiencias— desde hace mucho tiempo. Una vez más, sin embargo, entre la camaradería masculina quedaba de manifiesto, en forma recurrente, el reconocimiento del aspecto nocivo del consumo del alcohol. Para algunos hombres, tomar es considerado un problema psicológico.

Con frecuencia Gabriel insistía en intentar que yo pasara a tomar un trago cuando él estaba trabajando, pues le gustaba hablar de antropología. Por lo general yo le respondía que estaba lleno, que no tenía ganas de tomar o que tenía que ir a algún lado, pero Gabi me contestaba con su estribillo preferido: “Ni más ni menos de tres.” Algunas veces daba resultado y yo me quedaba el tiempo suficiente para bebernos tres Coronas cada quien. Siempre le resultaba más fácil convencerme cuando hacía calor y el clima era seco, pero si no tenía tiempo ni ganas, a menudo le respondía, con escarnio, “de regreso”, aunque los dos sabíamos que yo no regresaría pronto. Gabi se mostraba desilusionado, aunque parecía comprender, como si me dijera: “sólo trataba, Mateo...”

ABSTINENCIA, ANTIBIÓTICOS Y “ESTAR JURADO”

Según la mayoría de los estudios etnográficos realizados hasta el momento, ejercer presión para tomar es un elemento característico de los hábitos de consumo alcohólico entre los hombres de México. “No se puede escapar a las copas” era un dicho popular en un pueblo de Oaxaca (véase Kearney, 1971).⁹ No obstante, el grado de la obligación de tomar con otros hombres puede depender de pautas regionales, quizá en conjunción con cambios culturales particulares en áreas específicas del pasado reciente. Un día, cuando hablé en la calle con Esteban y Felipe, querían hacerme entender que:

⁹ Véase Kearney, 1971, y Greenberg, 1989. Un caso más raro en la literatura etnográfica, si no necesariamente en las culturas de México, aparece en DeWalt, 1979.

—Allá en el campo son más borrachos. No hay nada a qué dedicarse más que a tomar. Cuando vas a visitar a alguien, lo primero que te invitan es un pulque o una cerveza.

—Aquí puedo decir que no quiero —objeté.

—Allá, si no lo tomas, es ofensa. Aquí puedes decir no quiero y te vas. En cambio, allá tienes que esperarte. Tienes que tomar —insistió Felipe.

—Supón que no te lo tomes —interrumpió Esteban—. No es a fuerza que te lo tomes. Pero para otra vez que vayas no te invitan nada porque lo despreciaste esa vez.

—¿En la ciudad es diferente? —les pregunté.

—Sí, aquí es diferente —aseveró Esteban—. “Vente, vamos a tomar un refresco.” “¿Sabes qué? Mejor al rato. Y *ay* nos vemos.”

Las interpretaciones acerca de los diversos estilos de tomar en el campo y en la ciudad reflejan más que experiencias personales. Entre otras cosas, en la cinematografía mexicana son legendarios los castigos sociales e incluso físicos por rehusar un trago ofrecido por un mexicano. Por lo tanto, una vez más, es probable que las representaciones de la conducta “típica” de los mexicanos —en este caso en las películas— contribuyan a crear dicha pauta de comportamiento. Por supuesto, algunos hombres de Santo Domingo pueden ser más persuasivos que otros. Durante la cuarta noche de las posadas —las representaciones nocturnas del peregrinar de José y María para encontrar un lugar dónde dormir, unos días antes de la Navidad y que en la calle Huehuetzin eran seguidas por una piñata— me tocó presenciar las celebraciones al lado de Alberto, quien se estaba tomando una botella de anís que tenía en la mano. Después de cada trago, me ofrecía la botella; pero, definitivamente, yo no tenía la más mínima intención de compartirla con él, pues, además de que no tenía ganas de tomar anís, Alberto se veía fatal. Sin embargo, conforme yo me negaba, él se tornaba más insistente y me empezó a llamar “camarón”, el apodo que se les da a los gringos, porque cuando se “queman” se ponen rojos. En este momento y preocupado por mi ignorancia, intervino diestramente Martín para evitar una confrontación potencial.

—Oye —me preguntó Martín—, ¿sabías que Alberto pertenece a Los Púrpuras [una famosa banda, cuyo territorio se extendía hasta la calle Huehuetzin]?

Yo no lo sabía. Y Martín agregó en voz alta:

—¡Qué lástima que Mateo todavía está tomando antibióticos para esa terrible infección! ¿O no?

Me escabullí mientras Alberto reflexionaba sobre la fragilidad de mi estado de salud.

No me había escapado por completo de mis obligaciones alcohólicas. Durante los días siguientes, me encontré dos veces a don Timoteo, y las dos veces me dijo: “¡Me debe!” Resultó que, parado enfrente de su casa, me había visto la noche anterior hablando con Alberto y Martín desde el otro lado de la calle, aunque no podía haber escuchado nuestra conversación en medio del ruido. En algún momento de la noche, don Timo había entrado a su casa para traerme una cuba con Presidente, pero al escaparme de Alberto nos desencontramos. Ahora don Timo esperaba que cumpliera. Aunque él ya no toma, lo que más le gusta a don Timo es ofrecerle a sus amigos un poco de mezcal hecho en casa o comprarles una cerveza. Tres días antes de mi encuentro con Alberto, Gabriel me había convencido de que tomara un vaso grande de mezcal, el cual se me subió. Ahora, en casa de don Timo, Gabriel insistió en que me tomara otro: “Te ayudará a que se te quite el efecto del primero...”, me mintió. Me negué, pero Gabi insistió. Finalmente, comenté abruptamente que esa noche en la posada me tocaba ayudar con los dulces y supervisar la piñata. Gabriel se quedó impasible, pero a don Timoteo lo impresioné tanto, que el resto del año me elogió por el buen juicio que tuve ese día.

Es probable que, por haber crecido en un área rural, don Timo haya tenido mayor conciencia de las convenciones y obligaciones sociales relacionadas con la comunidad y las responsabilidades religiosas —que en otras partes de México se conocen como “cargos”—, en las cuales beber en exceso queda prohibido, sobre todo cuando afecta su cumplimiento.¹⁰ En el transcurso de un año percibí varias maneras en las que abstenerse de beber en Santo Domingo era culturalmente sancionado, respetado y alentado, y descubrí, hasta donde puedo determinarlo, por lo menos una que no ha sido mencionada con anterioridad en la literatura antropológica.

Cuando volví a ver a Martín después de que me ayudara a li-

¹⁰ Véase Cancian, 1976, y Nash, 1975.

brarme de los insistentes ofrecimientos de Alberto para que tomara anís con él, me dio el siguiente consejo:

—Cuando alguien te ofrezca un trago con demasiada insistencia y tú no quieras aceptarlo, puedes decirles que estás tomando antibióticos o bien “estoy jurado”.

Estoy jurado significa que uno hizo una promesa, como en “prometí no tomar más” (durante un tiempo). Don Timoteo me contó que durante quince años se había emborrachado todos los días, y que en marzo de 1993 había cumplido cinco años y ocho meses de estar jurado; siempre sabe con precisión cuánto tiempo lleva. Dice que tuvo que dejar de tomar por su salud (“No puedo controlarme. Es todo o nada”), y que desde ese entonces ha tenido que tomar medicinas debido al daño que el alcohol le causó en el cuerpo.

Cuando conocí a Toño en noviembre, llevaba jurado casi once meses e iba a terminar su abstinencia el 31 de diciembre de 1992. Y, verdaderamente, se pasó casi toda la primera semana de 1993 recuperando el tiempo perdido; sin embargo, me dijo que nunca volvería a tomar como lo había hecho antes. A diferencia de don Timo, que había tenido que dejar de tomar para salvar su vida, Toño había prometido permanecer sobrio durante un año para demostrarle a su familia que sí podía hacerlo. Me contó que la mayoría de las personas le juran a la Virgen de Guadalupe, pero que él le había hecho la promesa a la menos conocida Virgen del Carmen. Cuando le pregunté por qué la había escogido, sólo levantó los hombros. Un vecino de don Timo me platicó que cada vez que había estado jurado, lo había hecho a Dios, mientras que Marcos, por otra parte, dijo que sólo los muy creyentes se tornan jurados. Aunque en otras ocasiones Marcos se describió a sí mismo como un hombre profundamente religioso, el día en que me habló de los jurados me dijo que cuando quiere dejar de tomar una temporada, simplemente deja de hacerlo, sin necesidad de invocar a ningún santo.

Estar jurado es una categoría amplia y claramente reconocida entre los hombres de la colonia Santo Domingo, la cual los exime de tomar e, incluso, los hace ganarse el respeto de los demás. (No tengo conocimiento de que la práctica se realice entre mujeres.) Y aunque es probable que se hagan bromas relacionadas con el hecho de que un hombre está jurado —de las que se pueden hacer

entre amigos cuando uno está intentando dejar de comer dulces, por ejemplo— nunca escuché que alguien tratara de tentar a otro cuando se sabía que era un jurado. La opción de estar jurado refleja un interés general por los peligros de beber en exceso y el que los hombres escojan estar jurados muestra las diversas creencias y experiencias que se dan entre los adultos de Santo Domingo en lo que se refiere al alcohol.

INTEMPERANCIA JUVENIL

En mi cuaderno de notas de campo, registré el siguiente incidente, que ocurrió muy temprano una mañana a principios de octubre:

Escena callejera, 8:30 a.m. Sábado por la mañana. Hay gritos abajo, en la calle, pues una mujer, de unos veinte años de edad, camina apresuradamente hacia la avenida Las Rosas por la enorme zanja que se abrió para el drenaje. Un tipo delgado, también de unos veinte años, le grita que regrese. Lleva un vaso de algo en la mano y está bastante borracho. Ella voltea a cada instante, pero sigue caminando. Él llega a la tortillería, donde otra mujer que está trabajando ahí intenta detenerlo. Es muy peligroso con todas las piedras amontonadas y la zanja misma. Él persiste, no con violencia, pero sí obstinadamente. Otra joven, de unos quince años, intenta detenerlo más arriba de la calle. Todo este tiempo él ha estado gritándole a la primera mujer —a quien ya no puedo ver— que se detenga y regrese. Finalmente, cinco minutos después, él desaparece en los alrededores de la zanja, veo que otra mujer más (la cuarta) lo escolta en la misma dirección en la que venía, hacia la calle Coyamel.

La escena era extraordinariamente parecida a una que yo había presenciado durante las celebraciones de Corpus Cristi en Tzintzuntzan, Michoacán, en junio de 1990. Ahí, en la tarde, muchos hombres estaban tan borrachos, que apenas y podían tenerse en pie, mucho menos caminar sin ayuda, y era común ver que una mujer mayor envolviera con su rebozo a un hombre, para ayudarlo a levantarse, y arrastrarlo, presumiblemente hacia su casa.¹¹

¹¹ También presencié un incidente en Santo Domingo en abril de 1993. Un muchacho sostenía y trataba gentilmente de convencer a una mujer de unos cin-

En otra ocasión en la colonia, la madrugada de un domingo, a Michelle y a mí nos despertó el ruido de botellas, un radio a todo volumen, gente gritando, orinando y pederreándose, y otros sonidos asociados con las parrandas. Cuatro muchachos que parecían muy borrachos, uno treintón y los demás veinteañeros, habían decidido terminar su parranda descansando en la calle, justo enfrente de nuestro departamento, sobre tubos de concreto que aún no habían sido colocados en el sistema de drenaje. Dos de ellos discutían con un fingido tono de enojo, otro dormitaba y el cuarto cambiaba sin cesar las estaciones del radio, encontrando siempre, de modo accidental o no, las que transmitían canciones en inglés, desde el *heavy metal* de Black Sabbath hasta la música disco de los Bee Gees. Cada veinte minutos, más o menos, uno le ordenaba a otro que fuera a comprar más caguamas de Corona, sin duda a alguna de las pequeñas vinaterías que abren las 24 horas en la colonia, en donde uno recibe lo que compró a través de agujeritos cortados en una especie de jaulas de protección. Otros borrachos callejeros pasaban por ahí de vez en cuando para saludarlos, y siempre aceptaban con cortesía las invitaciones para compartir las Coronas. Dos horas después de que llegaron, los muchachos se levantaron de repente y se marcharon. Media hora después, nuestra vecina de enfrente, de unos setenta años, salió y comenzó a limpiar el tiradero. No sé si habrá sido coincidencia, pero uno de los jóvenes pasó por ahí y, sin decir una palabra, comenzó a ayudarle a arreglar los tubos, a limpiar la orina de la banqueta y a levantar el considerable número de botellas tiradas. Como ya no podía dormir, yo no estaba de muy buen humor y deseaba que la anciana regañara al muchacho; sin embargo, no hubo ni una sola palabra dura ni una mirada recriminadora. Tampoco hubo sonrisas, por supuesto, pero parecía que la tolerancia de la mujer era mucho más grande que la mía. Por otra parte, era probable que ella se sintiera intimidada y que su silencio se debiera a su temor de que hubiera represalias posteriores. Después de que comenté el incidente con Miguel y

cuenta años —que estaba borracha e iba gritando “¡pendeja!”—, la cual iba escoltada por otra mujer joven que también bebía. No obstante, juzgando a partir de mi experiencia, las situaciones más comunes en Santo Domingo son aquellas en las que las mujeres, parientes o simplemente vecinas, protegen y asisten a un hombre joven borracho.

Noé, quienes andan por los treinta, me di cuenta de que, si bien la mujer podría haber estado asustada, había otras explicaciones más apropiadas. Para ellos, mi reacción —el hecho de que yo deseara que la mujer regañara al muchacho— había sido extraña y excesiva, pues los borrachos jóvenes eran considerados miembros de la comunidad, cuando menos por algunas personas; los vecinos los conocían tanto por sus virtudes como por sus tarugadas.¹² Además, los involucrados eran hombres jóvenes, y en la colonia se reconoce abiertamente que muchos de ellos pasan por una etapa en la que toman mucho y en público.

Tanto Miguel como Noé habían pasado periodos similares en su adolescencia (Miguel, durante un año y medio; Noé, durante tres años), en los cuales solían pasarse casi todo el fin de semana borrachos. Noé se había librado de ese hábito cuando lo mandaron a vivir y trabajar con su tío Héctor en Santo Domingo, mientras que en el caso de Miguel, lo salvó el fútbol. Como era muy bueno, llegó hasta las divisiones inferiores de las ligas profesionales y, por lo tanto, beber en exceso resultaba incompatible con la disciplina que se requería para entrenar y jugar. Un día, a las 7:30 de la mañana, camino a un partido del equipo de Santo Domingo, Miguel me señaló a un hombre que estaba parado cerca de una tina de chicharrones. Me dijo que era un amigo de sus viejos tiempos de borracho, pero que él sí se había “titulado”, pues había pasado de tomar cerveza y tequila con Miguel, a inhalar cemento en los últimos años. Con tristeza, Miguel me comentó que su amigo ya estaba mal de la cabeza y me recordó lo que Armando Ramírez (1972: 73) escribió en *Chin chin el teporocho*, la perspicaz novela sobre el México urbano: “ser teporocho es llegar a ser nadie, es no importarte nada, ni tu vida, ni tus hijos, ni tu esposa, es perderlo todo, es llegar a no tener ni madre”.

Miguel me insistió en que, para muchos, el de beber en exceso es un periodo pasajero. Es posible que beber en exceso —aunque

¹² En Estados Unidos, este tipo de protección comunitaria de los borrachos ha sido recreada artísticamente por el comediante Richard Pryor. Uno de los personajes más populares de sus rutinas es el borrachín Mudbone, a quien le gusta dirigir el tránsito en las unidades habitacionales de su rumbo mientras anda en su letargo alcoholizado. A pesar de que Pryor lo ridiculiza con gentileza, también encuentra que este tipo obstinado y locuaz tiene cualidades que elogiarle.

él no lo conceptuó en términos de categorías de género— haya sido, por lo menos hasta hace muy poco tiempo, una etapa principalmente masculina por la que pasan muchos; sin embargo, los adolescentes con frecuencia me hicieron notar que, en los noventa, tanto los muchachos como las muchachas beben seriamente, aunque ellas no acostumbran hacerlo tanto en las calles como sus hermanos y novios.

Parece que pasar por una etapa en la que se experimenta con el alcohol y se abusa de éste constituye —o se convierte en— un rito de iniciación tanto para las muchachas como para los muchachos, es decir, un conjunto de experiencias culturalmente sobresalientes que se consideran razonables, si no es que inevitables. Aunque algunos jóvenes nunca superan esta etapa, la mayoría sí lo logra, de un modo u otro, y por esta razón es importante, según dijeron Miguel y Noé, tolerar que beban en exceso. Lo primordial era no permitir que los jóvenes pensaran que los demás habían perdido la confianza en ellos.

Además del alcohol y el cemento, los jóvenes —y algunos otros— suelen consumir marihuana en Santo Domingo. Una soleada mañana de junio llegué manejando a la carnicería para comprar un cuarto de carne molida para Liliana, y me encontré a Guillermo descansando, recargado en la pared. Al ver que había algunas botellas de cerveza vacías en el asiento de atrás, Guillermo hizo un comentario acerca de los “vicios de Mateo”. Como yo sabía que todavía fuma mota, aunque ya tiene 42 años, y que no bebe, le respondí, “en el supermercado no venden lo que a ti te gusta, ¿verdad?” Él me sonrió tranquilamente, como si ya hubiera anticipado mi respuesta: “no, pero sí lo venden aquí”, al tiempo que sostenía en la mano lo que le quedaba del cigarrillo que había estado fumando mientras me estacionaba. Una anciana que salía de la carnicería miró primero a Guillermo y luego a mí y se rió en silencio.

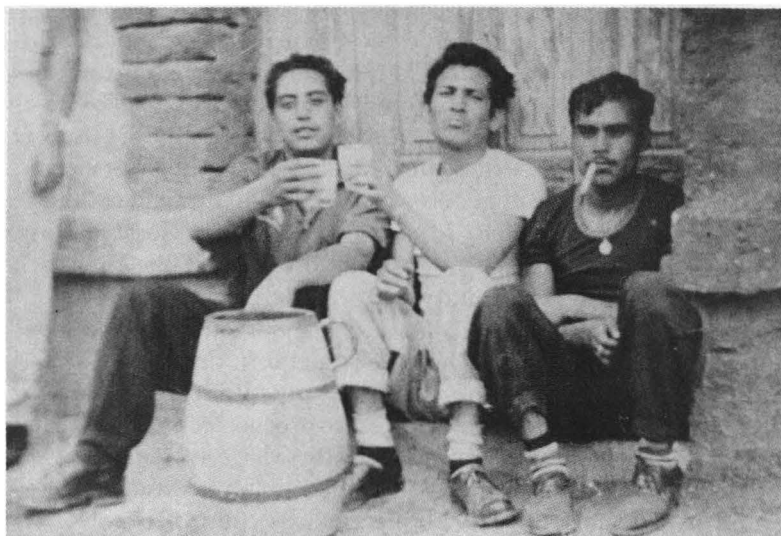
¿Y EL GÉNERO Y LAS COPAS?

En la colonia Santo Domingo se ha incrementado el número de mujeres que establecen relaciones adúlteras y de hombres que participan en el trabajo doméstico. Por lo tanto, y en cierta medida,

estas actividades se identifican cada vez menos de manera exclusiva con un género u otro. En lo que concierne al consumo que hombres y mujeres hacen del alcohol, la diferencia entre ellos no es tan tajante ni tan fija como tradicionalmente se ha creído; éste es el proceso al que me refiero como la disminución de la asociación que se establece entre el género y una actividad o práctica (lo que en inglés llamo *degendering*). El simple hecho de que ciertos valores o prácticas sean estimados por los hombres no es suficiente para considerarlos viriles o atributos masculinos unitarios. Tampoco etiquetamos necesariamente como viriles las prácticas que muchas mujeres y algunos hombres pueden respetar (o despreciar) en los hombres, pues algunos de estos valores y prácticas pueden ser considerados de modo similar cuando se los asocia con mujeres. ¿Cuál es, nos preguntamos, el “género” de categorías como valor, consumo de carne, elocuencia, hazaña sexual, desinterés sexual, calificaciones en la escuela, vello corporal, donaire y consumo de alcohol? Todos están más o menos asociados con identidades específicas de género en contextos históricos y culturales en particular.

A los hombres más viejos residentes en Santo Domingo les gustaba enseñarme algunas frases que asocian a los hombres con la bebida. A Marcos, el abuelo, le gustaba citar una línea de una de las películas del popular actor mexicano Pedro Infante para explicarme la especial afinidad que los hombres tienen con el alcohol. Cuando se le preguntaba “¿Por qué tomas vino?”, Infante contestaba directamente “¡Porque me gusta!”. Cuando me recreaba este momento cinematográfico, Marcos se inclinaba hacia atrás, riéndose de la simplicidad y verdad de la graciosa frase. (También creía que ésta era una buena explicación de por qué a los hombres les gusta tener relaciones sexuales con muchas mujeres: “¡Porque les gustan!”) Don Timoteo, que tiene unos setenta años de edad, me aclaró una vez por qué los hombres beben más que las mujeres: “Dios y hombre, no Dios y mujer.” Al modificar una expresión común, “Dios y hombre”, que por lo general significa que los hombres merecen el mismo tratamiento que Dios, don Timo invocaba el orden superior para explicar las simples diferencias en las inclinaciones de género.

Esa orientación, tan marcadamente asociada al género, de Marcos y Timoteo en lo que se refiere a los modelos de consumo de



Estos hombres están bebiendo pulque de un barril. Ciudad de México, principios de los años 50. La foto es cortesía de José Pérez (derecha).

alcohol y a muchas otras cosas se encuentra también en numerosos estudios etnográficos sobre otros lugares y periodos de México, por no decir de todo el mundo (véase Heath 1987).¹³ En general, en la literatura etnográfica de México y Mesoamérica escrita hasta nuestros días, se habla de la bebida como una actividad típicamente masculina, y de la ebriedad como una propensión más bien exclusiva de los hombres.

A principios de los noventa, en la colonia Santo Domingo, el que los hombres bebieran socialmente se incrementó en muchos hogares, aunque se reconocía que el espacio era compartido por hombres y mujeres. Sin embargo, incluso cuando sólo había hom-

¹³ Por ejemplo, Ingham (1986: 151) escribe que en Tlayacapan, Morelos, “beber es una conducta típicamente masculina”. De manera similar, Kearney (1971) se refiere a un hombre de Ixtepeji, en la década de los sesenta, que era ridiculizado por no beber y, por lo tanto, por comportarse “como mujer”; y Vélez-Ibáñez (1991) apunta que en el Netzahualcóyotl de principios de los setenta, “todos los hombres beben brandy, tequila o algunas veces cerveza, pero no las mujeres”. Véase también Kennedy, 1978.

bres tomando en casa, esto ocurría en un contexto que era, por su naturaleza misma, menos aislado en términos de género que en la cantina. La confrontación entre mujeres y hombres, en especial mientras los hombres bebían solos, constituía una característica casi permanente de dichas actividades masculinas. Además, a menudo, las mujeres bebían con los hombres en casa —en las tardes, los fines de semana o en las fiestas— y ahora, en muchas ocasiones, las mujeres más jóvenes ya toman casi tanto como sus compañeros de la misma edad.

En esta época, en Santo Domingo los hombres bebían sin duda, en promedio, mayores cantidades de alcohol que las mujeres; pero en muchas familias y situaciones familiares las mujeres bebían al mismo ritmo que ellos. Los tipos de alcohol que se consumían eran, por lo general, equivalentes. Muchas cosas influían en el hecho de que las mujeres bebieran así, entre ellas las imágenes de la modernidad femenina promovida por las telenovelas diarias y las campañas publicitarias de las compañías de bebidas alcohólicas. Bacardí tenía unos anuncios televisivos en los que hombres y mujeres jóvenes, de viaje en Alemania y Japón, ordenaban en restaurantes platillos que no podían digerir, pero descubrían que, en todo el mundo, los jóvenes urbanos refinados como ellos disfrutaban de las mismas bebidas. Estos hábitos tenían poco que ver con las simples realidades del país, como esquivar a los patrulleros que ocasionalmente buscaban gente que estuviera tomando en público, lo que para muchos constituye un juego de persecución; sin embargo, las ingeniosas campañas publicitarias que mostraban jóvenes y sensuales muchachas en ajustados vestidos y bebiendo cubas han tenido un efecto irrevocable en los jóvenes, tanto hombres como mujeres. De uno u otro modo, en los noventa muchas mujeres beben más que sus madres y muchos de sus hombres no sólo esperan que tomen, sino que las alientan a hacerlo.

En los microespacios de la vida cotidiana —los sitios en donde se pueden revelar y se llevan a cabo, día con día, los cambios en los modelos de consumo de alcohol— todavía prosperan los rituales del consumo masculino, pero quizá no tanto como antes. Por ejemplo, puesto que las mujeres beben más en casa, el acto de tomar en general se asociará cada vez menos con hombres y más con muje-

res y hombres, es decir, con adultos. En la medida en que el género deja de ser una característica distintiva del consumo de alcohol, beber tiene menos que ver con el género.¹⁴

También es posible que el conjunto de relaciones del “cuatismo” analizado por Lomnitz (1975) se esté transformando modestamente. En muchos hogares de Santo Domingo, las mujeres, al igual que los hombres, beben con mayor exceso durante las reuniones familiares. Algunos hombres de la colonia no consumen alcohol y muchos otros no toman más que una o dos cervezas Modelo, una o dos veces por semana con sus familias. En conjunto, estos hombres constituyen una proporción significativa de la población masculina de Santo Domingo, aunque su composición exacta varía constantemente. Al igual que Bott (1957), yo encuentro que hay variaciones no sólo entre hombres y mujeres, sino también entre hombres y entre mujeres. En el análisis realizado por Bott, los vínculos que la gente tiene con una comunidad (con sus redes sociales) resultaban de capital importancia para explicar un comportamiento diferente en la familia. En Santo Domingo, y en relación con el consumo de alcohol, podemos afirmar que mientras que el género ha sido un factor central en diferentes prácticas de consumo de alcohol en el pasado, hoy día las diferencias generacionales se están tornando cada vez más significativas.

Greenberg (1989: 45) cita a don Fortino, de Juquila, Oaxaca: “Cuando tenía unos dieciocho o veinte años, comencé a fijarme en las muchachas, pero tomar, no.” Del mismo modo, en Santo Domingo se considera a menudo que las mujeres y el alcohol son los pecados y los placeres más importantes de los muchachos. Muchos toman y luego dejan de hacerlo, en un comportamiento similar al que siguen con las muchachas: andan con ellas y dejan de hacerlo. La mayoría de los hombres de todas las edades han vivido la experiencia, en la calle o durante las reuniones familiares, de tomar demasiado ron, cerveza, tequila y pulque; de igual manera se han rehusado a beber y se han mantenido sobrios mientras los demás a su alrededor tomaban.

Mis amigos de la colonia, están tan conscientes de las imágenes oficiales del hombre mexicano borracho como de la extendida

¹⁴ En su “Cyborg Manifiesto”, Haraway (1991) analiza algunas repercusiones relacionadas con la erosión del género como principio organizador en algunos aspectos de la vida social.

noción de que todos los hombres mexicanos quieren procrear muchos hijos varones. En ocasiones, quizá, se comportaron como creían que un antropólogo esperaría que lo hicieran. En parte, creo que eso ocurrió el día en que tomamos tanto anís. Sin embargo, con todo y lo frustrante que pudiera resultar para muchos científicos sociales, en lo que se refiere al consumo de alcohol resulta “típico” de los hombres de Santo Domingo que toman socialmente, se abstienen, se emborrachan, hay camaradería exclusivamente entre hombres y existe una disminución en la asociación entre el género y las prácticas de consumo de alcohol, es decir, no hay una pauta típica del hombre mexicano en este aspecto, así como no hay un hombre mexicano típico. No obstante, sí hay en México modelos de consumo de alcohol por los que mujeres y hombres están pagando con sus vidas todos los días.

BEBER Y VIOLENCIA MASCULINA

En un nivel rudimentario y químico, es común observar que el alcohol y otras drogas no afectan igual a todas las personas. No todos los hombres golpean a los demás cuando se emborrachan. Juan y Tomás eran conocidos porque se enternecían después de un par de copas, y el esposo de Claudia, aunque hacía mucho tiempo que era alcohólico, nunca representó una amenaza física para ella o sus hijos.

No obstante, hay tantos hombres que sí golpean a otros cuando beben, que en las colonias populares el hecho de tomar se asocia con la violencia masculina; incluso, existe la percepción popular de que el alcohol es la causa inmediata y la raíz de muchos episodios violentos por parte de esposos, hermanos y otros hombres. En cierto grado, para explicar estas violentas explosiones mucha gente emplea argumentos culturalmente aceptados como “los que perpetraron la acción estaban borrachos y por lo tanto no eran responsables de sus actos”. En este sentido, el alcohol es considerado una fuente elemental de violencia tanto doméstica como de otro tipo. Es decir, mucha gente no cree en los aparentemente directos argumentos somáticos contra la noción de que el consumo de alcohol necesariamente conduce a la violencia, y esta falta de

credibilidad general contribuye a establecer una relación real y material entre alcohol y violencia. El que las explicaciones tengan un carácter cultural y no químico no las hace menos válidas.

Durante su infancia, a Susana la golpeaban su madre y un tío; más tarde se mudó para vivir sola, tuvo un hijo y finalmente comenzó a vivir con otro hombre como su esposa. Recuerda:

—Los primeros años fueron pura dulzura. De lo mejor. Me dio de todo. Después empecé a tener muchos problemas con él. Era muy celoso. Me empezó a golpear mucho. Otra vez empezaron los golpes. Tomaba mucho. Llegaba a la casa, me golpeaba. Yo, la mera verdad, ya lo quería mucho. Ya me había enamorado de él porque cuando yo más lo necesité me brindó su apoyo, su ayuda. Me hizo ver la vida de otra forma y salir adelante. Pero después empezaron sus celos. Yo empecé a cambiar mucho. Como mujer empecé a cambiar. Me veía más atractiva. Como que me asentó cuando nacieron mis hijos. Como que me puse mejor. Y a mi esposo le daban muchos celos. Tomaba mucho. Empezó a tomar y a tomar y a tomar.

Finalmente, Susana decidió que tenía que dejar a su esposo. Después de muchos esfuerzos, creyó que ya lo había convencido de que él también tendría que aceptar la situación. Él le dijo que ya lo había aceptado y la invitó a tomar una última copa juntos:

—En el restaurante lloró. Se me hincó. Que no me fuera. Le dije: “Fíjate que no.” Y *ay* venimos de regreso, y como a las dos de la mañana me dijo: “Entonces, ¿no te quedas?” Le dije: “No.” “Entonces ahorita nos vamos a matar.” Y se fue a estampar con el carro. Yo me quise aventar del coche porque vi sus intenciones. Me dice: “Nos vamos a matar los dos.” Y va y se estampa con otros carros de frente. El otro carro se golpeó. Él salió lastimado. Yo también. Y como vio que no nos pasó nada, arrancó el carro y se estampó con una barda. Y ya no supe de mí hasta que me despertaron los de la ambulancia. Me habían echado alcohol. Tenía muchos vidrios en la cara, en el cuerpo, herida.

Con el tiempo, para escapar de su marido Susana se introdujo de forma ilegal a Estados Unidos, pero resultó muy difícil vivir en Houston con su hermana, y cuando su esposo fue a buscarla y le rogó que volviera, ella aceptó. Durante cinco años vivieron en calma, pero después él comenzó a beber de nuevo. Un día vi a Susana

en la avenida Las Rosas con la mano y el antebrazo vendados. Sólo me contó que se había cortado accidentalmente, pero más tarde una de sus amigas cercanas me platicó que habían cenado juntas dos noches antes. Durante la cena, salió a la plática la historia de una mujer a la que su esposo alcohólico golpeaba con regularidad. Susana había escuchado la plática sin decir ni una palabra; pero conforme avanzaba el relato, fue apretando tanto su vaso que éste terminó por romperse en su mano, rebanándole por completo la palma.

VIII. MIEDO Y ODIO EN LA VIOLENCIA MASCULINA

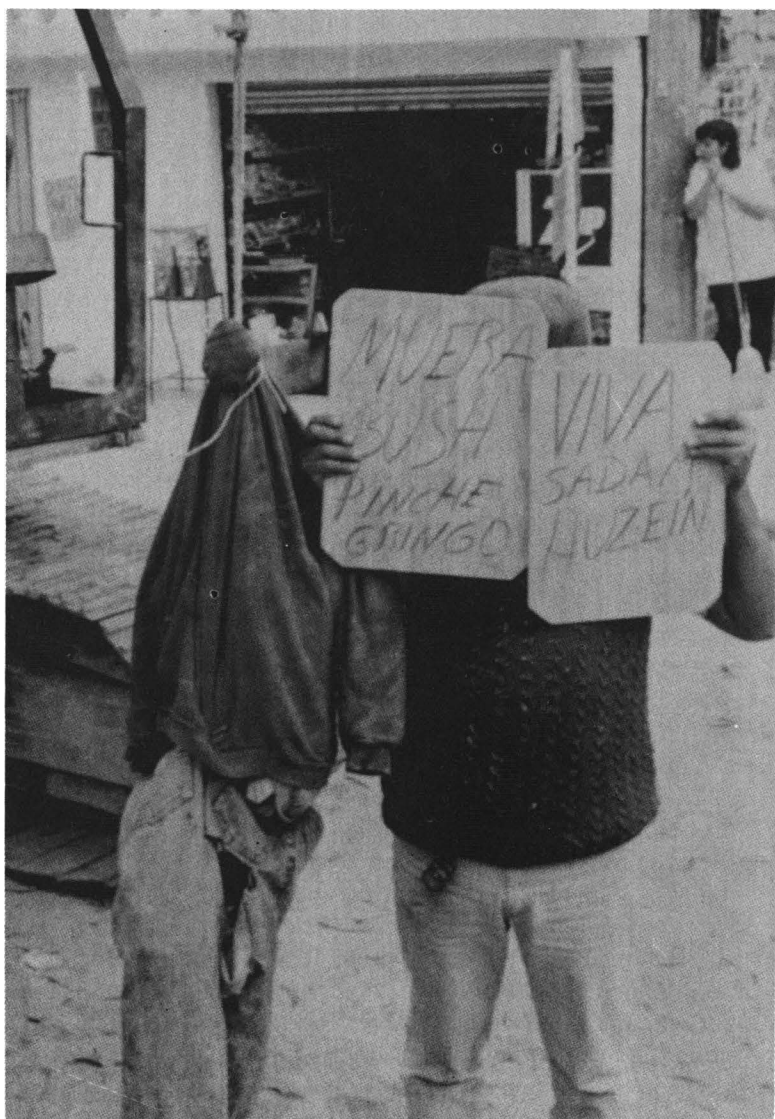
Dime cómo mueres y te diré quién eres.

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*

BAGDAD ESTÁ EN MÉXICO

Una noche a principios de julio, no había luz porque la colonia se había inundado. Salí de mi departamento dando traspiés entre los agujeros llenos de agua en la calle oscura, y en ese momento oí en un radio portátil la noticia de que el presidente estadounidense, Bill Clinton, acababa de ordenar otro bombardeo sobre Irak. Me acordé de aquella tarde contaminada justo antes de que Clinton asumiera la presidencia en enero, cuando, caminando en dirección a la tienda, me recibió una sogá que colgaba de una grúa de construcción con la que se cavaba roca volcánica para colocar los tubos de drenaje bajo la calle de Huehuetzin. Abajo del dogal había un letrero que decía: “Muera Bush y sus aliados (alias Mateo)” y otro más: “Viva Sadam Huzein”. Después observé un muñeco con pantalones de mezclilla y una camisa de franela rellena, en espera de que lo colgaran en la grúa. Sin embargo, yo seguía sin entender qué es lo que había provocado a mis amigos —o al menos creía que lo eran— a realizar esta representación.

—¿No has oído? —me preguntó Ramón. Y luego me contó que ese día de enero, Estados Unidos, con la complicidad de Francia y Gran Bretaña, había bombardeado Irak. Cuando protesté porque no quería que me relacionaran con George Bush y las acciones de los soldados estadounidenses, Ramón y los demás estuvieron de acuerdo en modificar el letrero, y borraron el “alias Mateo” y pusieron en su lugar “Muera Bush, pinche gringo”. Después de esto, Tomás me pidió que sacara mi cámara para que pudieran fotografiarme con la sogá alrededor del cuello (en lugar del muñe-



“Muera Bush, pinche gringo” y “Viva Sadam Husein”. Una efígie y dos pancartas para protestar por el bombardeo de Estados Unidos a Irak, hechas por residentes de la colonia Santo Domingo, en enero de 1993.

co) y sosteniendo el letrero. Me rehusé. Supongo que todo era una broma, pero la broma conllevaba un tono de enojo motivado por una indignación genuina contra el gobierno de Estados Unidos. Si, siquiera por un instante, me hubieran confundido con un representante del poder militar estadounidense, la situación podría haber sido físicamente amenazadora. Lo que es peor, Tomás había estado bebiendo mucho esa tarde.

Así que, rebotando dentro de la combi seis meses más tarde en julio, camino a la parada Copilco del metro, iba pensando en la reacción de mis amigos en enero, cuando se había realizado el último bombardeo estadounidense sobre Irak y preguntándome acerca de la reacción que habría en Santo Domingo después de las nuevas agresiones. Entré a la estación del metro, brincando un charco de vómito, y me apresuré a alcanzar el tren. Antes de llegar a la primera parada, era evidente que estaba saliendo humo de algún lugar en el tren. Me salí, pero la mayoría de los pasajeros continuaron su viaje, sin mostrarse muy preocupados. Me subí en el siguiente tren, donde dos hombres estaban acostados frente a frente, tapando las puertas y rehusándose agresivamente a ceder espacio en el carro, que iba atascado. Por fin, los hombres se bajaron y mi atención se desvió hacia un pequeño que iba gritando “¡Maaaaa! ¡Maaaa!” La mujer que lo llevaba en su regazo le susurró algo al oído, pero el niño siguió chillando. Después le dio un manazo cuando el pequeño intentó rascarse una enorme costra en el cuero cabelludo, de apariencia dolorosa. Finalmente, el niño se zafó y se fue a sentar con otra mujer que llevaba un vestido harapiento y que parecía estar casi a punto de dar a luz. El niño se calmó y de inmediato se quedó dormido sobre el pecho de otra mujer —una extraña, pensé—, quien nunca alzó la mirada de la revista televisiva que iba hojeando.

Llegué a mi destino y me salí en la parada del metro en la colonia Juárez, en busca del Centro de Atención a la Violencia Intrafamiliar, donde más tarde, esa noche, se iba a reunir una docena de hombres que habían golpeado a sus esposas o a sus hijos para hablar sobre la forma de controlar su violencia.

CUERPOS DE VIOLENCIA

Formalmente, el Centro de Atención a la Violencia Intrafamiliar (CAVI) es parte del aparato policiaco; pero en su forma de llevar a cabo sus asuntos cotidianos, no tiene nada que ver con la policía. En 1992, gracias a la sugerencia de algunas mujeres que habían denunciado a sus esposos ante las autoridades después de haber sido golpeadas, el CAVI organizó grupos de varones que se reúnen con psicólogos una vez a la semana durante tres meses para ayudarlos a reconocer y resolver sus problemas de violencia doméstica. Los hombres que asisten a estas sesiones lo hacen libremente —ninguno ha sido obligado por un juez o alguna autoridad gubernamental— y participan en lo que constituye un proyecto experimental. En este capítulo examinaré la violencia masculina, basándome en las sesiones de estos grupos masculinos del CAVI, en entrevistas con mujeres golpeadas y en incidentes de la vida doméstica y de la calle en las colonias populares de la capital mexicana. Aunque las fuentes inmediatas para esta investigación están muy localizadas, el contexto es global. Para comprender el papel de la violencia en la vida de las mujeres y los hombres de Santo Domingo, es necesario rebasar las teorías sobre el abuso del alcohol, los modelos defectuosos en la crianza de los niños, la urbanización, los niveles de testosterona en los hombres y, sobre todo, las brutales costumbres y valores culturales (es decir, el machismo).

En lo que se refiere a la violencia asociada vaga o explícitamente con nociones machistas, debemos tener mucho cuidado en distinguir entre racionalizaciones simbólicas, y fuentes verdaderas de conflicto violento. No es posible aceptar los argumentos empleados por algunos hombres, como “¿qué esperan?, soy hombre (macho)” o “ella me provocó (lo que no se le debería hacer a un macho)” como válidos; pero sí deben servir como punto de partida para descubrir causas y consecuencias de violencia más profundas que algunos atributos considerados culturales. Si consideramos la violencia como la lucha física por el poder político, en las familias como en las naciones, la violencia doméstica en Santo Domingo debe ser vista como parte de la política cultural de las desigualdades de género, y no como algo que se deriva de una lógica esencial de los hombres mexicanos.

En una reuni3n nocturna de hombres en el CAVI, un asistente describi3 c3mo, durante a3os, hab3a vivido con el temor de que su esposa se vengara de 3l alg3n d3a por haber cometido adulterio con la mejor amiga de ella diez a3os atr3s. Era muy dif3cil o3r su relato, pues, quiz3 por la verg3enza, ten3a la cabeza agachada hacia el piso y susurraba los detalles de su relaci3n extramarital y las consecuencias que esto tuvo en su matrimonio. Por m3s que se insisti3 en que hablara m3s fuerte para que los dem3s pudieran escuchar su testimonio, nada pudo persuadirlo. Sin embargo, su confesi3n se torn3 finalmente en un soliloquio m3s amplio sobre los episodios violentos de su vida, y, cuando lleg3 a un incidente espec3fico que involucraba un pleito, no con su esposa, sino con otro hombre, se le solt3 la lengua. Su recuento de la pelea callejera, un d3a que regresaba del trabajo, ten3a el tinte dram3tico de la pel3cula de Mart3n Scorsese *Toro salvaje*, pues nos cont3 con detalles v3vidos c3mo se sent3a y lo que estaba pensando en cada momento del pleito, exactamente cu3ndo y c3mo los golpes se hab3an incrustado en los est3magos, las quijadas y las ingles, y c3mo se ve3an las luces de la calle cuando recobr3 la conciencia.

Las diferencias que hab3a en el tono y los gestos cuando el hombre describ3a c3mo le pegaba a su esposa y la pelea con el otro hombre indican que hab3a una distinci3n cultural mucho m3s amplia que lo que percibe la gente de Santo Domingo hoy d3a. A pesar de que es com3n golpear a la mujer, 3ste es un acto proscrito en la colonia. Pelearse entre hombres, por otra parte, se aprueba de modo general, si bien es cierto que se practica con menos frecuencia. Muchas de las historias sobre pleitos, que recuentan orgullosos los hombres de la colonia, conllevan un estilo especial de una forma de pelea valorada culturalmente: defender a una mujer del abuso verbal y el asalto f3sico. Es raro que la mayor3a de los hombres tenga una oportunidad tan heroica y sus haza3as se quedan, probablemente, en el 3mbito de la fantas3a y la exageraci3n.

Los chiquillos practican estos juegos de salvadores, con lo que revelan su propia perspectiva de las relaciones sociales de los adultos y la moralidad p3blica. Rolandito, de cinco a3os de edad, y su prima Sara, de seis, acostumbraban pasar juntos muchas tardes en casa del ni3o. Uno de sus juegos favoritos era "Rambo". El ni3o, con una banda alrededor de la cabeza, una ametralladora y una

pistola de juguete, amarraba a Sara en una silla y luego procedía a salvarla. Le gustaba, sobre todo, brincar de un lado a otro durante varios minutos, repeliendo a los malos imaginarios que trataban de evitar que alcanzara a su prima, mientras Sara luchaba indefensa en su silla. Rolandito, por fin, lograba llegar a la silla; aunque las fuerzas del mal lo mantenían a raya una y otra vez, volvía y finalmente salvaba a Sara de los malvados. Un día, vi que cuando terminaron de jugar, Rambo-Rolandito se desplomó en la silla. Era muy duro salvar todos los días a Sara, por lo que suponía que merecía alguna recompensa. Con un gesto mandón, ordenó: "¡Tengo hambre, tráeme algo de comer y tomar!" Claro está que Rambo había salvado a Sara. ¡Para él solo!

Bueno, no precisamente. A fines de junio, vi que Rolandito tenía un raspón terrible en la cara. Parecía que alguien lo hubiera arrastrado por la grava y, según me dijeron, Sara estaba igual. La mamá de Rolandito me dijo que era culpa de la mamá de Sara, quien era madre soltera y tenía un historial de ser golpeada por los hombres, y quien, aparentemente, le estaba enseñando a pelear a Sara. La niña estaba aprendiendo a atacar a los demás cuando la provocaran, lo que molestaba a la mamá de Rolandito, pues ella y su esposo habían estado tratando de enseñarle al niño que mostrara la otra mejilla, en lugar de pelear.

Casi 90% de las personas que reportan la violencia doméstica en el CAVI son mujeres que han sido golpeadas por sus esposos, amantes, padres y, con menor frecuencia, hermanos. De vez en cuando, hombres adultos, sobre todo ancianos, son víctimas de violencia a manos de mujeres, pero por vergüenza no suelen informarlo. Con una mayor regularidad, los niños varones sufren ataques violentos. En la ciudad de México es abrumador el número de hombres adultos que perpetra los ataques y también de los que parecen beneficiarse al abusar del cónyuge, lo que hace que los papeles de hombres y mujeres en dichos conflictos sean muy diferentes. No obstante, muchos hombres con un historial de maltrato a mujeres y niños explican que ellos también son producto de fuerzas más amplias y algunos preguntan cómo pueden ser culpados por males que, claramente, son de la sociedad. El que los hombres estén en ambos lados de la misma moneda, como victimarios y como víctimas, fundamenta los

argumentos de que la violencia masculina en México es producto de un sistema machista, mantenido tanto por mujeres como por hombres.

Para ejemplificar el papel de las mujeres en la perpetuación de la violencia doméstica, algunos comentaristas sugieren que existe un modelo común en la colonia Santo Domingo y en otras zonas obreras: los hombres golpean a las mujeres, y las madres (más que los padres) golpean a sus hijos.¹ No es posible explicar esto diciendo simplemente que los esposos son más grandes y fuertes que sus esposas, o que las mujeres suelen pasar más tiempo que los hombres con los niños, sobre todo con los más pequeños. Muchas mujeres golpeadas por sus esposos son tan grandes y fuertes como ellos, y muchas mujeres no golpean a sus hijos, con los que pasan muchas horas todos los días.

Para comprender la violencia doméstica, las cuestiones de poder y control son más pertinentes que las diferencias de dimorfismo sexual y el tiempo que se pasa con los niños. Este análisis contradice la noción de que la violencia es innata en los hombres o, simplemente, forma parte de la vida urbana. También constituye una crítica de una opinión que es incluso más nociva teóricamente: que la violencia es inexplicable y sucede al azar. De ser exacta, esta posición, especialmente popular hoy día en Estados Unidos, sólo es cierta en el sentido más estrecho e inmediato. Al igual que en Estados Unidos, en la ciudad de México la violencia es comprensible, previsible y predecible. Las identidades y prácticas violentas asociadas con la masculinidad pueden ser glorificadas o despreciadas por hombres y mujeres de Santo Domingo, pero, por lo menos "tienen sentido".

Cuando era niño, a Gabriel no le dolía que su padre lo golpeará, sino que le destruyera los juguetes por los que había trabajado tanto. Para muchos hombres y mujeres, colocados en diferentes lados de las golpizas, la violencia se torna un elemento central

¹ Acerca de la cercana colonia de Santa Úrsula, Bar Din (1991: 66) escribe: "Los maridos llegan a casa y tunden a la esposa. Sin embargo, no golpean a los niños. Sólo cinco madres informaron acerca de tundas 'ocasionales' a los niños (por parte de los hombres), pero nunca con palos. Éstos quedaban reservados para las mujeres."

de la desigualdad social que define sus vidas. Susana era golpeada por su madre, después por un tío con quien la mandaron a vivir y trabajar; luego por su madre cuando volvieron a vivir juntas y, finalmente, por los dos hombres con quienes compartió su vida como esposa.

Cuando los adultos intentan tener una perspectiva de la violencia de su infancia y tratan de comprender los recuerdos que aún los hacen sufrir, las cicatrices suelen estar muy frescas.

Rolando me platicó:

—Fueron situaciones muy difíciles que yo recuerdo, y en lo personal fueron difíciles para mí por la pobreza que teníamos y el carácter de mi mamá. Era muy agresiva. Mi mamá muchas veces nos golpeó por travesuras de niño. En ocasiones tenía razón, en ocasiones no. Pero era muy fuerte.

Le pregunté a Rolando con qué acostumbraba golpearlo su mamá.

—Con lo que se pudiese: con cables, varas, cinturones o lazo mojado para que doliera más. Tengo una experiencia que no he olvidado y no sé si la podré olvidar. Tenía como cuatro o cinco años. El techo de la casa era de cartón. Yo estaba jugando fútbol y la pelota voló al techo. No cayó. Entonces me subí, y como había vigas y tablas, sobre de ellas iba yo caminando. Pero en una resbalé y rompí la lámina. Me bajé. Dejé la pelota. Me puse a llorar pensando en que mi mamá me iba a pegar.

A pesar de que un tío intervino para defenderlo, cuando ella lo pescó:

—Me agarró de los cabellos y me empezó a pegar en la cara. Yo sangraba de la nariz, de la boca y ya llegamos a la casa. Fue la golpiza más fuerte que he recibido en mi vida. Me bañó para que no se viera la sangre y cubrió todo para que mi padre no preguntara nada. No lo entiendo ni le doy una justificación a mi madre por lo que hizo; pero sí me pongo a pensar que quizá era la presión de tener que darnos de comer a quince, vestir a quince. Era difícil para ella. En ese día recuerdo que me pegó cinco veces y a diferentes horas. Ya pasó todo. Por fin se calmó y me dice: 'Si le dices algo a tu padre, mañana te vuelvo a pegar.' Procuré que mi padre no me viera en todo el día, para que no viera lo inflamada que tenía la boca, los ojos morados.

En Santo Domingo abundan los desfuegos para la violencia física y la compulsión psicológica, así como las fuentes del miedo y el odio en la vida cotidiana de hombres y mujeres. Y en cuanto a las razones que existen para que haya pandillas, pleitos callejeros y se golpee a las esposas, mis amigos me dieron varias explicaciones sobre las causas de los diferentes tipos de violencia que han prevalecido en la vida cotidiana de, incluso, la abuela más pacífica de la colonia.

LOS JÓVENES VIOLENTOS

La tarde de un sábado de marzo, cuando salía de casa de Ángela, después de comer, vi que la novia de Jaime lo arrastraba por la calle junto con un hombre mayor, que resultó ser el padre del muchacho. Jaime había estado tomando todo el día en la tienda —hacia el mediodía yo había rehusado un par de invitaciones a acompañarlo— y parecía que no había llegado a un buen fin. Se reunió mucha gente enfrente de la tienda y después de que Jaime pasó frente a mí, yo caminé en esa dirección. El hijo de don Timoteo, que también se llama Timo, estaba sangrando profusamente de una nariz torcida y descolorida.

Los detalles de lo que ocurrió se fueron armando a partir de discusiones que empezaron en ese momento con los observadores y participantes que quedaban. Jaime y otro hombre comenzaron a pelear. El otro hombre era el primo de Timo. La mayoría estuvo de acuerdo en que Jaime había empezado todo, debido a sus insultos gratuitos y escarnios de borracho; el primo, de temperamento colérico, explotó. Una vez que empezaron a darse puñetazos, Jaime extendió sus insultos y comenzó a proferir ofensas contra Catalina, tía del primo y madre del joven Timo. En este punto, la violencia escaló notablemente cuando otro primo de Timo sacó una pistola y amenazó a Jaime. Algunos espectadores se interpusieron para calmar la situación; separaron a Jaime y al primer primo, y trataron de quitarle la pistola al segundo. Durante el altercado, varias personas resultaron golpeadas, incluido el joven Timo.

La mayoría consideraba que Jaime había iniciado la confrontación innecesariamente. Había un consenso general de que “si él,

Jaime, no sabe tomar, no debería hacerlo". No sólo es malo buscar pleitos, sino que es imperdonable amenazar a una mujer mayor, sobre todo a una que ya tiene setenta años.

En cuanto al segundo primo, llamado Porfirio, se había pasado de la raya al sacar la pistola y empezar a blandirla por todos lados. Algunas personas condenaron sus acciones con comentarios como "los del campo son muy bravos y no les importa andar agitando pistolas".² Porfirio y su hermano son oriundos de una región rural del Estado de México, y ésta fue la explicación que la mayoría de las personas necesitaba para comprender sus acciones ese sábado de marzo. Más que atribuirle una mentalidad de pistolero rural a Porfirio, algunos comentaron que, aunque ya casi llegaba a los treinta, todavía era soltero, con lo que se sugería que todavía no lo domaba una mujer.³ Además acababa de perder a un hermano en circunstancias violentas y sospechosas en Michoacán, y, por lo tanto, era propenso a hacer cosas peligrosas e irreflexivas. Se comentó todo esto a pesar de que Porfirio había estado completamente sobrio esa tarde.

¿Fue éste un clásico pleito de mexicanos? A Jaime el alcohol le sirvió de estimulante; sin embargo, como nos advierte el adagio de Clausewitz acerca de las causas de la guerra, resulta muy engañoso rastrear los orígenes de cualquier conflicto violento culpando simplemente a quien dispara el primer tiro. Las reyertas, como las guerras, comienzan mucho antes de que se inicie el pleito físico. Además de la borrachera de Jaime, en opinión de los espectadores que presenciaron la pelea, hubo otros factores involucrados: la juventud de los participantes, el hecho de que se estaba defendiendo el honor de una mujer mayor, la incitación de la multitud que se

² El término "bravo" se asocia con imágenes de animales de rancho como los toros y, por lo tanto, se le emplea para evocar el marcado contraste entre las áreas rurales más silvestres ("más agresivas") y el modo de vida más refinado y sosegado de la ciudad. Además, aunque las mujeres pueden ser bravas, el término se utiliza en especial para hacer referencia a los atributos masculinos ("naturales"). Incluso, cuando se usa respecto a las mujeres, se hace para señalar algunas cualidades salvajes de las mujeres del campo.

³ Compárese la observación hecha por Olivia Harris (1980: 90) acerca de los Andes bolivianos, en el sentido de que "la pareja casada es la encarnación de la sociedad misma y funge como contraste de los solteros, quienes en algunos aspectos son relegados al desierto".

había reunido, y, quizá por parte de los primos, el deseo de vengar la muerte de un hermano y una mayor disposición de origen rural para recurrir a las armas.

El papel de las pistolas en los episodios violentos parece tener más predominancia en las áreas rurales que en las ciudades. Uno escucha historias de peligrosos encuentros con pistolas en Santo Domingo —como en la ocasión en que un amigo adolescente de Miguel, que estaba borracho, le disparó durante una fiesta— y es probable que mucha gente tenga una pistola en casa “para protección”. Sin embargo, en la mente de los habitantes de la colonia Santo Domingo, los disparos —y aún más las balaceras— están abrumadoramente asociados con los modelos de violencia que se manifiestan en el campo (iy en Estados Unidos!).⁴ Existe incluso la idea de que las ciudades tienden a calmar las tendencias salvajes de los hombres, casi en el sentido estricto de *civilizarlos*, aunque todo esto podría cambiar en el futuro.

La manifestación de violencia pública más visible en Santo Domingo es perpetrada por los hombres jóvenes que pertenecen a las bandas callejeras, como Los Nazis, Los Púrpuras y Los Pínoles.⁵ Durante el año que viví en Santo Domingo, una mañana a principios de noviembre, a las siete, los miembros de una banda, que iban drogados, asesinaron con un picahielo a un joven en la avenida Las Rosas, cerca de donde vivíamos. En enero, temprano en la noche y a solo una cuadra de nuestro departamento, otro joven fue asaltado y apuñalado en repetidas ocasiones por miembros de una banda rival. Un mes más tarde, un “roquero” (una pelea con piedras) tuvo lugar un sábado a medianoche en la esquina de Las Rosas y Huehuetzin; fue una refriega en la guerra por los territorios de las pandillas.

La mayoría de los residentes que habitan en el área inmediata de donde ocurre un pleito conocen sus consecuencias más tarde.

⁴ Como recientemente ha observado Greenberg (1989: 152) respecto a la región Juquila de Oaxaca, “aunque el promedio de peleas parece haber sido bastante constante, las pistolas han modificado de modo radical el resultado”. Véase también Ruvalcaba, 1991.

⁵ Los Pínoles nacieron en la Cerrada de Pino. Pinole es un polvo hecho de maíz tostado y se ha consumido durante siglos como dulce. Hay un dicho popular sobre el pinole: “El que tiene más saliva traga más pinole.”

Aunque es muy raro que los ataques de las pandillas sean al azar, hombres y mujeres evitan caminar por ahí en la noche. Hay gente que habla compasivamente sobre estos jóvenes y sus novias, quienes, después de todo, están tan oprimidos como todos los demás, sin un trabajo ni un lugar adónde ir, y quienes, literalmente, son sus hijos e hijas. Es sólo que la desilusión de estos jóvenes puede resultar peligrosa para los demás.

La historia personal de un amigo mío muestra la trayectoria de pleitos entre pandillas, que era común entre algunos hombres jóvenes de su generación. César recuerda que vivía atrás de una fábrica en la colonia Tránsito, justo al sureste del centro de la ciudad:

—Era una vecindad muy grande, donde la mayoría de la gente, de los jóvenes, se dedicaba a tomar, a embrutecerse con alcohol.

Tiempo después, la familia se mudó más al sur de la ciudad, a la colonia Nativitas:

—Por lo regular me peleaba de dos a tres veces diarias. Era muy agresivo. No me podían decir alguna grosería porque luego luego me peleaba. Esto llegó al grado de que los compañeros, los amigos de mi edad, me tenían miedo, respeto. Me pusieron un sobrenombre, El Coreano.

—¿Por qué? —le pregunté.

—Porque nací en la guerra de Corea en el 51. Hubo un momento en el cual nada más oían “Ahí viene El Coreano”, y todos se asustaban o se calmaban. Teníamos muy buenas relaciones ahí. Entonces empecé a tomar mucho. No cada día, sino cada ocho días de preferencia. Porque nos costaba trabajo conseguir dinero para comprar el alcohol. Más que nada era el tequila el que consumíamos nosotros. Nos gustaba, tal vez porque nos sentíamos más mexicanos, más lugareños. Éramos intocables en la colonia.

César me explicó que, aunque su padre lo había golpeado una vez por pelearse con otros muchachos, no era por naturaleza un hombre violento. Cuando él y sus hermanos eran niños, su madre los golpeaba a veces cuando se portaban mal o se rehusaban a estudiar e ir a la escuela, pero no muy seguido. El Coreano no había aprendido a pelear de sus padres.

A fines de la década de los sesenta, otras personas llegaron a la colonia Nativitas:

—Decimos chicanos, pochos, mexicanos, pero radicados en Estados Unidos.

Introdujeron a los muchachos a la mariguana y después al LSD y a los hongos alucinógenos. Era la época del rocanrol, recordó César con nostalgia. Su familia se volvió a mudar, esta vez todavía más al sur, a la colonia Santo Domingo, justo antes de la invasión de Los Pedregales en 1971. César me dijo que él y su hermano, quien también era pependenciero, intentaron sacar ventaja de su nuevo entorno y cambiar su “mentalidad”. Comenta César:

—La mentalidad de ser agresivos. Porque..., posiblemente porque estábamos aburridos. Estábamos cansados de estarnos peleando seguido, o de andar corriendo o escondernos, porque no podíamos a veces andar solos porque nos querían pegar. Tuvimos que demostrar lo que éramos para que nos tuvieran respeto. Nos hicimos una fama también aquí de agresivos. O sea, de buenos peleadores. Y nos dedicábamos ahí en el DIF a juntarnos, a jugar fútbol, basquetbol, voli, tenis, pimpón. Nos íbamos al billar, a correr. Tratamos de cambiar nuestra vida totalmente. Lo que más me agradaba de este cambio fue que se trataba de un cambio mental. Tratamos de suavizar las cosas, ya no tratar de llegar a los golpes. Más que nada hicimos un grupo de amigos de amistad. Todos nos estimaban porque no éramos malos, no éramos agresivos.⁶

En lugar de atribuir la agresividad y las tendencias violentas a los hombres en general, como suelen hacerlo algunas feministas culturales y algunos sociobiólogos, el ejemplo de la colonia Santo Domingo nos impulsa a ver a la juventud como un factor tremendamente menospreciado al equiparar a todos con quienes son, con frecuencia, los participantes más conspicuos en episodios violentos de la colonia. Efectivamente, en la mayor parte de las ocasiones están involucrados hombres jóvenes, cuya violencia puede tomar muchas formas que van desde las reyertas entre pandillas hasta la conducta temeraria de jóvenes choferes en sus combis. Sin embargo, cada vez que algunas de las muchachas que vivían al lado de nuestro departamento comenzaban a golpearse, morderse o

⁶ Véase Lever (1983) sobre el fútbol en Brasil. Los clubes en Río de Janeiro, por ejemplo, han desempeñado una función importante al integrar a la “vida de la ciudad” a muchas personas que han inmigrado recientemente, a los muchachos como jugadores y espectadores y a las muchachas como porristas.

jalarsse el cabello, yo recordaba lo que suele suceder —en especial en el caso de los jóvenes, hombres o mujeres— cuando tantos cuerpos viven hacinados en cuartos tan estrechos, y me sorprendía de que los pleitos entre estas hermanas, todas ellas madres solteras, no se presentaran con mayor frecuencia.

Según Tomás, la juventud también tenía que ver en los problemas de violencia doméstica que él y su esposa habían experimentado durante la primera etapa de su matrimonio. Me contó que acostumbra golpearla mucho cuando comenzaron a vivir juntos y atribuía su comportamiento a que ambas partes tenían “falta de experiencia” en el matrimonio. “Hasta en los mejores matrimonios hay violencia, sobre todo al principio”, me dijo Tomás, aunque reconoció que ya no era el caso en su vida doméstica, pues los dos pasaban de los treinta y ya habían madurado. Además, ya no se sentía tan impotente para enfrentar las dificultades y las diferencias que lo habían impulsado a golpear a su esposa.

MARIDOS GOLPEADORES

A menudo los hombres se mostraban renuentes a hablar conmigo acerca de sus episodios y sentimientos violentos. César negó que hubiera violencia doméstica en su matrimonio, cuando me entrevisté con él por primera vez en octubre; bueno, quizá su esposa había golpeado a las niñas cuando era joven, me confesó, pero él siempre había sido un “pacifista”. Le tomó hasta mayo, cuando grabamos la historia de su vida, tenerme confianza y revelarme que a principios de su matrimonio había transferido sus violentas propensiones callejeras a la recámara. Aunque en los grupos de apoyo a mujeres golpeadas me advirtieron que éstas se iban a mostrar muy reticentes a hablar con un hombre sobre violencia doméstica, en realidad sucedió lo contrario.⁷ Muchas parecían ansiosas de narrar sus historias de abuso físico y psicológico, como fue el caso de tres amigas de doña Fili.

⁷ En el transcurso de un año me reuní con mujeres del colectivo Asociación Mexicana contra la Violencia hacia las Mujeres (Covac), del Centro de Investigación y Lucha contra la Violencia Doméstica (Cecovid), de Salud Integral para la Mujer (Sipam) y de otras organizaciones.

Un día en que observaba a doña Fili asar las patas de un pollo sobre el fuego de su estufa, le pregunté sobre la violencia doméstica. Después de chamuscar las huesudas patas, me pidió que esperara en la cocina, que volvería en seguida. Regresó un poco después con tres amigas: Juanita, una anciana que después de varias décadas de golpizas todavía sufría a manos de su esposo; Elena, una mujer que había estado felizmente casada durante quince años sin problemas de este tipo, y Berta, una joven que había defendido a su madre del abuso de su padre. Juanita y su esposo se casaron en 1938:

—A los quince días de casados empezamos a pelear y por cosas que no valían la pena, y me golpeaba, me pegaba. Tenía una vara y me llevó un buen tramo pegándome. Ya tomado empezaba a pelear conmigo, a pegarme, me golpeaba.

Después, Elena me contó:

—Mi mamá también fue muy golpeada. Yo no conocí a mi padre. Tuve padrastro. Una vez él le aventó un plato de peltre y le cortó una parte de la nariz.

Les pregunté por qué creían que habían ocurrido estos ataques. Berta, que aún no cumple veinte años, concluyó:

—Yo digo que por el machismo. El hombre dice “yo soy el hombre. Yo soy el que mide la fuerza y tú eres la que me sirve. Tú eres la que te dejas que yo te golpee”. Y yo digo que también influye mucho en la mujer mexicana la religión: que la mujer debe ser abnegada en su hogar. Existe mucho esa idea de abnegación, y yo digo que eso influye mucho para que la mujer se deje golpear, se deje maltratar más que nada.

Elena agregó:

—Yo pienso que todo está en cómo le inculquen a uno sus padres. ¿Cómo los educaron a ellos en los pueblos, en los ranchos? Bueno, ahora ya hay escuela, pero no la había en aquellos tiempos.⁸ En aquellos tiempos la gente era más ignorante, los papás no

⁸ En 1951, Lewis observó: “Las actitudes con respecto a golpear a la mujer y a los niños han ido cambiando en dirección de la desaprobación” (1968). Considerando este comentario de hace más de cuarenta años, es difícil saber cuánta credibilidad otorgarle a los recuentos contemporáneos acerca de los cambios en la incidencia de la violencia doméstica. Además, aunque las actitudes puedan cambiar, no existe necesariamente un vínculo orgánico entre dichos cambios y los cambios en comportamiento.

saben leer porque sus papás y sus abuelitos les decían a las niñas: “No. ¿A qué vas a la escuela? No tienen por qué ir a la escuela porque tú te vas a casar, te van a mantener y la escuela de nada sirve.” Porque mi papá, cuando nos casamos me dijo “usted tiene que respetar a su marido y lo que diga su marido”. “Pues no, yo no lo voy a hacer.”

Continuó dándome su opinión, relacionando la historia de la colonia Santo Domingo con lo que ella denominaba la “inculcación” de los niños por los padres:

—Los maridos de varias compañeras toman demasiado, y aparte de todo este problema están los problemas de la colonia. No sólo se batalla con el marido, sino con los funcionarios también. Aparte de estar soportando a un marido golpeador, tiene uno que andar de oficina en oficina por los trámites de la tenencia de la tierra. La vida ha sido muy difícil aquí. Además de que la mujer, aparte de ser golpeada, pues, tuvo que acarrear agua desde muy lejos. Éramos las que estábamos en el día. Había bastantes juntas. Entonces llegaron de Coyoacán para echar fuera a todos los que estábamos ahí y al contrario los sacamos a ellos. Sacamos a los granaderos y judiciales. Fue muy violenta. Fue bastante la invasión.

Juanita recordó una noche en particular, cuando regresó a su casa a medianoche, después de intentar “regularizar” su tenencia en las oficinas federales cerca del Zócalo en el centro de la ciudad de México:⁹

—Llegamos como a las doce y media y era cuando él no me dejaba entrar. Yo le dije que ando por allá para tener este pedacito, cuando menos, y por qué no me dejas entrar, por qué. No me contestó nada. Andábamos por allá, lloviera, hiciera frío, hiciera calor.

La mayoría de mis conocidos varones, tanto en Santo Domingo como en otros lugares de la ciudad de México, enmudecían cuando se trataba de hablar acerca de la violencia doméstica. Más allá de

⁹ Según dicen los residentes de la colonia Santo Domingo, el terreno y las construcciones pueden quedar registrados a nombre de una sola persona y no a nombre de la esposa y el marido. El lector recordará que muchos grupos comunitarios de la ciudad de México —que operan bajo la suposición de que no se puede confiar en muchos hombres— han impulsado a las mujeres a buscar este título exclusivo de propiedad. Juanita aceptó el consejo y por esta razón, tanto el terreno como la casa están, legalmente, a su nombre.

que se hiciera una referencia ocasional a que un hombre le había dado una cachetada a su esposa, a que una mujer había mordido una vez a su marido, o al cinturonzazo incidental a un niño terco, los hombres acostumbraban comportarse como si no hubiera nada que decir acerca de la violencia en la familia. Por lo tanto, aprecié mucho el haber recibido una invitación para asistir a las sesiones semanales organizadas por el CAVI para hombres con historiales violentos.¹⁰ Cuando me presentaron y pedí permiso para participar en la sesión, los hombres comentaron que apreciaban mi interés en sus esfuerzos por modificar lo que para la mayoría constituían modelos duraderos de golpear a sus esposas y pelearse con otros hombres. Me dijeron que mientras cambiara sus nombres estaban dispuestos a exponer públicamente esa parte de sus vidas.

Cada año se presentan más quejas de violencia doméstica en el CAVI; por ejemplo, en 1991, hubo 6 289, mientras que en 1992, 6 868.¹¹ Más o menos un tercio de “víctimas” y “agresores” anda por los veinte años, y un tercio, por los treinta. Las mujeres son víctimas en 88% de los casos informados y son las agresoras en 13%. (En ocasiones, las mujeres son víctimas y agresoras al mismo tiempo.) En el abrumador número de quejas presentadas, tanto las víctimas como los agresores están casados legalmente o viven en unión libre. El CAVI clasifica los tipos de violencia que se llevan a la organización en tres categorías: “violencia física” (81%), “violencia sexual” (18%) y “violencia psicológica” sin violencia física o sexual (1%). Lo mas común es que los problemas de violencia doméstica comiencen durante los primeros cinco años de matrimonio, según las estadísticas compiladas por el CAVI.

¹⁰ También participé en una ocasión en el Programa de Reeducción y Compromiso Responsable para El Hombre Violento, organizado por un psicólogo en un grupo de apoyo a mujeres golpeadas y basado en un programa similar de San Francisco, California, llamado *Man Alive* (Hombre con Vida). A diferencia de las sesiones de CAVI, este programa cobraba cincuenta pesos (cerca de dieciocho dólares o un poco más de tres días de salario mínimo) en cada sesión, lo que quizá restringía de modo considerable a sus clientes. Por conveniencia, y puesto que el contenido de las reuniones era tan similar, he combinado los comentarios de esta sesión con los de las tres reuniones a que asistí en el CAVI.

¹¹ Estas y las siguientes cifras del CAVI me fueron gentilmente proporcionadas por Enrique Ortiz.

Hay que leer estas cifras con cuidado, sobre todo porque el programa es relativamente nuevo. En particular, es casi seguro que las denuncias de muchos casos de violencia doméstica estén muy por debajo de la realidad, debido, en especial, a la ignorancia, el miedo y las inhibiciones relacionadas con la clase social. La mayoría de las mujeres que presentan una denuncia ante el CAVI provienen de la clase media baja o baja; sin embargo, es probable que esto se deba más a que ellas buscan ayuda en este centro, que a los ejemplos reales de violencia doméstica, los cuales, según la opinión de otros expertos, son igualmente numerosos en los estratos sociales altos.¹²

Una noche, durante una sesión del CAVI, el hombre que habló primero dijo que había tenido una discusión con su esposa a principios de la semana. Él estaba bañando a su hijo cuando la esposa llegó a casa, le arrebató al niño y comenzó a criticar la forma en que lo atendía. Él se puso furioso, pero, dijo, esta vez se salió de la casa sin golpearla.

La importancia fundamental de los niños y el cuidado paterno en los episodios de furia y violencia que experimentan muchos hombres era uno de numerosos temas que surgían en las sesiones del CAVI a las que asistí. Con frecuencia, las cuestiones de control y poder dentro de la familia parecían concentrarse en que la esposa consideraba que había negligencia en cuanto al bienestar de los hijos. Sin embargo, a diferencia del caso del hombre que estaba bañando a su hijo, pocos mencionaron episodios en los que ellos se hubieran enojado porque sus esposas los criticaran por su ineptitud en el cuidado de los niños cuando sí participaban activamente. Más bien, en estas sesiones los hombres se quejaban sobre todo de la pereza de sus esposas. Como comentó un hombre: “Me casé para que me sirviera ella.” Casas desordenadas, tortillas que no estaban listas para la comida y niños chillones eran las chispas que los encendían.¹³ Un policía vestido de civil partici-

¹² Fundamento esta afirmación en comentarios realizados por Ana María Cuéllar de Cecovid (en entrevista con el autor del 5 de noviembre de 1992).

¹³ Un grupo de estudio sobre violencia doméstica, formado en 1993 por Irma Saucedo del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México, ha reunido evidencias preliminares que muestran que muchos hombres comienzan a golpear a sus esposas durante el primer embarazo de la mujer. Entre

pó una noche en el grupo del CAVI. Compartió con los demás su problema:

—En mi matrimonio tengo dos hijos en lugar de uno: mi hijo y mi esposa. Le tengo que enseñar todo. Siempre tengo que resolverle su ignorancia, pues es muy necia. Al principio no sabe lo que está bien, así que siempre tengo que andarle enseñando. Si esto incluía reprimendas físicas, pues ni modo.

Pocos hombres de los que conocí en Santo Domingo defienden abiertamente el hecho de golpear a sus esposas, pero cuando le pregunté a un vecino con quien me estaba entrevistando si se justificaba la violencia en el matrimonio, él me contestó:

—Cuando se justifica, sí. Por eso es que muchas veces es bueno tratar de justificarlo, porque de buenas a primeras nunca lo va a justificar. Lo que va a pasar es que venga la policía y lo meta a la cárcel por pegarle a la mujer, mientras usted no comprueba nada.

—¿En algunos casos la mujer merece la violencia? —le pregunté.

—Sí, sí. A veces el hombre se dedica a su trabajo, se va temprano, llega tarde, por tener a su familia bien. Y la mujer a veces empieza a decir que el marido anda por allá, por qué llega tarde, nunca está en la casa. Entonces la mujer a veces incita al hombre por nada.

—¿En este caso se justifica la violencia del hombre contra la mujer?

—Así es.

La mayoría de los hombres fuera de las sesiones del CAVI, y en general en Santo Domingo, se mostraban menos caballerosos acerca de golpear a las mujeres. Quizá esto se debía en parte a que quienes asistían al CAVI eran voluntarios y, sin duda alguna, los hombres de Santo Domingo que manifestaban tener una actitud crítica hacia los maridos golpeadores eran deshonestos. Sin embargo, los pronunciamientos públicos sirven para algo y la ignominia que cae con frecuencia —aunque no siempre— sobre los hombres que usan los puños contra las mujeres y los niños refleja cambios posibles en las actitudes relacionadas con la violencia doméstica. Sin embargo,

los posibles factores implicados figura el hecho de que los hombres sienten que las mujeres los descuidan emocionalmente y en ocasiones los rechazan sexualmente.

incluso si dichos cambios ocurren en lo que la gente dice sobre golpear a las mujeres, no necesariamente se da el caso de que declinen los ejemplos de violencia doméstica.

LAS “ESPOSAS” DE LA CULTURA

El mexicano es pasional, agresivo y guerrero por debilidad; es decir, porque carece de una voluntad que controle sus movimientos.

Samuel Ramos, *Perfil del hombre y la cultura en México*

Durante una sesión del CAVI, un hombre anunció seriamente: “Tengo una pregunta sobre historia.” Tenía la motivación para abordar el problema de la violencia en su propia vida, dijo, pero se sentía abrumado por sus antecesores. “Mis bisabuelos, mis abuelos y mis padres vivieron de modo parecido, violentamente. El único que ha tenido el criterio, la opción de hacer algo diferente he sido yo.”

Una y otra vez, los hombres del CAVI identificaron la cultura machista en la que habían crecido como la principal culpable de sus tendencias violentas. Describían los “valores e ideas machistas” como parte del proceso de “condicionamiento machista” al que todos los niños y niñas de México están expuestos. Irónicamente, al identificar los elementos de la matriz de la violencia mexicana, los hombres también se explicaban a sí mismos, de modo intencional o no, que no eran culpables, como si la combinación de dicho análisis con el remordimiento expiara todas las transgresiones anteriores (y futuras). “A todos los hombres que estamos en este cuarto nos enseñaron a ser machos durante treinta o cuarenta años”, comentó un hombre. “No es justo que nos echen la culpa de todo.” El razonamiento de algunos de ellos parecía ser que nadie podía esperar que cambiaran, porque eran también las víctimas de una cultura machista permanente y predominante.

A primera vista, sería fácil y tentador descartar ese tipo de razonamiento juzgándolo como una engañosa justificación de los maridos golpeadores, los cuales no muestran el arrepentimiento necesario. Sin embargo, a su modo, estos hombres están luchando con cuestiones que durante mucho tiempo han sido del interés de

la teoría social crítica. Si concediéramos, por el bien del argumento y de una conveniencia momentánea, que los hombres de las sesiones del CAVI son producto de una sociedad y una educación violentas, el punto a tratar sería, entonces, la forma en que se hace la historia. En algunos de los razonamientos de estos hombres —como, por ejemplo, decidir cuándo sí se justifica golpear a la esposa—, podemos vislumbrar los cambiantes procesos históricos, las transformaciones contra las que ellos están reaccionando violentamente. Sus respuestas surgen, en parte, del patrimonio de circunstancias violentas que han heredado, y en parte de las decisiones premeditadas que han tomado durante su vida, como actos sociales independientes. Por lo tanto, en un sentido, para estos hombres existe una coincidencia, que no una contradicción, entre la conciencia heredada y la práctica. Sin embargo, a pesar de sus quejas (“la cultura machista me obligó a hacerlo”), algunos de los hombres que asisten a los grupos del CAVI tienen también el deseo de hacer hincapié en sus propios históricos de abuso y en su determinación de transformarse a sí mismos y cambiar la forma en que se relacionan con quienes los rodean.

Con frecuencia estos hombres comentan que son incapaces de cometer las injusticias que, se les dice, tienen el potencial de infligir. Por lo tanto, emplean términos como “ninguneado”, “minimizado”, “humillado” y “descontrolado” para describir cómo se sienten por el modo en que sus esposas, madres y otras mujeres *los* tratan. Si no fuera por esos sentimientos, ¿por qué tienen las manillas de hierro el popular nombre de *esposas* en México? Muchos hombres de Santo Domingo explican que la violencia de hombres contra mujeres —y la de hombres contra hombres para el caso— tiene que ver con que los hombres deben aguantar el abuso de los jefes, capataces, agentes de tránsito y funcionarios gubernamentales y, por lo tanto, necesitan desahogar sus frustraciones. La violencia de hombres contra mujeres, dicen también algunos exponentes del análisis funcional, es el “enojo desplazado” de los hombres humillados, pobres tipos que contienen su agresión y finalmente explotan en paroxismos periódicos de furia contra quienes, a su vez, buscan controlar: sus esposas, novias y otras mujeres. En última instancia, todos estos argumentos sirven para liberar a los hombres de la responsabilidad que tienen por sus acciones violentas.

Según ellos, sus explosiones y temperamentos violentos volvían a encenderse cuando recibían menos respeto y obediencia de lo que, en su opinión, merecían. Las mujeres de sus vidas eran las que encarnaban dichos desafíos a su autoridad, a menudo sin importar las fuentes inmediatas de rencor. Eran especialmente susceptibles a los celos, provocados por esposas que usaban faldas “super cortas” o se ponían más maquillaje del usual, o que llegaban tarde a casa y se negaban a explicar dónde habían estado. Una mujer denunció a su marido en el CAVI, diciendo que su esposo le revisaba la vagina cada vez que ella llegaba a su casa, pues él estaba seguro de que tenía un amante secreto.

Los antiguos novios eran una fuente constante de conflicto y celos, según muchos de los hombres. Uno de ellos relacionó el hecho de que algunas esposas quieren seguir siendo amigas de sus antiguos novios, la cuestión que preocupa a muchos hombres: “Las mujeres quieren ser más libres y con franqueza esto puede hacer que muchos tipos se pongan celosos.” Esta fue una de muchas observaciones espontáneas en las que se hacía referencia a las demandas cambiantes de las mujeres y a la dificultad de muchos hombres para poder aceptarlas.

Un amigo de Santo Domingo me dijo un día que él atribuía la violencia en muchos matrimonios a que los hombres tomaban, no trabajaban y no cumplían con sus obligaciones maritales en general. Yo le comenté que las últimas dos razones me parecían suficientes para que las *mujeres* golpearan a los *hombres*. Él me explicó que cuando los hombres no trabajan las mujeres se quejan con frecuencia y por eso las golpean. Una mujer de mayor edad, que ha vivido separada de su esposo desde hace varias décadas, aunque sus hijos tienen contacto en forma regular con cada uno de ellos, me dijo que él acostumbraba golpearla en las etapas en que salía con otras mujeres. Le pregunté: “¿Y entonces por qué te pegaba a ti?”; a lo que ella me respondió: “Porque ya no éramos amantes. Se sentía frustrado de que legalmente estaba amarrado a mí, así que me golpeaba.” Otra mujer me informó en una entrevista que la violencia en el matrimonio siempre es culpa de la mujer. Como era buena amiga mía, discutí acaloradamente con ella, tratando de encontrar una situación en la que ella admitiera siquiera que su esposo era culpable, pero todo fue inútil. Varios minutos más tar-

de, al llegar a la última pregunta de la entrevista —que era “¿Quién manda en la casa?”—, ella me respondió de inmediato: “Yo.” “¿Siempre?”, insistí. “Sí, siempre.” Y para ilustrar su afirmación me dijo: “Yo controlo el dinero y él tiene que pedírmelo.” Mi amiga no ve ninguna contradicción en que la responsabilidad y la autoridad de su matrimonio y su vida familiar estén distribuidas de esa forma.

En una sesión del CAVI, Antonio se quejó de que su familia lo trata como un instrumento. “Lo único que les importa es que lleve dinero a casa”, nos dijo. Federico agregó que él verdaderamente estaba intentando adaptarse a las nuevas demandas que se le imponían y a las que su padre nunca se había enfrentado. Sin embargo, insistió “me deben de respetar”. No terminó la oración diciendo “sobre todo porque soy un hombre nuevo”, pero eso es lo que quiso decir. Por lo tanto, es probable que lo nuevo no sea tan nuevo. Una de las razones por las que el tema de los celos es tan recurrente para estos hombres, pienso yo, es que muchos creen que están perdiendo control sobre sus esposas, en general, y sobre la sexualidad de éstas, en particular. Tienen un historial de emplear la violencia para intentar recobrar su autoridad patriarcal.¹⁴ Por esta razón, considerando lo que Giddens (1995) define como “la disminución de la complicidad femenina”, es probable que se incrementen los ataques violentos contra las mujeres.

PERMISOS Y PERDONES

La cuestión del momento histórico es fundamental para comprender el fenómeno de los maridos golpeadores, pues a pesar de que dicho comportamiento puede estar muy difundido en diferentes lugares y periodos, sus causas e importancia no son, necesariamente, idénticas en cada situación. Por ejemplo, al describir la postura de los indígenas sobre la violencia doméstica, en el México de mediados del siglo XIX, Mme. Calderón de la Barca escribe divertida:

¹⁴ Otros estudiosos (como Chodorow [1984], Stoller [1985] y Gilmore [1990]) hacen un rastreo de otros orígenes de la inseguridad y los sentimientos de abandono de los hombres a otros problemas panhistóricos relacionados con la separación de los hombres de su madre.

Una india que se quejó ante un sacerdote de la negligencia de su esposo [...] mencionó, como muestra del abandono en que la tenía, que no le había dado una tunda en dos largas semanas (1843).¹⁵

Cuando hace muchos años trabajé en un bar en Houston, conocí a muchos inmigrantes mexicanos oriundos del estado de Guerrero. Con frecuencia les oí cantar un estribillo —sobre hombres, mujeres y golpear a las esposas— que en Santo Domingo volví a escuchar tres veces, siempre en boca del mismo hombre, Luis, quien provenía también, coincidencia o no, de un pueblito costero de Guerrero: “No tiene perdón de Dios quien le pega a una mujer. ¡No tiene perdón de Dios si no le pega otra vez!”

Sin duda, no sólo los hombres de Guerrero conocen y utilizan este dicho.¹⁶ Como ya expliqué con detalle en este capítulo, golpear a las esposas es un problema extendido en la ciudad de México y el resto de la República; sin embargo, no sólo me sorprendió que los hombres de la colonia Santo Domingo no usaran esas expresiones, sino que además reaccionaran como lo hicieron cuando escucharon el versito de Luis: mientras que en Houston siempre producía una risa cómplice, cada vez que Luis lo recitó en Santo Domingo, a nadie le hizo gracia ni captó el espíritu del comentario para luego agregar su propia versión. Más bien, los otros hombres hicieron caso omiso. El que nadie desafiara a Luis ni reaccionara a su comentario es un indicio de las creencias contemporáneas; el que calla otorga.

Según varios expertos en materia de violencia doméstica, el golpear a la mujer y otras formas de violencia en el hogar se están incrementando. En lo que se refiere a Santo Domingo —puesto que yo apenas comencé a vivir ahí en 1992—, debo depender exclusivamente de lo que me cuentan mis amigos, aunque parezca contradictorio. Algunos me informaron que en los últimos tiem-

¹⁵ El comentario de Calderón de la Barca (1843) acerca de que el crimen más común de las prisioneras que llegó a conocer fue el de “asesinar a sus maridos”, suena muy contemporáneo.

¹⁶ Foster (1972) describe sentimientos parecidos en Tzintzuntzan en los sesenta, tanto de hombres como de mujeres. Vogt (1973) comenta que en las bodas en Zinacantan durante los sesenta, se le decía al novio que tenía que trabajar duro, mantener a su mujer y no pegarle.

pos hay menos casos en los que se golpea a la esposa, mientras que otros afirman que esa conducta está saliéndose de control. De cualquier modo, en la colonia, la mayoría no aprueba de palabra ese acto; al contrario, se habla de la violencia doméstica como un problema que necesita ser superado, como el alcoholismo. Expresado simplemente, lo que puede estar ocurriendo es que conforme las mujeres exigen más independencia, también aumentan los niveles de hipocresía y de golpizas a las esposas.

Otra forma de abuso doméstico merece atención. En algunos casos, las mujeres no pueden salir de su casa sin el permiso explícito del marido. Creo que esto también se debe clasificar como una forma de violencia masculina. Una noche, sentado en la cocina con Ángela y una amiga suya, las escuché nombrar a algunas vecinas a quienes sus maridos controlaban en esa forma. Juan entró a la cocina y le pedí que me explicara por qué algunos hombres les prohibían salir sin permiso a sus mujeres. “Porque las quieren”, me respondió. Ángela descartó su comentario agitando la mano. Varios meses después, asistí con Ángela a una fiesta callejera en Santo Domingo. Cuando pasamos enfrente de la casa de una mujer de mediana edad, que se asomaba en ese momento por la reja, Ángela la instó a acompañarnos:

—Vamos, Rosa, acompáñanos. Puedes salir, ¿o él no te dio permiso? ¿No?, pues entonces ven.

Pero Rosa no se movió. Con desprecio, Ángela llegó a la conclusión de que después de tantos años Rosa no quería acabar con su encarcelamiento. Cuando les pregunté si conocían a alguna mujer que no pudiera salir de casa sin el permiso de su marido, los muchachos me explicaron esa situación en términos de la escala generacional:

—A nuestras madres. No como allá en el rancho donde los hombres se montan en su macho y nada más dicen que no y no. Porque si no, al rato te va a llegar —me informó Pancho.

—¿Tu hermana vivirá así? —le pregunté a Esteban.

—No, pues, ya no —respondió.

—Va a ser al revés. Él tiene que pedir permiso —bromeó Celso, picándole las costillas a Esteban.

Los jóvenes me dijeron que, aunque no iban a ser maridos tan autoritarios e iban a compartir la toma de decisiones en el matri-

monio, eso sólo sería posible si la esposa de cada quien “sea por la derecha”, es decir que dijera la verdad, se portara bien y fuera fiel sexualmente a su pareja.

ESTADOS DE VIOLENCIA

En el remoto caso de que algunos estadounidenses de visita en la ciudad de México entraran sin darse cuenta a la colonia Santo Domingo, pocos se sorprenderían de encontrar ciertos ejemplos de violencia masculina perpetrada en contra de las mujeres o de muchachos pandilleros que asesinan o mutilan periódicamente a sus rivales. Sin embargo, para cualquiera que hubiera vivido en los sectores urbanos más necesitados de Estados Unidos o que siquiera conociera dichas áreas, la ausencia relativa de otra forma de violencia le resultaría evidente de inmediato: en la colonia no hay, virtualmente, presencia policiaca. Incluso para los adolescentes varones que pasan los días vagando por las calles, la policía no es más que una molestia poco frecuente.

En 1992, treinta policías patrullaban Santo Domingo, una comunidad que tiene unos 150 000 habitantes, lo que corresponde a cerca de un policía para cada 5 000 personas.¹⁷ Los residentes de Santo Domingo sienten desconfianza, temor y odio por los policías que patrullan la colonia. Los menos queridos son los policías vestidos de civil de la Procuraduría (la Procu), pues se considera que estos muchachos veinteañeros, reclutados en el campo y que se creen la autoridad máxima son demasiado impetuosos. El Operativo Águila, ejecutado en la primavera de 1993 y diseñado para erradicar las pandillas de Santo Domingo, resultó inútil, y la indiscriminada represión armada sólo sirvió para enajenar aún más enormes sectores de la población. La policía no tiene una presencia cotidiana en el área, pero sí se le moviliza rutinariamente para efectuar redadas y castigos violentos, y tiene una larga historia de agresiones brutales contra quienes se oponen a las políticas gubernamentales.

¹⁷ Esta cifra fue mencionada en la junta de jefes de manzana, el 24 de octubre de 1992. En contraste, la ciudad de Nueva York tiene una proporción de un policía uniformado por cada 350 personas.

Considerando la historia de Santo Domingo y de otras áreas de la capital, el antagonismo entre la comunidad y la policía ha sido largo e intenso. Los hombres y las mujeres de cuarenta años y más todavía se acuerdan de las confrontaciones físicas con la policía durante la primera etapa de la colonia: “La policía no podía entrar, si lo hacían eran atacados”, recuerda un residente (citado en Safa 1992: 51). Vélez-Ibáñez (1991) narra cómo, a principios de los setenta, en Ciudad Netzahualcóyotl las multitudes usaban resorterías, piedras, palos, botellas y terrones duros de lodo en batallas campales contra la policía. Los hombres se referían a las mujeres como “viejas chingonas”, aunque ellas se llamaban “comadres”, aprovechando, sin duda, el prestigio que tienen las mujeres como madres para reclamar haber dado a luz a la comunidad. Sus violentas confrontaciones con la policía contribuyeron a la creación de su identidad colectiva, a pesar de que, como escribe Vélez-Ibáñez, “no se ha tomado mucho en cuenta el uso de la violencia por parte de las mujeres, ni tampoco su activa participación política” en la bibliografía de las ciencias sociales.¹⁸

En la actualidad es muy raro que se solicite la presencia de la policía para arreglar disputas o problemas entre los residentes de Santo Domingo, debido, en parte, a que mucha gente no tiene acceso a teléfonos —hay muy pocos teléfonos públicos en la colonia y menos aún que funcionen—; pero, sobre todo, porque pocos quieren inmiscuirse con la policía. Durante más de veinte años los vecinos han solucionado sus necesidades policiacas, ya sea individualmente o mediante organizaciones vecinales. Al igual que en otras ciudades de México, casi cada muro que rodea las casas privadas de Santo Domingo tiene en la parte superior pedazos de vidrios rotos y, con menor frecuencia, alambres de púas. Muchos hogares tienen perros que nunca salen de la azotea de las casas y que se pasan el día, y la noche, ladrando y rugiendo a todo aquel que pasa por ahí o se acerca a la reja. Sin importar el que todas estas medidas de protección sean o no necesarias, los robos a casa-habitación no son comunes en la colonia.

Muy pocos de mis amigos de Santo Domingo han sido arrestados y mucho menos encarcelados, lo que contrasta marcadamente

¹⁸ Al estudiar el México colonial, Taylor (1979: 154-155) encontró que las mujeres también participaban activamente en las violentas rebeliones del periodo.

con la vida de los pobres, y en particular de los jóvenes pobres de Estados Unidos. De hecho, mis amigos que sí han sido arrestados o encarcelados sufrieron esa experiencia a manos de la patrulla fronteriza estadounidense, "la Migra", ya fuera cuando intentaban pasar a Texas o California, o bien cuando estaban viviendo en Estados Unidos.¹⁹ Es probable que la relación que los pobres de la ciudad de México tienen con la policía se limite al soborno de los policías de tránsito conocidos como "mordelones", cuyo apodo se deriva de "la mordida" que se les otorga.

A menos que se viva en una zona señalada por alguna razón específica—como Guerrero (por narcotráfico), Chiapas (por rebelión armada) o Michoacán (por los movimientos políticos de oposición)—la mayoría de la gente de México tiene poco contacto con los militares federales.²⁰ Pero cuando lo tienen, los resultados son, con frecuencia, fatales. La organización de derechos humanos Americas Watch concluyó que: "La tortura y los asesinatos extrajudiciales cometidos por la policía federal y estatal, y por las fuerzas de seguridad del país son perturbadoramente frecuentes en México." También reporta que: "En México, la tortura es endémica" (Comité de Americas Watch, 1990: 9).

Si para la mayoría de los residentes de la colonia Santo Domingo, la policía en sus varias formas no ha constituido una presencia draconiana, la situación nunca ha sido de negligencia bondadosa. Y es posible que la situación de Los Pedregales cambie dramáticamente muy pronto, pues el departamento de policía ha estado planeando construir, en el futuro cercano, una nueva estación en el área, quizá en la colonia Ajusco. Es obvio que las autoridades delegacionales han decidido que la comunidad local ya no debe tener tanto control y que los habitantes de Los Pedregales necesitan que se les patrulle de forma más consistente e intensa. Como Weber (1919: 78) comentó con pesar sobre la modernidad,

¹⁹ Véase Davis (1990, cap. 5) para hacer un recuento de las recientes actividades policiacas en Los Ángeles, incluyendo las que se realizan entre los mexicanos que viven ahí.

²⁰ México sólo empleó 2.2% de su presupuesto federal para gastos militares en 1989 (comparado con 27.5% en Estados Unidos), y durante el mismo año hubo un promedio de 1.8 soldados por cada mil habitantes (comparados con 9.1 en Estados Unidos). Véase Barry, 1990: 55, Tabla Id.

hace mucho tiempo: "Hoy en día la relación entre el Estado y la violencia es muy íntima." ¿Es sorprendente entonces que los hombres y las mujeres de Santo Domingo les parezcan duros, fríos y cáusticos a los forasteros? Donde hay pocas oportunidades, la pasividad conduce al fracaso y a la derrota.

VIOLENCIA Y NACIONALISMO

Los antagonismos de clase pueden ser opacados por los símbolos nacionales y los llamados al nacionalismo, tanto en sus formas culturales como políticas. En México, la violencia y el nacionalismo no son extraños. Consideremos las peleas de gallos o las corridas de toros. A estas últimas Beezley (1987: 6) las denomina "metáforas del sistema político mexicano, de los arreglos familiares e incluso de ciertas actitudes religiosas". Según algunos comentaristas deportivos de la televisión, los mexicanos de la clase trabajadora son muy aficionados a los toros; sin embargo, por lo menos en Santo Domingo, muchos opinan que esta metáfora de la sociedad mexicana es un deporte de ricos. Muy pocos de mis conocidos han asistido a una plaza de toros; de hecho, el único amigo que acostumbra acudir a este espectáculo es Roberto, el que arregla radiadores.

A pesar de que a muchos más de mis amigos les interesa el boxeo —que también está asociado con la violencia, los hombres y la identidad mexicana—, con frecuencia su entusiasmo se debe más bien al tono nacionalista que este deporte impone en un contexto internacional. Muchos presenciaron la pelea estelar entre Julio César Chávez y Greg Haugen, celebrada durante el verano de 1993, y lo que les interesaba de esta pelea, además del derramamiento de sangre, era el hecho de que la dignidad política de México estaba en peligro. Por ser mexicano, la mayoría se refería a Chávez como "nuestro compatriota". Haugen era estadounidense y su derrota fue un estímulo para la autoestima de los mexicanos; no obstante, de las personas que conozco en la colonia, sólo un estudiante de medicina, de clase media, asistió al Estadio Azteca a ver la pelea en vivo, pues es un gran aficionado al boxeo.

Los paralelos culturales entre los pleitos locales y las conflagraciones internacionales no son tan tenues para muchos hombres

y mujeres de Santo Domingo. A pesar de que los residentes de la colonia han intentado fervientemente protegerse y proteger sus casas de un ataque violento, se reconoce que los peligros de su situación son menores en comparación con el mundo destructivo y mortífero de los ejércitos nacionalistas y los derrumbes del mercado financiero. Muchos consideran que México es, en general, más pacífico que muchas otras regiones del planeta, razón por la cual los asesinatos de dos importantes figuras políticas y la rebelión de Chiapas en 1994 sorprendieron tanto a mis amigos de Santo Domingo.

El que yo fuera gringo también resultó motivo de provocación para algunas personas. La relación entre el nacionalismo político y la violencia me quedó de manifiesto en varias ocasiones en la ciudad de México, sin duda debido en parte a mis orígenes estadounidenses. Después de pasar a casa de Valfre y María Elena a dejar la ropita de recién nacida de Liliana para el bebé que estaba por nacer, Valfre y yo salimos a la calle, donde nos tropezamos con un hombre delgado y canoso que llevaba un desarmador en la mano e iba murmurando algo acerca de que se tenía que echar a un gringo. Probablemente había advertido que mi carro, estacionado en la calle, tenía placas de California. De inmediato, Valfre y yo nos hicimos a un lado, tratando de hacer caso omiso del hombre y su desarmador. Lo volteé a ver y, tratando de entender la situación, le comenté al extraño: “Y yo que pensaba que éramos amigos...” Confuso, se me quedó viendo y se me acercó, para finalmente estrechar mi mano. Siguió caminando por la calle, pero en un santiamén ya se estaba peleando con una mujer que lo comenzó a golpear con su sombrilla. Era obvio que este hombre tenía tendencias violentas contra mucha gente, pero, cuando menos en algunas ocasiones, su violencia estalló debido a las relaciones internacionales y no fue algo provocado simplemente por una causa aislada como su “perpetenencia a la violenta subpoblación masculina”, el alcoholismo, la impotencia o algún otro constructo “científico” barato.

Otro día, un muchacho ebrio me aventó un pedazo de fruta y me pegó en la cabeza (por lo que, desde mi punto de vista, no había tomado suficiente). Después me gritó “¡gringo!” como si con eso justificara su conducta. Hubo otras ocasiones en las que fui el blanco del insulto “¡gringo!”, ya fuera caminando por las calles desconocidas de la colonia o manejando en otras zonas de la ciu-



En ocasiones las peleas de gallos y las apuestas son vistas como deportes nacionales (masculinos) en México. Yo fui con un vecino de Santo Domingo a esta pelea de gallos, en 1993; se llevó a cabo en un pueblo del Estado de México.

dad. Sin embargo, es importante aclarar que estas amenazas e insultos no sólo reflejaban un inconfundible sentimiento contra Estados Unidos, sino que además iban dirigidos a los mexicanos de las clases media y alta. Mi apariencia física no deja duda de que no tengo ancestros indígenas recientes, pero por lo general, cuando voy por las calles de la ciudad de México, paso por mexicano. De hecho, el antagonismo que hacía eco en el epíteto "igringo!" es empleado por los jóvenes de Santo Domingo para insultar a los mexicanos que, en su opinión, provienen de los estratos más acomodados. A pesar de que los residentes de Santo Domingo ven turistas en la Zona Rosa, el Zócalo o el Bosque de Chapultepec, es muy raro que tengan relación directa con algún estadounidense, sobre todo dentro de su propia colonia.²¹

²¹ Cuando estábamos recién llegados a la calle Huehuetzin, nuestros vecinos nos saludaban a Michelle y a mí con "hey, gringa (gringo), ¿cómo estás?" Más tarde, era más común escuchar "hey, güera (güero), ¿cómo te va?" En otras palabras, habí-

La violencia de clase es parte de la vida cotidiana en las colonias populares de la ciudad de México, en donde las presiones para sobrevivir en tiempos de ruina financiera son enormes. La violencia de género, sobre todo en la forma de golpizas a la esposa, también está siempre presente y es probable que vaya en ascenso. Las consecuencias de esta violencia de género no son las mismas para los hombres que para las mujeres, pues la violencia masculina no daña a todos por igual; por lo tanto, ha sido necesario poner en marcha diferentes soluciones a este fenómeno, ya que como grupo, y a menos que se les obligue a hacerlo, los hombres de Santo Domingo no renuncian a su prerrogativa de dominar físicamente a las mujeres. Y los hombres se han visto forzados a ceder sólo cuando, como dice el dicho, se les ha obligado a tomar una sopa de su propio chocolate. Como sucede con cualquier otro aspecto de la vida cotidiana en Santo Domingo, ha sido posible encontrar soluciones prácticas a la violencia masculina en contra de las mujeres gracias a que el problema ha sido enfrentado y atacado desde el interior de la comunidad y de cada una de las familias, y no sólo esperando que la solución venga de una intervención externa. El incremento en la violencia doméstica de Santo Domingo no indica que los hombres hispanohablantes, en todo tiempo y lugar, tengan ciertas prácticas culturales que están muy arraigadas, sino más bien que en la actualidad las relaciones de género han experimentado un desarraigo cultural mediante un proceso sumamente conflictivo.²² Para muchos hombres ha sido muy difícil asimilar la independencia de las mujeres y algunos intentan evitar asumir la responsabilidad de sus acciones violentas culpando de sus arranques al “sistema machista mexicano”.

mos pasado de ser gringos, culturalmente denigrados, a la categoría más apreciada de güeros. Muchos emplean el término güero, que quiere decir rubio, como un halago, que a su vez es una forma de autodenigración racista. En los mercados al aire libre, los vendedores se dirigen incluso a los clientes que tienen la piel más oscura diciéndoles “hey, güera (güero) compre melones, chiles, cepillos, ropa interior [etcétera]”.

²² Un estudio sobre los hogares urbanos mexicanos de la década de los ochenta llegó a la conclusión de que “la dignidad masculina ha sido tan agredida por el desempleo y la necesidad de depender de las mujeres para la manutención que los hombres solían proporcionar, que éstos se han desquitado con sus esposas, por lo que ha crecido la violencia doméstica (Selby, Murphy y Lorenzen 1990: 176).

La violencia masculina que ocurre en México debe entenderse en sus manifestaciones particulares, pero esto no debería llevarnos hacia un análisis que provenga de un estereotipo amorfo, culturalmente arraigado, de la masculinidad mexicana; un sistema cognoscitivo que algunos científicos sociales sitúan bajo la etiqueta de “machismo”.²³ En el próximo capítulo dirijo mi atención al fenómeno conocido como machismo, el rasgo cultural al que se responsabiliza de la violencia masculina en México y en otros lugares, y al que se considera un flagelo que infecta a todos los cálidos cuerpos masculinos que hablan español, el rasgo cultural que, dicen muchos, ha permanecido inalterado a través de los siglos, y cuya adaptabilidad, por lo menos desde la Conquista, hace casi quinientos años, no ha sido penetrada por la historia.

²³ Una antropóloga escribe que “el ‘típico’ contexto o situación de asesinato o violencia es una extensión probable de un tipo de carácter [character-type] que tiende a la embriaguez y la violencia, así como de una subcultura centrada en el machismo que incluye los residuos de una versión masculina de un horizonte cultural previo. El que dicho subgrupo y dicha subcultura representen un retraso en el proceso de aculturación en el que también está involucrada la aldea es muy importante” (Romanucci-Ross 1973: 149).

IX. EL MACHISMO

¿También tú has perdido algo por seguir a tu padre?

Rodolfo Usigli, *El gesticulador*

MACHOS Y HOMBRES

—¿Ninguno de ustedes está casado? —le pregunté a los muchachos.

—No, todos solteritos —me contestó Felipe.

—Ese güey tiene dos hijos regados. Es el macho mexicano —me dijo Rodrigo, señalando a Celso, el padre de dos niños que viven con su madre en otra ciudad.

—¿Qué quiere decir eso? —inquirí.

—¿Macho? Que tiene hijos por dondequiera —dijo Esteban.

—Que su ideología es muy cerrada —agregó Pancho—. La ideología del macho mexicano es que tiene su ideología muy cerrada. No piensa a futuro las consecuencias que pueda tener, sino que se basa principalmente en el momento, en la satisfacción, en el placer, en el deseo. Pero ya está desapareciendo un poco eso.

—¿Ustedes no son machos? —les pregunté.

—No, somos hombres.¹

En la colonia Santo Domingo es común escuchar a mujeres y hombres que dicen que, aunque en el pasado solía haber muchos machos, ya no son tan comunes en la actualidad. Algunos de los que hacen este tipo de comentarios son aún muy jóvenes para haberse

¹ Es posible que el término “hombre” tenga resonancia para los aficionados de los *westerns* hollywoodenses. Expresiones como “es un hombre rudo”, se utilizan con regularidad para evocar imágenes de bandidos mexicanos para quienes la vida no vale nada y las conquistas sexuales no son sino parte de la vida cotidiana. Históricamente, existe más que una relación fortuita entre los *cowboys* y las identidades de los hombres mexicanos.

enterado de primera mano sobre los machos de antaño; pero aun así están convencidos de que había más machismo en el pasado. A algunos hombres de mayor edad les gusta dividir el mundo de los hombres en machos y mandilones (con lo que se refieren a los hombres dominados por las mujeres), donde macho se refiere a un hombre que asume la responsabilidad de mantener a su familia tanto económicamente como en otros aspectos.² Para los hombres mayores, ser macho significa, con mayor frecuencia, ser un hombre de honor.³

En Santo Domingo, los hombres casados más jóvenes suelen colocarse en una tercera categoría, la del grupo de los no machos. “Ni macho ni mandilón” es como se describen. Otros pueden definir a un amigo o pariente como “típico macho mexicano”, aunque con frecuencia el mismo hombre puede rechazar dicha etiqueta, enumerando todas las actividades que realiza en casa para ayudar a su mujer y señalando que no la golpea (golpear a la esposa suele ser uno de los atributos de los machos sobre los que hay un consenso general). Lo que resulta más significativo no es sólo que los términos macho, machismo y machista tengan varias definiciones —pues hay poco consenso sobre su significado—, sino que hoy día los hombres de la clase trabajadora de Santo Domingo consideran que estos términos son peyorativos y no se pueden tomar como modelo a seguir. Por lo tanto, para estos hombres más jóvenes el presente se distingue por su carácter liminal en cuanto a las identidades masculinas de género: al no ser ni machos ni mandilones, estos hombres están justo en medio de ciertas posiciones culturales asignadas.

El propósito de este capítulo es describir y explicar los sentimientos, confusos y cambiantes, relacionados con los términos macho y machismo. Vale la pena mencionar tres puntos desde el principio. En primer lugar, macho (en su sentido moderno) y machismo (en cualquier sentido) tienen una historia etimológica notablemente corta. En verdad, rastrear las permutaciones y modu-

² El término mandilón proviene de mandil (delantal).

³ Behar (1993: 40) cita un incidente que ocurrió hace varias décadas, cuando una mujer denunció a su marido ante las autoridades municipales en un pueblo de San Luis Potosí con las siguientes palabras: “El caso es que no es hombre. No es hombre porque no es responsable con su familia. Nunca trata bien a la familia. ¡Los trata peor que animales!”

laciones históricas de estas palabras es fundamental para comprender las discrepancias que existen tanto en las ciencias sociales como popularmente respecto a su significado. Carlos Monsiváis (1981, 1992) ha vinculado, sobre todo, la emergencia de la cultura del machismo a la edad de oro del cine mexicano en los años cuarenta y cincuenta. En segundo lugar, el machismo, como se le analiza aquí, no es reducible a un conjunto coherente de ideas sexistas. No es sólo chovinismo masculino. Como hace hincapié Roger Lancaster (1992: 19) en su estudio sobre Nicaragua, “el machismo subsiste porque constituye, no sólo una forma de ‘conciencia’ o ‘ideología’ en el sentido clásico del concepto, sino un campo de relaciones productivas”.⁴ Para determinar el carácter sistémico del machismo, hay que rastrear el término históricamente, y, puesto que dichas huellas llevan en diversas direcciones en tiempos y circunstancias diferentes en México y Nicaragua, hay que tomar en cuenta el contenido estructural y material.

Finalmente, me gustaría tratar otro tema que resulta central y recurrente en muchos, si no es que en la mayoría, de los significados de machismo: el cuerpo físico. Este tema se manifiesta en las golpizas, en los episodios sexuales, en el consumo de alcohol, en las payasadas temerarias y en el problema, que no es nada sencillo, de definir las categorías de “hombres” y “mujeres”. Sin importar qué tan confusas puedan parecer las identidades de género, por lo general comparten relaciones de dependencia mutua con estos ámbitos somáticos.⁵

VAQUEROS Y RACISMO

En los periódicos mexicanos, en la literatura académica y en las entradas de diccionario, los términos *macho* y *machismo* se han em-

⁴ Sin embargo, el machismo no es necesariamente la misma bestia en todos los contextos culturales, como veremos más adelante.

⁵ Me ayudó muchísimo discutir el tema del machismo con Carlos Monsiváis y Roger Lancaster. También estoy muy agradecido con Gilberto Anguiano y Luz Fernández Gordillo, miembros del proyecto del *Diccionario del Español Usual en México* que se lleva a cabo en El Colegio de México, por ayudarme a investigar la historia de la etimología de *macho*, *machismo*, *mandilón* y otros términos pertinentes para definir las identidades masculinas en México.



¿La mexicana abnegada? Muchos de los guardias que cuidan bancos en el centro de la ciudad de México, son mujeres.

pleado contradictoriamente. Las definiciones implícitas o utilizadas en dichos círculos oficiales no sólo revelan una diversidad de opiniones en cuanto al contenido de los términos, sino también las diferentes conjeturas acerca de los orígenes y los significados de las palabras. Resaltando la sexualidad, Stevens (1973: 90) denomina *machismo* al “culto de la virilidad” y agrega que “las principales características de este culto son una exagerada agresividad e intransigencia en las relaciones interpersonales de hombre a hombre y arrogancia y agresión sexual en las relaciones entre hombre y mujer”. Greenberg (1989: 227) aprehende algunos rasgos de la ambivalencia del machismo al describir un episodio en el que Fortino, el protagonista de su estudio, “se mostraba muy macho, de un modo casi femenino, que no buscaba la confrontación”. Por lo tanto, también es posible relacionar el término *macho* con un comportamiento (“femenino”) que no es agresivo.⁶

Muchos antropólogos y psicólogos que escriben sobre el machismo emplean caracterizaciones como “viril”, “no viril” y “virilidad u hombría” sin definir los términos. Parecen suponer, de modo equivocado, en mi opinión, que todos sus lectores comparten una definición común de dichas cualidades. Los diccionarios disienten en cuanto a las raíces etimológicas de macho: algunas veces las rastrean a las palabras latinas y portuguesas para “masculino” y “mula”, y en otras ocasiones encuentran los antecedentes culturales de macho en los soldados andaluces de la Conquista, en ciertos pueblos indígenas de las Américas o en los invasores yanquis de principios del siglo xx.⁷

En su ensayo “El machismo en México”, uno de los primeros estudios serios sobre el tema, Mendoza (1962) ilustra su análisis de la “idiosincracia nacional” de México con las palabras de varias

⁶ Para completar un análisis psicoantropológico del machismo, véase también Gilmore y Gilmore, 1979. El papel de las ciencias sociales en Estados Unidos no ha sido fortuito en la popularización de los términos *macho* y *machismo*, por ejemplo, en estudios de carácter nacional y de su prole. Véase Peñalosa, 1968. Para las primeras referencias sobre macho publicadas en inglés, véase Beals, 1928a: 233, 1928b: 288, y Mailer, 1959: 19, 483-484. Para machismo, véase Griffith, 1948: 50-51.

⁷ Sobre la etimología de *macho*, véase Gómez de Silva (1988: 427), y Moliner (1991: II: 299-300). Sobre los aspectos, diversos y contradictorios, de la historia cultural de *macho* y *machismo*, véase Mendoza, 1962; Santamaría, 1942: 210, 1959: 677, y Hodges, 1986: 114.

docenas de canciones populares, corridos y cantares de fines del siglo xix y principios del xx. Vale la pena mencionar que Mendoza establece una distinción entre dos clases de machismo. El primero y auténtico se caracteriza por el valor, la generosidad y el estoicismo, mientras que el segundo, básicamente falso, se fundamenta en las apariencias: la cobardía se esconde detrás de alardes vacíos. Mendoza llama la atención sobre un dualismo esencial en la historia del uso de la palabra *machismo* y que, en algunos aspectos, se parece a lo que mis amigos de Santo Domingo describen como los verdaderos machos de antaño y los machos bufones del presente.

Sin embargo, en las canciones y baladas que cita Mendoza no aparecen los términos *macho* y *machismo*. Emplea el término *machismo* para representar a los hombres rebeldes y cobardes del porfiriato (1877-1911) y de la revolución posterior, etiquetando así todo un género de folclor como representativo del machismo, aunque no explica la curiosa ausencia de la frase en la literatura del periodo.

En un brillante ensayo escrito pocos años después, Américo Paredes (1967) ofrece varias claves relacionadas con la historia del término *machismo*, y en el proceso deriva relaciones claras entre el advenimiento del machismo y el del nacionalismo, el racismo y las relaciones internacionales. Basándose en un ensayo anterior (1966), Paredes encuentra que en el folclor mexicano —que es un buen indicio del habla popular de la época— antes de los años treinta y cuarenta no aparecen las palabras *macho* y *machismo*. Existía el término *macho*, pero casi como una grosería, parecida a las connotaciones posteriores de *machismo* (palabra a la que Santamaría [1959: 677] definía, por ejemplo, como un “vulgarismo grosero, por varonía, virilidad”). Otras expresiones, algunas de las cuales también están relacionadas semánticamente con los hombres, eran mucho más comunes en tiempos de la Revolución mexicana: *hombrismo*, *hombría*, *muy hombre* y *hombre de verdad*, así como *valentía*, *muy valiente* y otras más.⁸ A pesar de que, durante la Revolución, la frase *muy hombre* se utilizaba para describir también a las mujeres

⁸ Aunque la novela clásica de la Revolución mexicana, *Los de abajo*, de Mariano Azuela (publicada por primera vez en 1915), emplea la expresión “machito” en una ocasión (1915 [1958]: 70), esto no refleja un uso extendido del término *macho* ni la existencia de cierta familiaridad con la palabra en el sentido de machismo o cualquiera de sus derivados.

valerosas, la relación de esa cualidad con los hombres, tanto en aquellos tiempos como en la actualidad, indica que se asociaba a ciertas palabras y frases con la masculinidad, sin importar si se empleaban los términos *macho* y *machismo*.

Sin embargo, no es lo mismo establecer una relación entre el valor y los hombres en los tiempos de guerra en México —cuando ellos eran los principales, aunque ciertamente no los únicos combatientes— que resaltar el “síndrome del machismo”, como suele llamársele. Para simplificar, si el valor se apreciaba durante la Revolución mexicana, éste era encomiable tanto en hombres como en mujeres, aunque los términos empleados para referirse a tal virtud tuvieran un acento marcadamente masculino. Fue en la década de los cuarenta cuando el mismo acento en lo masculino adquirió prominencia como símbolo nacional. Para bien o para mal, México llegó a significar machismo, y machismo, México.

En éste, como en cualquier otro lugar, el buscar una identidad nacional única es un proyecto sumamente moderno. Recordado a menudo por su contundente diagnóstico del “sentimiento de inferioridad” del país, se acostumbra citar a Samuel Ramos (1934) como el crítico original del machismo mexicano. No obstante, una vez más, Ramos nunca utilizó los términos *macho* y *machismo*, aunque en su obra la relación entre lo mexicano y la hombría (como quiera que se defina) era sorprendente. Centró su análisis de la inferioridad de la nación en “un tipo popular mexicano, el pelado”, cuyo comportamiento era de “protesta viril” (Ramos, 1934 [1992]: 14). Para Ramos el pelado es un obrero, vulgar y con poca educación, que “asocia su concepto de hombría con el de nacionalidad, creando el error de que la valentía es la nota peculiar del mexicano” (p. 57). La asociación particular que Ramos estableció entre las cualidades masculinas negativas y la clase obrera urbana ha sido, desde ese entonces, un tema predominante en los escritos sobre la masculinidad latinoamericana y el machismo, lo que Mary Louise Pratt (1990: 50) señala como “el androcentrismo de la moderna imagería nacional” de América Latina.⁹ En contraste con Ramos,

⁹ Véase Bartra, 1987, para mayor información sobre Ramos, Paz y lo mexicano. Para un estudio reciente de esa “imagería” fuera de México, véase la investigación de Bolton (1979) acerca del machismo entre los trailers peruanos.

intelectuales como Paredes han vinculado al machismo sobre todo con las clases medias de México y, en lo que se refiere a los machos pelados, Limón (1989, 1994) critica los prejuicios de clase de Ramos.¹⁰ Una razón por la que Ramos juzgó tan duramente a los “mexicanos de la ciudad” se encuentra en su observación de “que el campesino casi siempre en México pertenece a la raza indígena [y] desempeña en la vida actual del país un papel pasivo” (p. 58), mientras que el “grupo activo” de los mexicanos estaba constituido por los mestizos y blancos de la ciudad. Ese punto de vista lo comparten implícita y parcialmente algunos de mis amigos de la colonia Santo Domingo. De hecho, para mucha gente de la clase trabajadora en el México de los noventa, ya no se puede confiar en las élites (blancas) mexicanas, porque han vendido el país para su propio beneficio económico. Por lo tanto, las mayorías mestizas de las ciudades deben, irónicamente, mantener en alto el estándar de la identidad nacional mexicana, incluyendo los aspectos que conllevan intrínsecamente género (masculino). Así, para Ramos y para algunos de sus sujetos de la clase trabajadora, el mestizaje se iguala con la masculinidad, y los dos conceptos, a su vez, son cómplices en la constitución de la mexicanidad misma.

En México, la consolidación del Estado-nación y la maquinaria de partido en toda la República, así como el desarrollo de la moderna identidad cultural nacional, se llevó a cabo a gran escala durante los periodos presidenciales de Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho (1934-1940 y 1940-1946, respectivamente). Después de los turbulentos años de la Revolución y los años veinte, y después de los seis años en los que la presidencia populista de Cárdenas alcanzó la unificación nacional, la campaña para las elecciones nacionales de 1940 abrió una época de crecimiento industrial y gobierno demagógico sin precedentes en México. Casualmente, uno de los lemas de campaña de Ávila Camacho, el candidato presidencial que a la postre triunfó, decía “¡Ca...MACHO!” Paredes (1967) señala que aunque el presidente no era responsable del uso

¹⁰ Una reseña de literatura reciente relacionada con el machismo y los chicanos queda fuera de los límites de este libro, pero además de Limón, 1989 y 1994, los lectores interesados pueden consultar Baca Zinn, 1982; Mirandé, 1986, y Almaguer, 1991.

del término macho “debemos recordar que los nombres imparten realidad a las cosas”. Como Paredes observa con percepción, en un sentido, el macho mexicano es simplemente una broma que los extranjeros no entienden. En efecto, en las películas mexicanas, como se mofa Monsiváis (1981: 107), el macho mexicano es el Gran Macho Operático.¹¹ Ambos autores parecen sugerir que, en la medida en que el macho mexicano es una broma, así también los que entienden y captan la agudeza de este humor recuperan su conciencia y su capacidad de ser agentes, por lo menos parcialmente, en comparación con los que no entienden el chiste. Además, aunque el machismo en México puede adoptar formas bastante exageradas, no es un fenómeno exclusivo de este país.¹²

La historia del término *machismo* no es sino la pieza de un rompecabezas más grande relacionado con las prácticas y las imágenes que se codifican de modo redundante como ejemplos de machismo. Según Paredes, la peculiar historia de las relaciones entre México y Estados Unidos ha producido una marcada antipatía de los mexicanos hacia sus vecinos del norte. La imagen de la frontera y del indómito oeste ha desempeñado un papel fundamental en esta relación tempestuosa. La anexión a Estados Unidos de tres quintas partes de territorio mexicano en 1848, y las recurrentes incursiones militares y económicas estadounidenses demuestran la falsedad de las proclamas de respeto de la soberanía nacional. En sus inicios, el comercio entre los dos países incluía la exportación del vaquero-*cowboy* mexicano a Estados Unidos, nos recuerda Paredes. A principios del siglo XIX, los pioneros de Texas y las áreas más occidentales constituían la punta de lanza del creciente imperio del presidente Jackson, y su combinación de individualismo y sacrificio por el bien nacional encarnó la visión del machismo. Junto con la pistola, el supremo símbolo del macho, dicha ideología llegó a desempeñar un papel similar en la consolidación del Estado mexicano. Sin embargo, hoy día, puesto que las batallas entre México y Estados Unidos terminaron hace mucho, “el

¹¹ Monsiváis evoca la imagen del gran macho dramático (operático). Véase también Gaarder, 1954.

¹² En su estudio de las imágenes masculinas en la música popular brasileña, Oliven (1988: 90) escribe que “en lo que se refiere a la formación de la identidad social brasileña, el machismo aparece como un factor fundamental”.

machismo delata un elemento de nostalgia y es cultivado por quienes sienten que han nacido demasiado tarde" (Paredes 1967).

Del otro lado de la frontera, en Estados Unidos, el término *machismo* tiene una historia racista bastante explícita; a partir de la primera aparición impresa del término que pude encontrar (Griffith, 1948: 50-51), *machismo* ha sido asociado con rasgos negativos de carácter, no en los hombres en general, sino específicamente en los mexicanos, los mexico-estadunidenses y los latinoamericanos.¹³ En Estados Unidos, el uso popular contemporáneo del término sirve para clasificar a los hombres de acuerdo con su supuestamente inherente carácter nacional y racial. Este tipo de estudio emplea suposiciones no sexistas para hacer generalizaciones denigrantes sobre rasgos culturales ficticios de los hombres mexicanos.

JORGE NEGRETE Y LO MEXICANO

Como decimos aquí, eres macho. Me ayudaste de todo corazón cuando te necesité y yo haré lo mismo por ti.

Pedro, residente de Juchatengo, Oaxaca, citado en *Blood Ties*, de James Greenberg.

La consolidación de la nación mexicana, ideológica y materialmente, fue alentada desde sus inicios, no únicamente en las batallas de la frontera salvaje, ni sólo en los rituales de votación de la política presidencial, sino también en la imagería y la invención de lo mexicano y la mexicanidad en el cine nacional. Posteriormente, la radio y la televisión tuvieron un papel fundamental al propiciar que la gente de toda la República adquiriera un sentido de identidad nacional por compartir una historia y un destino comunes. Aunque acompañados por protagonistas femeninas en las películas del periodo, en la pantalla cinematográfica los actores hombres encarnaron el potencial explosivo e inquieto de la emergente nación

¹³ Ejemplos representativos —que aparecen en los medios masivos estadounidenses— de estereotipos populares de hombres mexicanos y latinoamericanos como machos pueden encontrarse en Reston, 1967, y McDowell, 1984.

mexicana. De todas las estrellas de la época hubo uno que sobresalió como “macho entre machos”. Siempre como el guapo “charro” (un vaquero que canta) con pistola, con su melodiosa voz de tenor eminentemente masculina, Jorge Negrete llegó a representar a la fanfarrona nación mexicana, cantando la canción “Yo soy mexicano”:

Yo soy mexicano, mi tierra es bravía.
Palabra de macho, que no hay otra tierra más linda
y más brava que la tierra mía.
Yo soy mexicano, y a orgullo lo tengo.
Nací despreciando la vida y la muerte,
Y si echo bravatas, también las sostengo.

En las cantinas rurales, esos templos masculinos de la edad de oro del cine mexicano, se forjó el talante del macho. México aparecía en la pantalla como una sola entidad, aunque internamente esto fuera incongruente, mientras que en la nación las figuras del Hombre Mexicano y la Mujer Mexicana cobraban importancia; él era,

bravío, generoso, cruel, mujeriego, romántico, obsceno, muy de su familia y de sus amigos, sometido y levantisco. Y la mexicana es obediiente, seductora, resignada, servicial, devota de los suyos y esclava de su marido, de su amante, de sus hijos y de su fracaso esencial (Monsiváis, 1992: 18).

Otros arquetipos nacionales mexicanos siguieron a Negrete, como Cantinflas, que representaba a un pelado más despreocupado que el de Ramos, y Tin Tán, otro actor famoso, un pachuco con experiencias adquiridas en Estados Unidos.¹⁴ Las películas de esa época tienen títulos como ¡*Vámonos con Pancho Villa!*, *Allá en el Rancho Grande*, *Soy puro mexicano*, *Flor silvestre*, *Salón México* y *Nosotros los pobres*. Las distinciones entre ser macho y ser hombre empezaban a aparecer con mayor claridad en el cine mexicano de los cuarenta:

¹⁴ También hay que recordar que el pachuco es el personaje que abre, no fortuitamente, el estudio sobre la esencia mexicana escrito por Octavio Paz en esta época: *El laberinto de la soledad* (1950). Durante este periodo, artistas y otros críticos culturales hicieron hincapié en el papel de Estados Unidos y de los migrantes mexicanos a ese país —la mayoría de los cuales fueron hombres— al definir la mexicanidad.



La imagen del “hombre rudo” es emblemática en muchas de las representaciones populares del *macho mexicano* y, en general, un estereotipo de la masculinidad mexicana, desde el punto de vista de las ciencias sociales. Este hombre manejaba una carbonería en el centro de la ciudad de México cuando tomé esta foto en 1991.

Ser macho es ya una escenografía. Ser macho es una actitud. Son gestos, ademanes. Es la conciencia de que en la potencia genital está la raíz del universo, todo eso. Pasa de la noción del peligro a la noción de la jactancia. Eso es lo que hace la diferencia entre macho y hombre. Como dice la canción de la Valentina: "Si me han de matar mañana, que me maten de una vez." Eso es ser muy hombre. "Tengo cuatro viejas." Eso es ser muy macho. (Carlos Monsiváis en entrevista con el autor, 20 de febrero de 1993.)

Posteriormente, a fines de la década de los cuarenta, Octavio Paz realizó una refinada disección del machismo mexicano en *El laberinto de la soledad* (1950). A pesar de los deseos de Paz de sólo dirigirse a un pequeño grupo "constituido por esos, que, por razones diversas, tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos" (Paz 1950 [1959]: 11), más que cualquier otra, esta obra ha llegado a convertirse en la opinión autorizada de los atributos mexicanos esenciales como el machismo, la soledad y la adoración a la madre. Por lo tanto, cuando Paz escribe: el mexicano "siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás. Lejos, también, de sí mismo" (p. 26), no hay que tomarlo literal sino literariamente. Es un libro magníficamente escrito, y en parte, la razón de su elegancia se debe a que Paz estaba creando algunas cualidades de la mexicanidad a la vez que reflexionaba sobre ellas. Como dice en su "Regreso al laberinto de la soledad": "El libro es parte del intento de los países literalmente marginales por recobrar la conciencia: convertirse de nuevo en sujetos" (Paz 1985: 330).

Acerca de los hombres y mujeres de México, Paz (1950 [1959]: 32) escribe: "En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos." En México, "hacen invulnerable a la mujer. Tanto por la fatalidad de su anatomía abierta como por su situación social—depositaria de la honra, a la española— está expuesta a toda clase de peligros..." (p. 34). ¿Biología como destino? Sin embargo, en México como en cualquier otro lugar, no hay nada inherentemente pasivo, o privado, sobre las vaginas. Siguiendo con Paz, "el atributo esencial del macho"—o de lo que el macho intenta exhibir— es el poder, y lo mismo sucede con "el pueblo mexicano". Por lo tanto, "la mexicanidad se concentra en las formas machistas de caciques, señores

feudales, hacendados, políticos, generales, capitanes de industria” (p. 74).¹⁵

Muchos mexicanos tienen curiosidad de saber lo que significa ser mexicano y lo que significa ser hombre. No se nace sabiendo estas cosas; ni éstas se revelan verdaderamente. Se aprenden y se vuelven a aprender. Para algunos, esto implica la búsqueda del patrimonio propio. “Yo también soy hijo de Pedro Páramo”, declara uno de los hijos bastardos de México (Rulfo 1955 [1959]: 10). Incluso si es un infame bruto, un padre es un padre. Para el macho mexicano y para la nación, es mejor tener un padre que no tener ninguno. En Paz y en muchas de las obras del nacionalismo cultural de México en décadas recientes

el problema de la identidad nacional se presentaba principalmente como un problema de identidad *masculina* y los que debatían sobre sus defectos y psicoanalizaban la nación eran autores hombres. En las alegorías nacionales, las mujeres se convirtieron en el territorio en el que se daba la búsqueda de la identidad nacional (masculina) o, en el mejor de los casos, como en el *Pedro Páramo* de Juan Rulfo (1955), el espacio de pérdida y de todo lo que radica fuera de los juegos masculinos de la rivalidad y la venganza (Franco 1994).¹⁶

En Santo Domingo, además de la de Paz, otra fuente autorizada de información sobre el machismo y la identidad nacional es la de Oscar Lewis. Las personas emplean dicha fuente para sustentar los relatos que cuentan sobre ellos mismos o, por lo menos, utilizan lo que han escuchado sobre sus escritos antropológicos. Se “recuerda” más de lo que se lee a Lewis. En las ciencias sociales, en lo que se refiere a las conclusiones sobre la moderna masculinidad

¹⁵ Suave, razonado y eminentemente accesible, *El laberinto* es el texto canónico no sólo de los extranjeros que intentan entender México, sino de muchos mexicanos que tratan de comprenderse a sí mismos. Un amigo que controla el tráfico en el estacionamiento de un supermercado en las afueras de Santo Domingo me comentó un día que, como yo, su hermano en un pueblo del estado de Puebla disfrutaba al leer libros. Y me platicó que la última vez que había ido de visita, estaba leyendo un libro de la biblioteca: *El laberinto de la soledad*. Para su hermano era como leer una encuesta de opinión en el periódico: *así* son los mexicanos, declara, y si no eres así, no eres un mexicano de verdad.

¹⁶ Agradezco a Jean Franco que me haya sugerido que ampliara la sección final de un ensayo previo (Gutmann, 1993a), cuyo resultado es el presente capítulo.

mexicana, Lewis continúa siendo la referencia más citada. La afinidad que tienen los antropólogos y otros científicos sociales con los estereotipos del machismo mexicano ejemplifica el punto elaborado por Giddens (1993) en el sentido de que “es enorme el efecto práctico de las ciencias sociales y las teorías sociológicas, y los conceptos y descubrimientos sociológicos están constitutivamente inmiscuidos en lo que *es* la modernidad”.

De hecho, dos oraciones de *Los hijos de Sánchez* en particular se emplean con sorprendente frecuencia en los textos antropológicos para describir el pasado, presente y futuro de todos los hombres mexicanos: “En un pleito en ningún momento voy a pedir tregua, aun cuando me estén medio matando, voy a morir riendo. Esto es ser muy macho” (Lewis 1964: 36). Este pasaje específico aparece citado, por ejemplo, en el estudio sobre el machismo en Micronesia realizado por Marshall (1979: 89), en un ensayo sobre el consumo de alcohol en México por Madsen y Madsen (1969: 712), y en el estudio comparado de imágenes de la masculinidad de Gilmore (1990: 16). Dos oraciones de *Los hijos de Sánchez* cargan con una inmensa responsabilidad en la antropología: proporcionar una imagen sólida y citable que defina con tino la masculinidad, el machismo mexicano.

¿Es verdaderamente esta cita una descripción tan buena y exacta de la identidad masculina mexicana? Si lo fuera, entonces cada alma masculina que se encontrara al sur del Río Bravo y al norte de las montañas de Guatemala tendría, como por decreto etnográfico, que intentar, por lo menos, dirigirse a la muerte sonriendo si deseara retener su acreditación como hombre mexicano. Yo dudo mucho que la intención de Lewis fuera resumir las experiencias y los deseos de todos los hombres mexicanos en este corto fragmento. Quizá lo que resulte más sorprendente sea que las oraciones ni siquiera pertenecen a Lewis, sino que constituyen una parte del monólogo de Manuel Sánchez, uno de los hijos de Sánchez. No obstante, los comentarios, cargados ideológicamente, que Manuel le hizo a Lewis un día a mediados de la década de los cincuenta, frecuentemente se han convertido en la voz de todos los hombres mexicanos desde esa época.¹⁷

¹⁷ Otro escritor estadounidense, Ernest Hemingway, es también responsable de popularizar ciertas ideas sobre los actos heroicos de los latinoamericanos, actos

MANDILONES Y MUJERES DOMINANTES

En Santo Domingo hay notables diferencias en los usos y significados de los términos *macho* y *machismo*, mismas que reflejan, y con frecuencia concentran, contrastantes experiencias urbanas y rurales, divergencias generacionales, estratificación de clase, etapas en las vidas de los individuos y, en esta época de satélites de televisión, el efecto que sobre los mexicanos tiene lo que el resto del mundo dice sobre ellos y sus peculiaridades nacionales.

Regresando al término *mandilón*, observamos, por su uso cotidiano, que es una expresión producida por un sistema machista y que, a la vez, es una respuesta al machismo.¹⁸ Un día de octubre en que Ángela, Michelle y yo íbamos caminando por el mercado sobre ruedas, poco después de conocernos, Ángela comentó que Michelle debería comprar un mandil de mi talla, para que yo pudiera ser un “buen mandilón”. También comentó que su hijo Noé, a quien yo todavía no conocía, era un mandilón. Le pregunté por qué y me respondió que Noé lavaba los trastes, cocinaba y cuidaba a su hija. Yo quería saber cómo era que Noé había empezado a hacer todo eso, a lo que Ángela respondió: “No lo crié para ser macho mexicano.” En voz alta pregunté si Noé iba a aceptar ese apelativo, y Ángela insistió en que sí.

A principios de noviembre, después de conocerlo, le pregunté a Noé si era mandilón. Él me corrigió, diciendo: “No soy mandilón. No me importa ayudar a mi esposa, pues comparto todo con ella”; pero sí rechazaba el título de mandilón, al que él definía como “aquel al que lo dominan las mujeres”.

En enero, la hermana menor de Noé pasó por nuestro departamento para preguntar por su esposo, Miguel, pues no había llegado a casa y yo había sido el último en verlo. Después de un partido de fútbol, Miguel y yo habíamos ido a casa del entrenador a comer unos tacos con frijoles y cerveza. Yo me había salido hacía

que en Estados Unidos también son considerados como machismo. Véase el análisis de Capellán (1985) sobre la forma en que los personajes de Hemingway desafían a la muerte.

¹⁸ Otra forma de referirse a un hombre como mandilón es decir que “es muy dejado”.

varias horas, pero ya eran las ocho de la noche y Miguel aún no regresaba, por lo que Norma estaba preocupada. A pesar de ello, no podía ir a buscarlo sola, explicó, porque eso lo haría aparecer ante los ojos de los demás como mandilón, pues su mujer iba a buscar al marido (supuestamente) borracho.

Sin embargo, el no etiquetar a un hombre como mandilón no sólo implica ayudarlo a que no pierda prestigio, pues para muchos, hombres y mujeres, el término tiene connotaciones negativas, es decir, para algunos, como Ángela, ser mandilón es una oposición positiva a macho; pero para otros no es sino una forma invertida de las jactancias vacías del macho. En los dos casos descritos, las definiciones de mandilón reflejan que hay un conocimiento de las diferencias de poder entre hombres y mujeres y una conciencia contradictoria respecto a las identidades masculinas.

—Yo no quiero a un hombre que sea macho o mandilón —me dijo un día una chica joven.

—¿Por qué no mandilón? —le pregunté.

—Porque, ¿quién quiere a alguien que no puede defenderse, que está acostumbrado a que lo manden y le gusta?

En otras palabras, la vida es bastante dura, y una muchacha no puede arriesgarse a depender de un mandilón como marido; necesita un compañero que pueda afrontar los problemas y que no sólo espere a recibir órdenes de los demás, incluyendo a su esposa.¹⁹ Era extraño oír que entre los hombres de veinte y treinta años, alguno se adjudicara el título de macho. “¡Cómo, si yo lavo trastes y cocino!”, solían protestar cuando alguien los denominaba así. Para muchos, los machos no hacen ninguna de estas cosas, ni pasan

¹⁹ Hay un parecido superficial entre estos comentarios y los que una mujer beduina le hizo a Abu-Lughod (1986: 89) acerca de los “hombres verdaderos”: “Mi hija quiere un hombre que tenga los ojos abiertos, no alguien agradable. Las muchachas quieren a alguien que las vuelva locas. Mi hija no quiere estar con alguien a quien pueda mangonear, para poder hacer lo que ella quiera. No, ella quiere a alguien que le ordene qué hacer.” Buscar un hombre independiente parecería ser el mismo objetivo en los dos contextos culturales; sin embargo, también hay una diferencia importante, pues mi amiga de Santo Domingo no comparó —como sí lo hizo, aparentemente, la mujer beduina— dicha independencia masculina con la dominación de las mujeres, sino con la capacidad de cuidarse a sí mismo y a la familia, es decir, controlar las circunstancias “externas”.

mucho tiempo con sus hijos. Aunque el comentario más común para defenderse era “no golpeo a mi esposa”. Un abuelo de 67 años de edad me explicó que no era macho, y que su propio padre antes que él tampoco lo había sido: “nunca tomaba una cerveza enfrente de los niños —me dijo mi amigo— y nunca golpeaba a su esposa”.

Ángela dice que su hermano Héctor es uno de los últimos ejemplares de la raza en extinción de los machos mexicanos. Pero a él le gusta decir en son de broma que no es macho “porque me ensillan”. Para él, la imagen de *playboy* mexicano que aparece en las películas de vaqueros de los cuarenta tipifica la edad de oro de los machos, con sus “charros, bravucones, ebrios, peleoneros, irresponsables, enamorados de las mujeres”. Ángel García, quien trabaja activamente en la comunidad eclesial de base de la colonia Ajusco, me dijo que, para él, el machismo evoca imágenes de vaqueros a caballo por el campo y disparando pistolas al aire.

Hoy día, para algunos hombres “el macho” constituye también un papel lúdico que pueden representar cuando es necesario. La noche de la fiesta para celebrar que cumplió dos años la nieta de Ángela, tuve que controlar mi desagrado cuando esta última —en su papel de santa patrona de mi proyecto de investigación— me llevó de la mano a conocer a varios hombres que, en su opinión, eran “representantes genuinos del machismo mexicano”. Después de presentarme a un hombre joven, Ángela le preguntó dónde estaba su esposa. Con una sonrisa soez en el rostro, él respondió: “la mandé al baño” y agregó que, como la mujer tenía siete meses de embarazo, él tenía que mandarla —como el macho que Ángela decía que era— al baño a cada rato. Como sucedió en este caso, después de una broma de este tipo seguía un comentario que revelaba que muchas personas en México muestran una aguda sensibilidad hacia las creencias culturales sobre los hombres mexicanos por parte de los estadounidenses. “Esto es lo que ustedes los gringos piensan sobre nosotros, ¿o no?”, me decían de vez en cuando, siempre que yo mencionaba algo acerca de la imagen de que los mexicanos prefieren enfrentarse a la muerte con una sonrisa en el rostro que perder su prestigio. Otro ejemplo de la influencia de Estados Unidos sobre las percepciones que los mexicanos tienen sobre los machos quedó de manifiesto cuando me invitaron a participar,

el 5 de julio de 1993, en el programa televisivo de entrevistas de *María Victoria Llamas*, en cadena nacional. Junto con otros hombres mexicanos, me invitaron a hablar del tema “a lo macho”. Se esperaba que mi presencia sirviera para hacer valer dos puntos: 1) que el machismo no era sólo un problema de México y 2) que, según mi investigación, quedara en claro que no todos los hombres mexicanos son machos. Se me informó que esto sonaría muy convincente, puesto que provendría de un antropólogo estadounidense.²⁰

En Santo Domingo y por todo México, la gente está muy consciente de las imágenes que los gringos tienen de México y los mexicanos, incluidas las que se relacionan con su masculinidad. Muchos creen que los estadounidenses piensan que sus hombres —como tales— son superiores a los mexicanos, una percepción que surge de la televisión, el cine y la experiencia de la migración a Estados Unidos. Lo que muchos en México pueden dejar de reconocer —en situaciones ideológicas que se expresan en afirmaciones como “mi novio no es perfecto, pero al menos no es un macho mexicano”— es la mezcla de racismo antimexicano y justificaciones sexistas de las relaciones de género en Estados Unidos. De esta forma, el que ahí se perpetúen los estereotipos sobre los machos y las abnegadas mujeres mexicanas contribuye a oscurecer y preservar las desigualdades de género en ese país.²¹

ACTUANDO COMO HOMBRES

En los melodramas que los habitantes de las colonias populares ofrecen sobre sus matrimonios y los de los demás, los papeles que

²⁰ La autoridad etnográfica que ostentan los antropólogos para hablar de asuntos relacionados con los supuestos “rasgos del carácter nacional” tiene una larga historia, en México y en otros lugares del mundo, que se remonta a la segunda guerra mundial y la necesidad de colocarle a los personajes enemigos y aliados claras etiquetas nacionales (véase Fabian, 1983: 46 y sig., y Yans-McLaughlin, 1986). No queda claro cuánto les va a tomar a los antropólogos contemporáneos deshacer esa simplista disposición “para mantener fronteras”.

²¹ La imposición por los medios masivos y los científicos sociales de historias culturales totalizadoras sobre países como México ha sido desafiada efectivamente por Anderson, 1983; Herzfeld, 1987, y Stern, 1995.

representan los machos autodesignados no son, para nada, un juego. Sin embargo, si bien no son tan comunes como las mujeres que soportan el abuso del marido durante décadas, sí va aumentando el número de mujeres independientes y fogosas que, por una u otra razón, le ponen un ultimátum al marido. Cuando los hombres no cumplen, esas mujeres piden y reciben el divorcio de sus machos mexicanos.

“Engañamos a nuestras mujeres porque somos hombres”, dijo un participante en uno de los grupos que se reunían en el CAVI para hablar de la violencia doméstica. Y después agregó: “y porque queremos ser machos”. ¿Qué quiere decir “queremos ser machos”, si no es que “ser macho” es una postura ideológica que puede ser sancionada sólo por los demás —hombres y mujeres— y por uno mismo? En mis pláticas con los muchachos, uno de ellos me dijo que no eran machos sino hombres, aunque Celso insistió en que, como hombres, eran machos por definición. Según él, si tenían que llamarse de algún modo, mandilón y marica no eran, obviamente, apropiados, así que sólo les quedaba macho.

La descripción de Celso hace parecer que los jóvenes andan buscando su identidad en un paquete sorpresa y sacan todo aquello que encuentran, siempre y cuando sea culturalmente definido. En un momento, en armonía con las costumbres y los valores sociales más extendidos, estos muchachos se identifican como machos que disfrutan al presumir sobre el control que ejercen sobre las mujeres y los hombres moral y físicamente más débiles. Al minuto siguiente, los mismos muchachos muestran amargura por ser quienes están hasta abajo. Con frecuencia, los dos aspectos de las identidades personales entran en conflicto como, por ejemplo, cuando los muchachos acompañan con entusiasmo las canciones de la popular banda de rock Maldita Vecindad sobre sus odios de clase:

Ahí está en la calle, brilla como el sol
en su auto nuevo, qué orgulloso va
vuela por la calle, gran velocidad
todas las personas lo miran pasar
limpia parabrisas, cruza sin mirar

el niño no puede el auto esquivar
sólo se oye un grito, golpe y nada más
demasiada sangre en esta ciudad.²²

Los muchachos no se identifican con el automovilista de esta canción y no creen que haya una contradicción entre su doble identificación como machos dominadores y como los pobres dominados que están atorados en una lucha eterna contra los ricos, los que manejan los carros nuevos.

Una discusión planteada una noche en el CAVI también me aclaró un punto significativo relacionado con la autoidentificación de algunos hombres como machos. En la sesión sobre *los celos*, varios hombres afirmaron que ya no eran tan celosos como lo fueron antes. No sólo hablaban de la influencia que habían ejercido los recientes factores socioculturales sobre las mujeres que los habían obligado a reevaluar sus propios estándares éticos —como el que las mujeres trabajen fuera de casa, el movimiento feminista y los niveles educativos que ellas han alcanzado—, sino también de pautas que suelen asociarse más con las etapas del ciclo vital. Un hombre tras otro habló de ciertos periodos de su vida en los que habían predominado las manifestaciones particulares de celos masculinos, así como otros aspectos relacionados con el machismo. En los casos de celos y explosiones violentas contra las esposas por una supuesta infidelidad, por ejemplo, la mayoría de los hombres dijo que dicho comportamiento había sido más característico de los primeros años de su matrimonio.

²² De la canción “Un poco de sangre”, del álbum *El circo*. Es notable el amor que el macho estereotipado tiene por los autos y los tráileres. Un comentarista de la lengua escribe sobre el uso cotidiano del término machismo: “la alta tasa de accidentes carreteros en AL [América Latina], sobre todo, quizás en México, se debe a ciertas nociones de machismo. Los mexicanos son, lo han reconocido, algo directos e impacientes en sus costumbres; pero la pugna por cruzar primero la bocacalle [...] se activaba de igual manera por la sensación de que sería afeminado dejarse vencer” (Gerrard, 1952 [1972]: 99).

REDEFINICIONES

La lengua es al mismo tiempo una cosa viva y un museo de fósiles de la vida y las civilizaciones.

Antonio Gramsci,
Cuadernos de la cárcel

Así pues, en la mente de muchos hombres y mujeres más jóvenes, el machismo es una especie de opción. Ya sea que se considere al macho como bueno o malo, una amenaza seria o un tonto risible, los hombres tienen la opción de dejar que su cuerpo controle su cabeza. Y hoy día, muy a menudo en la colonia Santo Domingo, la imagen del macho está vinculada con el cuerpo masculino. Las mujeres nunca tienen la opción de ser verdaderamente machas como los hombres, sobre todo porque un componente fundamental del machismo de los hombres es su relación con los cuerpos femeninos. En Santo Domingo hay muchas nociones diferentes sobre el macho, pero el elemento que suele aparecer con mayor frecuencia en estas definiciones es el de golpear a la esposa. Junto con las conquistas sexuales femeninas que realizan los hombres, el físico abusivo de éstos constituye la esencia del machismo para hombres y mujeres por igual.

El que se pueda caracterizar a la sociedad mexicana como machista en un sentido absoluto puede tener algo de importancia; pero, una vez más, todo depende de las definiciones y los contextos. En círculos financieros y gubernamentales, el medio artístico, las universidades y los medios masivos de comunicación, los hombres predominan y dominan. En términos de quién gobierna la sociedad mexicana y sus instituciones centrales, esto es tan directo que la dominación masculina constituye una muestra clásica de control hegemónico, que se da por sentado. Para tomar un ejemplo marginal que revela los intereses y deseos de grandes masas en la ciudad de México, en ciertas líneas del Metro, durante las horas pico, varios vagones están designados sólo para mujeres y niños. Las mujeres pueden subirse a los vagones de los hombres, pero éstos tienen prohibido hacerlo en los de las mujeres. Hay letreros para anunciar la segregación, y guardias armados con macanas la hacen efectiva.

¿Constituye esta separación entre hombres y mujeres un reconocimiento del físico abusivo de los hombres? Sí. ¿Es éste un ejemplo de machismo o un intento —nada menos que en un ámbito semioficial— por prevenir, dentro de lo posible, el acoso masculino? En los estratos del gobierno de la ciudad y el sistema del Metro, hay una combinación absoluta de motivos; “proteger a las mujeres”, como hemos visto, es una parte integral de algunos sistemas de machismo. No obstante, en este caso se trata de reconocer un problema y buscarle una solución (de corto plazo). En las horas pico, las mujeres reciben un enorme beneficio cuando hay vagones en los que se restringe la presencia masculina, una forma de viajar que ni siquiera existe en otras sociedades en las que las mujeres son rutinariamente acosadas y manoseadas por los hombres en el transporte público. De este modo, las identidades de género en la ciudad de México son reconocidas y, hasta cierto punto, creadas.²³

Delinear identidades culturales y definir categorías culturales, las de uno mismo y las de los demás, no es sólo el pasatiempo de los etnógrafos. A pesar de que el hecho de crear tipologías de la masculinidad mexicana puede producir parodias sin referentes vivos —y dejando de lado, por el momento, el significativo tema de cómo los hombres y las mujeres de la colonia Santo Domingo comprenden la masculinidad y describen lo que significa ser hombre—, el objetivo de las ciencias sociales de encontrar mejores formas de categorizar a los hombres en México sí tiene un propósito. Aunque es probable que nadie en la colonia dividiera a la población masculina de este modo, creo que la mayoría reconocería los siguientes cuatro grupos del género masculino: el macho, el mandilón, el que no es ni macho ni mandilón, y la amplia categoría de hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres. El hecho de que pocos hombres o mujeres se tomen o no la molestia de dividir a la población masculina de este modo revela algo más que una falta de familiaridad con los métodos weberianos de tipologías ideales.

²³ En comunicación personal, Diāne Davis también señaló que la decisión de segregar a los hombres de las mujeres sigue tanto una lógica de clase como una lógica de género. Por lo menos en un principio, quienes viajaban en metro eran con frecuencia hombres obreros y mujeres de clase media.

Como otras identidades culturales, la masculinidad no puede ser pulcramente confinada en categorías con etiquetas como macho y mandilón. Las identidades tienen sentido sólo en relación con otras identidades y nunca están firmemente establecidas para determinados grupos o individuos. Además, será muy extraño obtener un consenso en cuanto a la posibilidad de que un hombre en particular merezca una etiqueta como la de “ni macho ni mandilón”. Es probable que él se considere hombre en diversos aspectos, ninguno de los cuales coincide necesariamente con la opinión de su familia y sus amigos.

En términos del último grupo de hombres —los que tienen relaciones sexuales con otros hombres—, éste incluye, entre otros, a los putos, que tienen relaciones con otros hombres por dinero y siempre desempeñan el papel activo, y los homosexuales (maricas, maricones, etcétera), quienes no sólo están marcados por su preferencia por los compañeros sexuales masculinos, sino por la baja estima cultural en la que muchos suelen colocarlos en la sociedad. Un día le dije a Gabriel que en Estados Unidos un sinónimo de “cobarde” es *chicken* [gallina], y le pregunté cuál sería el sinónimo para él. “Puto o marica”, me respondió, y agregó que en el norte de México se emplea ocasionalmente “guajolote” en el sentido de un tonto cobarde. Sin embargo, los hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres se encuentran —en la definición de algunos— fuera de los límites de la masculinidad y ni siquiera constituirían un tipo separado del género masculino. Aunque esta taxonomía pueda indicar algunas líneas importantes de demarcación, como suele ocurrir con todas las tipologías ideales, oscurece sin remedio las diferencias prominentes, las cuales son tan numerosas que apenas pueden considerarse excepcionales. Sin duda alguna, esto es todavía más cierto, históricamente, durante ciertos momentos liminales en los que, por definición, las categorías culturales carecen de fronteras claramente circunscritas. Actualmente, en Santo Domingo ningún hombre se ajusta a la perfección a ninguna de las cuatro categorías, ni siquiera en momentos específicos, mucho menos durante el transcurso de una vida. Además, las definiciones de este tipo resisten otros factores pertinentes, como clase, etnicidad y periodo histórico que ocasionan mayores complicaciones. “El mexicano es muy hablador; habla mucho y no cumple”, me dijo un joven. Así que, ¿quién representa al macho mexicano arquetípico: el

hombre que quiere tener una numerosa progenie (de varones) para después abandonarla, o el hombre que quiere tener pocos hijos, trabaja duro para mantenerlos y considera que estos deberes son sus obligaciones masculinas? Por esta razón, algunos intentos —incluso los más refinados— por cuantificar la masculinidad mexicana en una escala de más-macho-menos-macho termina atorándose, inevitablemente, en problemas de azar, errores de procedimiento y, sobre todo, en la incapacidad de captar la existencia y la influencia de la conciencia contradictoria, la hegemonía y la ideología entre los hombres analizados.

Para desenmarañar estos roles sociales estereotipados, debemos regresar a la cuestión planteada por Lancaster (1992): el machismo, en cualquier presentación, no es sólo una cuestión de ideología.²⁴ El machismo en la colonia Santo Domingo ha sido desafiado ideológicamente, sobre todo por el feminismo popular (véase Massolo, 1992a, y Stephen, 1997) y, de modo más indirecto, por los movimientos en pro de los derechos de los gay y las lesbianas. No obstante, también se ha enfrentado a los retos verdaderos —si bien ambiguos— que se manifiestan en las tensiones de la migración, el descenso en la tasa de natalidad, la exposición a otras culturas en la televisión, etcétera. Estos cambios económicos y socioculturales no han llevado inevitablemente a ciertas modificaciones correspondientes en la dominación masculina, ya sea en la casa, la fábrica o la sociedad en su conjunto. Pero la autoridad de muchos hombres ha sido socavada —si bien de forma limitada— en lo material, y esta posición cambiante para los hombres como esposos y padres, jefes y proveedores, ha tenido a su vez verdaderas consecuencias para el machismo en Santo Domingo.

Una tarde, a Fidel Aguirre, un técnico que trabaja en un laboratorio en las afueras de la colonia, le costó trabajo explicarme que

el impacto de la mujer que trabaja no ha sido simplemente que ahora tienen su propia feria, sino que ya no depende tanto del hombre. También hay que ver que las mujeres ahora conocen a muchas gentes

²⁴ Sin embargo, sí incluye este aspecto, como Fernández Kelly (1976) aclara en un ensayo sobre algunos de los fundamentos ideológicos de la noción de machismo.

diferentes, de todas partes de la ciudad, de la República y hasta del mundo. Por su trabajo ellas han descubierto ideas y prácticas que las han cambiado para siempre. Eso ha necesitado que cambie el hombre también, porque si no lo hace, ya lo va a dejar la mujer. Te voy a decir, eso es lo que está pasando.²⁵

Para la mayoría de la gente de Santo Domingo, ser macho significa tener cualidades de beligerancia personal, sobre todo, aunque no de modo exclusivo, dirigida hacia las mujeres y, en este sentido, se relaciona mucho con las apariencias y el estilo. En esencia, este barniz de arrogancia y hostilidad de algunos hombres se deriva de sentimientos de superioridad y acciones recurrentes y regulares para sostener dichos sentimientos. Al mismo tiempo, siguiendo a Mendoza (1962) y Paredes (1967), en Santo Domingo es probable que el bufón quiera esconder tras la fachada de macho sus profundos temores relacionados con una falta de capacidad física y la posible pérdida de la prerrogativa masculina. Las mujeres, en particular, platican de hombres que encajan en la segunda descripción, se refieren a ellos en términos de desdén, ridículo e incluso lástima, y hasta llegan a hablar de su falta de capacidad para satisfacer sexualmente a sus esposas.

En verdad, en la medida en que los hombres y las mujeres de Santo Domingo en la década de los noventa consideran que el machismo es una práctica y una cualidad negativa, podemos decir que éste ha sufrido una transformación que va, en parte, de una postura hegemónica a otra ideológica, la cual se desafiaba y defendía más abiertamente durante las discusiones y actividades cotidianas de la colonia.

NACIONALISMO CULTURAL

Los análisis autorizados del machismo, o lo que posteriormente se denominó machismo de algún tipo (Ramos, 1934; Paz, 1950), han establecido conexiones entre el macho que “representa el polo

²⁵ Para un estudio parecido en el que se analiza la respuesta contraria en un estrato diferente de hombres —el Movimiento de los Hombres Nuevos en Estados Unidos— véase Kimmel y Kaufman, 1994.

masculino de la vida" (Paz, 1950 [1959]: 73) y el amplio mundo político y social del México del siglo xx. Lo que Lafaye (1977) ha mostrado respecto a la Virgen de Guadalupe sucede también con la masculinidad mexicana: no siempre ha sido el mismo tipo de símbolo nacional, sino que lo han empleado diversas fuerzas sociales, con diversos propósitos y en épocas diferentes, para resaltar ciertas cualidades culturales nacionalistas.²⁶

Como en otros lugares de la República, en la colonia Santo Domingo el destino del machismo como arquetipo de la masculinidad siempre ha estado íntimamente ligado al nacionalismo cultural mexicano. Recordemos el comentario que hiciera César sobre la bebida: "Más que nada era el tequila el que consumíamos nosotros. Nos gustaba, tal vez porque nos sentíamos más mexicanos, más lugareños." Para bien o para mal, Ramos y Paz le otorgaron al machismo tequilero el lugar de honor en la colección de los rasgos del carácter nacional. Mediante sus esfuerzos y los de otros periodistas y científicos sociales en ambos lados del Río Bravo, el macho se convirtió en "el mexicano", lo que resulta irónico, pues representa el producto de una invención cultural nacionalista: uno se da cuenta de que algo (el machismo) existe y en el proceso ayuda a fomentar su existencia. En este sentido, se declaró parcialmente la existencia del machismo mexicano como artefacto nacional. Seguro que hoy día Paz no es la única figura literaria en el mundo cuyas descripciones autorizadas sobre ciertas características nacionales se citan tan a menudo, y cuyas afirmaciones se convierten en argumentos redundantes que justifican la existencia misma de esos supuestos rasgos.

Y desde el principio, se ha vinculado singularmente la descripción del machismo (o de su antecesor, el pelado) con los pobres, los que no son refinados, los no cosmopolitas y los no estadounidenses. A partir de los años veinte, la burguesía y las clases medias se mostraron, en palabras de Monsiváis "obstinadas en considerar al na-

²⁶ Sobre la identidad nacional, el nacionalismo, la mexicanidad y lo mexicano, véase Gamio, 1916; Sáenz, 1925; Vasconcelos, 1927; Ramos, 1934; Paz, 1950; Ramírez, 1977; Bonfil Batalla, 1987, y Bartra, 1987. Para conocer estudios y análisis en inglés sobre este material, véase Schmidt, 1978 y sobre todo Lomnitz-Adler, 1995. Sobre la Virgen de Guadalupe, en particular, véase también Bushnell, 1958; Wolf, 1958, y Alarcón, 1990.

cionalismo como lo más fecundo para su progreso y su coherencia interna" (1976: 194). El macho-pelado, siempre eminentemente varón, o bien representaba el rústico pasado rural de México, como lo hiciera Jorge Negrete, o bien el retraso esencial de la nación, rural y urbana, que necesitaba ser expuesto y erradicado. Sin importar la alusión nostálgica, "ser mexicano" ha sido un proyecto de los hombres mexicanos. Del otro lado del barandal de clase, durante gran parte de este siglo, casi todos los líderes sindicales y muchos intelectuales de izquierda de México han defendido la causa del progreso nacional fomentando la heroica figura del varón militante proletario. En todas las versiones, la masculinidad mexicana se ha situado en el centro de la definición de una nación mexicana, tanto en términos de su pasado, como de su futuro.²⁷

Pero ya pasó la época en que ciertos rasgos culturales como la masculinidad podrían haber sido considerados de carácter exclusivamente nacional. Hoy día, y más que nunca, los procesos culturales tienen lugar en etnopaisajes globales (Appadurai, 1991). A mediados de los noventa, en la colonia Santo Domingo, jóvenes mujeres veían el programa *Cristina* en la televisión. El tema de uno de los primeros programas que se transmitieron en México fue el de los hospitales que mezclaban a los recién nacidos en los cuneros. Uno de los invitados era un hombre de origen latinoamericano que contó que él había acompañado a su esposa durante el trabajo de parto y el nacimiento (una circunstancia que es mucho más común en Estados Unidos que en México, lo que dice más de las restricciones impuestas por los hospitales mexicanos que de los deseos de los padres y madres del país). Cristina, la conductora del programa, interrumpió el relato del hombre para comentar: "Eso es lo que nos gustaría ver con mayor frecuencia: la verdaderos machos latinos!" Aparentemente, su intención fue la de sugerir que sólo los verdaderos padres machos podrían soportar los traumas (¿sangre y dolor?) de la maternidad. Dónde quedan las madres en esta opinión, no fue punto de discusión, pero aun así los televidentes de México se dieron el lujo de que una personalidad de la televisión

²⁷ Véase Stern, 1995, quien sostiene que los arquetipos de masculinidad y feminidad también son fundamentales para las autodefiniciones nacionales en el tardío periodo colonial.

de Miami definiera los componentes indispensables para ser buenos padres machos.

Al igual que la religiosidad, el individualismo, la modernidad y otros conceptos convenientes, el machismo se emplea y se comprende de diversas maneras. Y la historia en la forma del nacionalismo, el feminismo y las coyunturas socioeconómicas afecta directamente las identidades de género propias de México, incluyendo las identidades de la masculinidad y el machismo y cómo se les considera.²⁸ Podemos aceptar que haya múltiples y cambiantes significados de macho y machismo, o bien podemos hacer que las generalizaciones reificadas sobre los hombres mexicanos se tornen esenciales. Al igual que cualquier identidad, las identidades masculinas de la ciudad de México no revelan nada intrínseco sobre los hombres de ese lugar. La conciencia contradictoria de muchos hombres en la colonia Santo Domingo sobre sus propias identidades de género, su sentido y experiencia de ser hombres y machos, forman parte del caos reinante de sus vidas, por lo menos de la misma manera que la coherencia nacional imaginada, impuesta desde el exterior.

²⁸ Para encontrar un estudio detallado sobre el nacionalismo en la Europa moderna y de su relación con la identidad masculina, la homosexualidad, el homoerotismo y la dominación masculina de las mujeres, véase Mosse, 1985.

X. CONTRADICCIONES CREATIVAS

Triunfar en política es no ver jamás, directamente,
a los damnificados de la vida

Carlos Monsiváis, *Entrada libre*

LA IDENTIDAD ESTÁ MUERTA. VIVA LA IDENTIDAD

En lo que es el centro putativo del machismo, existe ambigüedad, confusión y contradicción en las identidades masculinas. En el caso de la colonia Santo Domingo, durante las dos décadas pasadas se desarrolló un proceso en el que muchos hombres y mujeres se percataron de que las identidades de género son mutables y transitorias, por lo que ahora reflexionan sobre ellas. Para algunos, el acto mismo de tomar conciencia ha sido determinante para debatir los fundamentos ideológicos de las identidades de género convencionales o, por lo menos, para iniciar ese proceso. En la medida en que los residentes de Santo Domingo se han dado cuenta de que la feminidad y la masculinidad son cualidades indefinidas, las identidades de género, en consecuencia, están menos vinculadas a características inherentes, naturales e inmutables, un proceso que resulta similar a lo que Foucault (1980: xiii) denomina “el feliz limbo de la no identidad”.¹ De hecho, hoy la indeterminación es crucial en la negociación de la masculinidad entre mujeres y hombres de la ciudad de México.

En la colonia, las contradicciones entre la conciencia heredada, sin reservas, del pasado y la conciencia que se desarrolla en el transcurso de la transformación del mundo —conciencia contradictoria— forman una parte crucial de la economía política de los sistemas de género y sexualidad. La conciencia contradictoria se

¹ Adorno también ha estudiado a fondo la noción de la no identidad (véase también Jameson, 1990).

manifiesta en las transformaciones que he asociado con una disminución de su vínculo con el género, como cuando ciertas actividades y creencias se relacionan menos con ciertas identidades de género en particular y más con otros grupos sociales como los adolescentes, trailereros, mestizos o ricos. El consumo de alcohol y el trabajo doméstico son actividades que, gradualmente, se asocian cada vez menos con el género en Santo Domingo; así el probable incremento de la violencia doméstica de hombres contra mujeres se vincula cada vez más con el género, ya que algunos hombres tratan de “resolver” las contradicciones y la confusión que surgen de su masculinidad, debido a que las mujeres declaran cada vez más su independencia de los hombres. Estas prácticas culturales emergentes, tomadas como un todo, describen y definen las relaciones e identidades de género en el Santo Domingo de hoy.

En el siglo xx, las identidades masculinas en México se han asociado recurrentemente con el prestigio y la política de la emergente nación y, sobre todo, con la imagen bastante moderna del macho mexicano. Los cambios en la identidad nacional han afectado íntimamente las masculinidades, de igual manera que los significados cambiantes de macho presagiaron, inevitablemente, ciertas reinvenções de la nación mexicana, lo que constituye una expresión concentrada de las conexiones históricas, sistémicas y corporales entre la mexicanidad y los hombres mexicanos. En parte debido a esta confluencia de identidades, ha aparecido una mayor conciencia de la diferencia y las desigualdades de género dentro de la sociedad mexicana —incluyendo el que se percaten de la existencia de cismas profundos e intereses contrarios— y ha ocasionado que haya nuevas actitudes y comportamientos relacionados no sólo con el género, sino con las identidades nacionales (y nacionalistas). Las identidades nacionales y las de género son abstracciones; sin embargo, como puntualizó Marx, incluso las categorías más abstractas están determinadas históricamente.² Las identidades masculinas analizadas en este libro no han surgido

² Véase Marx 1857-1858: 105. Es una lástima que muchos de sus lectores no hayan prestado atención a esta advertencia histórica y han, por lo tanto, convertido sus teorías en las abstracciones fosilizadas que Marx rechazó durante mucho tiempo.

de un enfoque nacional y atemporal de la vida, que sólo se encuentra en México, sino que son producto de relaciones históricas, con frecuencia hegemónicas, particulares y, como tales, no pueden ser comprendidas fuera de los contextos cambiantes de poder dentro de los cuales han surgido. En la colonia Santo Domingo, y en México en general, los hombres no se ajustan a los tipos ideales y bien comportados que se aíslan de un tiempo y espacio culturales, ni las relaciones de género están marcadas por una clara uniformidad o una estabilidad permanente. La naturaleza contradictoria y dialéctica de la continuidad y el cambio en las identidades y relaciones de género es más trascendental en Santo Domingo que lo que se reconoce en las categorías arbitrarias de feminidad y masculinidad o, incluso, de la feminidad y la masculinidad mexicanas.

Para reiterar un punto que ya puede parecer obvio, debemos protegernos contra la tendencia a considerar las generalizaciones sobre cualquier tipo de categorías sociales como si fueran rasgos culturales permanentes. A menudo se anquilosan nuestro propio pensamiento y nuestras taxonomías, y con menor frecuencia, las creencias y prácticas de aquellos a quienes pretendemos representar. Este es un punto que ha sido estudiado por muchos antropólogos del género y sobre el que se hace mucho hincapié.³

Señalar que las referencias comunes a los hombres en la colonia Santo Domingo de la ciudad de México pueden ser clasificadas en cuatro categorías generales —macho, mandilón, ni macho ni mandilón y homosexual— es seguir coqueteando con el esencialismo de género (masculino). Ningún hombre de la colonia es representativo, en verdad, de alguna de estas identidades masculinas. Al mis-

³ Strathern (1988: 64), por ejemplo, parafrasea a Bowden (1984) sobre el género y la identidad en las montañas de Nueva Guinea: "Al ver que las creaciones del hombre pueden representar 'una visión masculina del mundo', el analista supone que los hombres reflexionan sobre sí mismos, de tal forma que los artefactos que expresan visualmente 'ideales relacionados con la masculinidad' representan una expresión idealizada de 'lo que significa ser hombre' (como algo diferente de ser mujer) en esta o aquella sociedad." Otros ejemplos se pueden ver en el estudio que hizo Herzfeld acerca de las transformaciones en la identidad masculina en una aldea cretense; en el de Dundes (1976) sobre el género ambivalente de los iniciados masculinos, y en el de di Leonardo (1991a) acerca de la incrustada naturaleza del género.

mo tiempo, no son sólo los científicos sociales quienes hablan de *otros* individuos como representantes de tal o cual categoría. El hecho que permanece obstinadamente es que los hombres y las mujeres de Santo Domingo hablan de los demás como individuos característicos de los tipos mexicanos de género, de igual manera que suelen señalar la persistencia y la desaparición de arquetipos mexicanos como el macho y la mujer abnegada. Por lo tanto, si no existe una identidad masculina mexicana en un sentido significativo, sino que hay múltiples y cambiantes significados de macho, podríamos preguntarnos ¿por qué continúan imponiéndose los estereotipos de la identidad masculina, no sólo en el discurso académico, sino en la conversación y la conciencia cotidianas de Santo Domingo?

Una parte de la respuesta debe radicar en el hecho de que en esta colonia popular, como en cualquier otro lugar de la capital, muchos hombres están imbuidos genuinamente por un “deseo de identidad”.⁴ Las distinciones de género ya estaban presentes en la sociedad cuando nacieron mis amigos de Santo Domingo. Algunos aspectos de la vida social se estaban tornando más en elementos que conllevan género, mientras que otros estaban en proceso de disminuir el vínculo intrínseco al género, de igual manera que, por lo general, había conflictos relacionados exactamente con qué tan asociadas al género consideraban diferentes hombres y mujeres las diversas prácticas, como trabajar para obtener un salario, consumir alcohol, cometer adulterio y generar violencia. Sin importar qué tan contradictorias puedan haberles parecido a mis amigos estas distinciones, constituían diferencias culturalmente significativas y, en consecuencia, eran cruciales en el proceso mismo en que hombres y mujeres se construían a sí mismos *como hombres y como mujeres*.

En Santo Domingo, esta socialización de atributos de género comienza al nacer y se torna más pronunciada durante la primera infancia. Los hombres no son los únicos responsables de la definición y constitución de las identidades masculinas. En igual medida que ellos, las mujeres contribuyen activamente a que los muchachos se conviertan en hombres *como hombres*. Como actores socia-

⁴ La frase es de Harold Rosenberg y aparece en un ensayo sobre arte e identidad judíos (1973: 231).

les, los hombres y las mujeres tienen que lidiar con libretos y escenarios que no escogieron. Sin embargo, lo que hacen creativamente dentro de estas restricciones sociales y culturales, así como la originalidad con que representan sus papeles, no es algo predestinado. Hay espacio para maniobrar y este mismo espacio es el que ha ocupado sobre todo nuestra atención en este estudio: los padres alcohólicos que mecen a los bebés para que se duerman; las madres que les pegan a sus hijos; los niños que compiten con sus hermanas para ir por las tortillas; los hombres jóvenes que se drogan con cemento y procrean niños a los que nunca conocerán, y las madres y los padres que están decididos a no educar a sus hijos para ser machos mexicanos. Los significados históricos de la masculinidad y la feminidad en México siguen siendo diversos y contradictorios a la vez, y quedan de manifiesto en los hombres y mujeres de todo el país que continúan participando en los descubrimientos y las creaciones originales de futuras identidades y prácticas de género.

HOMBRES MEXICANOS

¿Eso era todo? ¿Era ahí donde radicaba la hombría? ¿En la denominación hecha por un blanco que se suponía que sabía? ¿Quién les dio el privilegio de no elaborarlo sino de decidir cómo hacerlo?

Toni Morrison, *Beloved*

Los científicos sociales que pretenden establecer taxonomías de género y otras taxonomías culturales deben procurar combinar varios rasgos en las vidas de ciertos individuos en particular, de tal modo que al unirlos se pueda decir que constituyen identidades masculinas (y de otro tipo). Con frecuencia, la búsqueda de cualidades compartidas de género conduce, al menos implícitamente, a que se releguen a una categoría secundaria las diferencias de clase, etnicidad, generación e historia. Al hacer que exista una mayor conciencia de género como un conjunto crucial de relaciones culturales, debemos recordar que nosotros mismos contribuimos a hacer que la categoría abstracta de género sea culturalmente signi-

ficativa en el proceso mismo de definirla, describirla y analizarla. En verdad, eso forma parte de los objetivos de muchos estudios académicos feministas.

Sin embargo, en el proceso de establecer una clasificación de género, lo cual resulta muy significativo en términos etnográficos y políticos, debemos tener en claro que no sólo la “cultura” crea hombres y mujeres, sino que hombres y mujeres producen cultura. Yo no llegué un día a Santo Domingo anunciando que iba a estudiar los efectos de la cultura machista en los hombres y en la masculinidad de ese lugar; no obstante, después de unos meses de vivir en la colonia, algunos de mis amigos me presentaban diciendo: “Este es Mateo, un gringo que está aquí para aprender sobre [o de] nosotros los machos.” Se consideraban mis instructores en las prácticas de ser hombres y mujeres en la ciudad de México a principios de los noventa. Aunque pocos habían pensado sistemáticamente sobre los machos y el machismo, éstos eran temas sobre los que todos mis amigos tenían experiencias y opiniones. Por lo tanto, para mí siempre fue un reto distinguir entre los modos más formales y los más prácticos en que mis amigos representaban su masculinidad. En este sentido, la conclusión de Carrier en su estudio del “occidentalismo” resulta útil:

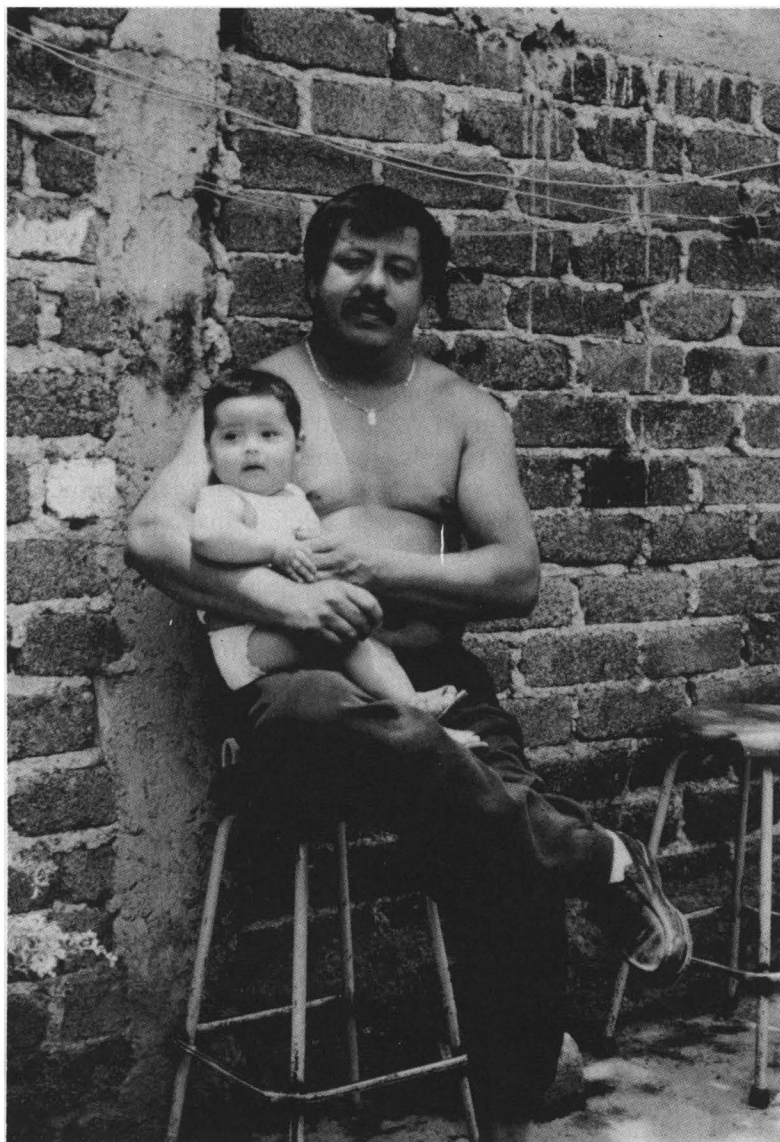
El problema, por lo tanto, no es en sí el esencialismo. En cambio, el problema es la incapacidad de estar consciente del esencialismo, ya sea que surja de las suposiciones con las que enfocamos nuestros temas o de los objetivos que motivan nuestra escritura (1992: 207).

Para mí el problema no consistió en tratar de evitar los estereotipos de los machos, pues resultaba imposible, sino en identificar las repercusiones de las interpretaciones oficiales de los hombres mexicanos sobre estos mismos hombres.

Mi presencia en Santo Domingo afectó, sin duda alguna, el modo en que algunos de mis amigos se sentían y se comportaban en relación con su función de hombres en la práctica de ser padres y en el trabajo doméstico, y quizá provoqué que se plantearan nuevas preguntas sobre la masculinidad en general. Yo también he quedado “manchado” por mi investigación en la colonia, en el sentido de que mi propia comprensión de género, sexualidad y ser

padre ha sido alterada por las percepciones e ilusiones de mucha gente de Santo Domingo. Este aspecto puede parecer obvio, y simplemente una repetición de los objetivos y percepciones más extensos de la investigación intelectual comparada; pero es también un punto importante por otras razones. Desde la perspectiva de la investigación académica comprometida políticamente, por ejemplo, el punto no es dejar el mundo “intacto” y “como lo encontramos”. Por otra parte, en términos del método académico, sobre todo cuando los etnógrafos sacan conclusiones de la masa de información que recopilan, existe la tendencia a evitar la conclusión de que aquellos a quienes estudiamos están menos interesados en nuestro tema de investigación de lo que desearíamos. Expresado con sencillez, no porque el género nos interese a usted y a mí, le resulta significativo a la gente con la que vivimos y trabajamos.

La bibliografía antropológica sobre México contiene un ejemplo, del que se suele abusar, de cómo los prejuicios y las presuposiciones sobre los papeles de género han determinado la manera en que empleamos lo que aprendemos en el transcurso del trabajo de campo antropológico. Me refiero al uso selectivo de los escritos de Oscar Lewis, que ha servido para resaltar y perpetuar la imagen, y quizá también, la existencia del macho mexicano. Las descripciones detalladas de la vida cotidiana en el México urbano y rural que aparecen en *Tepoztlán: un pueblo de México* (1968) y en *Los hijos de Sánchez* (1964), por ejemplo, han sido citadas con más frecuencia de lo que se les ha analizado. Sin embargo, uno o dos pasajes sensacionalistas de la obra de este autor —o, para ser más precisos, de uno que otro de sus informantes— han sido empleados tanto, que han llegado a representar para muchos una visión extremadamente homogeneizada de la cultura (masculina) mexicana, la cual no corresponde a los detalles representados en los estudios que Lewis hizo sobre México. Para dar un ejemplo, Lewis describe a los hombres en algunos contextos culturales —sobre todo, entre los pobres— como personas que participan de modo activo en la crianza de los hijos, incluso cuando la responsabilidad principal ha recaído, formalmente, en las mujeres. Dichas descripciones etnográficas del Morelos rural de los cuarenta contrastan fuertemente con las caricaturas que hasta la fecha se hacen de los hombres mexicanos pobres. En lugar de proponernos establecer generalizaciones en



Marcos sentado con su nuevo nieto, disfrutando del sol de la tarde.

distintas clases sociales sobre los padres mexicanos, haríamos mejor en comparar, una vez más, los detallados estudios etnográficos de diferentes poblaciones de padres; en este caso, comparar las descripciones de padres campesinos con estudios que exploran el papel que desempeñan los hombres de las élites urbanas de México en la crianza de los hijos (véase Lomnitz y Pérez-Lizaur, 1993). En las familias ricas, la muchacha sirve de padre sustituto, aunque no es ella quien toma las decisiones culturales sobre cómo se debe gastar la riqueza de la familia. En el Tepoztlán de los cuarenta y en la colonia Santo Domingo de los noventa, la economía no permite contratar a una muchacha, y las costumbres y valores culturales presionan a muchos hombres a participar de modo activo en la crianza. Además, como sugiere Lewis y queda de manifiesto en Santo Domingo, la práctica de la crianza es crucial para las nociones que muchos hombres y mujeres tienen sobre lo que significa ser un (buen) hombre.

A la luz de dichas pruebas históricas referentes a la práctica de ser padre, y como resultado de que en tiempos recientes se han desafiado las convenciones hegemónicas de género en colonias populares como Santo Domingo, la noción que apuesta por una identidad masculina mexicana uniforme y eterna carece totalmente de mérito. Lo que se necesita es un análisis revisionista que haga hincapié en la complicidad de la antropología en la creación de estereotipos como el del macho mexicano. Dar por cierta una forma de masculinidad mexicana o latinoamericana ubicua significa básicamente recurrir al arcaico marco de los rasgos de carácter nacional. Y, en última instancia, cualquier análisis que resalte la de macho mexicano como una categoría legítima nos llevará de regreso a las descripciones perennes de la mexicanidad y a postular que las fronteras geopolíticas nacionales son necesariamente las diferencias culturales más significativas del mundo.

Debido en parte a la insatisfacción que existe con las teorías de carácter nacional, en la actualidad el paradigma de nativo-extranjero (nosotros-ellos, participante-ajeno, observador-observado) ha sido muy criticado por aquellos antropólogos que señalan la futilidad de demarcar claramente dichas distinciones arbitrarias.⁵ Mi

⁵ Véase, por ejemplo, Lavie, 1990; Abu-Lughod, 1991, y Narayan, 1993.

propio caso ilustra, de nuevo, algunos de los temas que están en juego, pues durante mi trabajo de campo representé una curiosa mezcla de observador y observado. Como gringo, era un extranjero en Santo Domingo. De modo similar, por clase social —en el sentido de estudios, carrera profesional y expectativas de ingreso—, era diferente a mis vecinos; sin embargo, como residente de la colonia, en algunos aspectos era un nativo, por lo menos temporalmente. A pesar de mi situación transitoria, tampoco era un visitante de paso: compartía con los demás, de modo material, alegrías y sufrimientos de la vida de Santo Domingo que no comparten otros mexicanos, por ejemplo. Para mí, la vida en Santo Domingo también tomaba, claramente, los visos masculinos de un miembro de la comunidad. Cuando Michelle y Liliana estuvieron fuera del país durante dos semanas, las que me advirtieron que tuviera cuidado fueron las mujeres de la colonia, pues insistieron en que me estaban “vigilando”. Aunque limitada, esta comunión no sólo fue importante para mí y para mi familia, sino para nuestros vecinos, quienes con frecuencia nos lo hacían saber. Incluso ahora que hemos regresado a Estados Unidos, nuestra relación con Ángela, por ejemplo, ha sido parecida en muchos aspectos a la que tenemos con los otros abuelos de Liliana: vivimos lejos, pero les escribimos y les hablamos por teléfono y, cuando menos, los visitamos una o dos veces al año. Además, como lo hacemos con los otros abuelos, a menudo Michelle y yo nos ponemos a la defensiva cuando tratamos de justificar ante Ángela *nuestra* forma de hacer las cosas con *su* nieta.

El hecho de que Michelle y yo fuéramos padres primerizos durante el año en que vivimos en Santo Domingo significó que, como sucede con otros padres y madres ignorantes, muchos de nuestros vecinos y vecinas nos dieran instrucciones claras y precisas de cómo ser buenos padres, las cuales iban desde la advertencia de que debíamos cubrir bien a Liliana, pasando por consejos acerca de lo que es una dieta adecuada para una niña de seis meses, hasta las explicaciones de por qué las madres lactantes necesitan comer muchas tortillas (y la cal que hay en ellas) para que los bebés tengan una dentición menos dolorosa. Para nuestros maestros en el arte de la paternidad, este adiestramiento era, simplemente, parte de sus responsabilidades morales hacia nosotros y nuestra hija, de igual forma en que era nuestro deber como padres primerizos

—y no como antropólogo yo y especialista en salud pública, ella— aprender de la mejor manera posible las lecciones que nos impartían.

Sin embargo, incluso si las fronteras geopolíticas internacionales demuestran ser más porosas de lo que permitirían las imágenes de una cultura nacional, los marcos de participante-ajeno pueden manifestarse, y lo hacen de diferentes maneras, entre los mexicanos, y abarcan cuestiones de género, etnicidad y región (Lomnitz-Adler, 1994). Al reflejar un entendimiento de que la modernidad ha dado lugar a muchos, muchos Méxicos, los análisis recientes de la identidad nacional mexicana se han ido refinando. Por ejemplo, por medio de sus análisis de las culturas regionales, híbridas, transnacionales y postnacionales, los antropólogos empiezan a intentar aclarar cuestiones que pertenecen a la relación entre la globalización y la localización, incluyendo temas que se refieren a lo que se suele considerar como los símbolos centrales de la identidad nacional, como el machismo en México.⁶

Si las identidades nacionales mexicanas, que han radicado históricamente en identidades masculinas particulares, están en este momento experimentando un proceso radical de desconstrucción y reconstrucción, ¿por qué no debería el estudio del género en México rechazar conclusiones engañosas sobre los ubicuos (y nacionales) machos y las abnegadas mujeres y sustituir estos estereotipos con descripciones y análisis de la diversidad de las identidades cambiantes de género que ocurren en México a fines del siglo xx? Sólo de este modo podremos *incluir* tanto a los hombres que cargan a sus bebés en canguros y a los hombres que nunca cambian pañales, a las mujeres soldadoras y trailers, a los hombres que golpean a las mujeres que a su vez son las únicas proveedoras, a las mujeres que se convierten en líderes comunitarias y se divorcian de sus maridos, y a las pláticas homofóbicas de los jóvenes, cuyos hermanos menores son bisexuales.

⁶ Entre los estudiosos de México véase, por ejemplo, Bartra, 1987; García Canclini, 1989; Valenzuela Arce, 1992, y Lomnitz-Adler, 1995: 194. Para algo más amplio, véase también Harvey, 1989; Appadurai, 1991; Bhabha, 1994, y Rouse, 1995.

HACIENDO CAMBIOS EN SANTO DOMINGO

Para Gramsci, la conciencia contradictoria se refiere a la fusión de la conciencia transformadora y de la heredada. Mientras que, en el corto plazo, los cambios verdaderos surgirán a pesar de una falta de comprensión crítica (autoconciencia), a final de cuentas, dicha conciencia contradictoria puede producir una condición de pasividad moral y política. El proceso crucial se refiere a la relación de la conciencia con la emergencia del cambio cultural, o lo que Gramsci (1981-1984) considera una negación cuando escribe: "Las clases bajas, históricamente a la defensiva, sólo pueden lograr la autoconciencia a través de una serie de negaciones" (véase también Keesing, 1992: 225).

En los setenta y ochenta, el papel de las mujeres en movimientos autónomos, cuyo objetivo era obtener vivienda, trabajos y muchos servicios sociales en comunidades como la colonia Santo Domingo, junto con las luchas relacionadas con otras cuestiones más amplias como la igualdad de género, los derechos de gays y lesbianas, y otros factores como la extensa disponibilidad y empleo de los anticonceptivos, se han combinado para proporcionar las semillas y el suelo fértil de una oposición autosuficiente que enfrenta los significados y prácticas de género dominantes en México. Para muchos, en Santo Domingo y otras partes de América Latina, las luchas emergentes por la justicia social en décadas recientes representan una ocasión en la que decenas de miles de mujeres y hombres eran parte de un "momento dentro y fuera del tiempo" (Turner, 1988).

En los últimos veinte años en México, precisamente durante el periodo en que surgió la colonia Santo Domingo, toda la sociedad ha presenciado rápidos y extensos trastornos de todo tipo: en la economía, los roles de género, las luchas por una identidad étnica, el desarrollo y estancamiento regionales, las catástrofes ecológicas, la migración internacional, y la insurgencia y represión políticas. Los pobres ya no confían en que habrá tiempos mejores, como muchos creían en México hasta fines de los setenta; hoy día, para muchos la disposición de ánimo se caracteriza por un malestar parecido al que ha afectado a otros alrededor del mundo, lo que Bartra denomina la jaula de la melancolía moderna: "Hay muchos mexi-

canos a los que [...] no les entusiasma una modernidad eficiente ni quieren restaurar la promesa de un futuro industrial proletario [...] Han sido arrojados del paraíso originario, y también han sido expulsados del futuro" (1987: 242).

Para la mayoría de las personas de Santo Domingo, el periodo contemporáneo se caracteriza por una especie de mezquindad, y los sueños distópicos han sustituido el surrealismo de las épocas románticas. Algunos pueden rastrear esa perspectiva en raíces nacionales y transnacionales tan profundas que es imposible arrancárlas. Los más piadosos apuntan hacia el cielo y hablan de una inmutable naturaleza humana. En suma, el futuro de las relaciones de género en la ciudad de México no es nada claro. No podría ser de otro modo, si consideramos que tales relaciones están muy vinculadas a tantas otras incertidumbres.

Aun así, no necesitamos seguir las modas intelectuales del momento y rehusarnos, incluso, a reconocer el cambio, sobre todo cuando viene desde abajo. Un colega me comentó que "ya no hablamos de cambio cultural, ahora se le llama modernidad". La mayoría de los miembros de la sociedad mexicana y de la comunidad de Santo Domingo tiene mejores recuerdos de lo que conceden dichas nociones académicas. Un día, Ángela subrayaba que, históricamente, la más grande transformación en la vida de las mujeres en México se dio con la llegada y la proliferación de las licuadoras. Yo me reí, pero ella me dijo que no debía descartar sus observaciones como una frivolidad (en realidad, yo pensaba que sus palabras representaban una doble forma de razonamiento mecánico). Entonces me di cuenta de que las licuadoras habían facilitado el paso de los bebés del pecho o la botella a los alimentos sólidos y que estos aparatos se empleaban en lugar del molcajete para preparar las salsas de la comida. Ángela consideró que el tiempo ahorrado, gracias a este aparato, le dio libertad para participar en las actividades comunitarias y no estar tan amarrada a la casa y el trabajo doméstico.⁷

⁷ Véase los comentarios de Lewis (1968) sobre algunos avances tecnológicos como el del molino de nixtamal, que liberó a las mujeres del arduo y agotador trabajo de moler el maíz para las tortillas en un metate: "Al no estar tan ligadas al metate, las mujeres pueden salir de la casa con más facilidad y dedicarse a actividades comerciales más amplias."

En cuanto a la capacidad de las personas para efectuar cambios —en sus vidas, en las vidas de quienes las rodean y en sus mundos sociales más amplios—, es evidente que las restricciones son enormes. Sin embargo, muchos de mis amigos de la colonia Santo Domingo se muestran inflexibles ante el imperativo ético de que sólo los tontos y los muy ricos tienen la libertad de dejar las cosas como están en este mundo. Quizá su apreciación se parece a lo que Eagleton (1985: 68) describe como “el hábito marxista de extraer el momento progresivo de una realidad ambivalente o desagradable”.

El lado opuesto del argumento de que la cultura es una esencia primordial y adaptable, que permanece inmutable por la intención voluntaria, es la afirmación de que la cultura permanece inalterada por los cambios socioculturales y demográficos. El que en la ciudad de México el descenso en el número de nacimientos, el incremento en los niveles educativos de las mujeres jóvenes y el aumento de los salarios que éstas reciben sean mayores que en el resto del país, no indica que los roles y las relaciones de género hayan seguido el mismo camino o lo vayan a hacer en el futuro, sin importar qué tan estructuralmente significativos puedan ser dichos cambios. Sin embargo, factores como el empleo, el nacimiento y la educación, si bien no son determinantes, sí pueden reflejar mayores cambios culturales y, en algunos casos, precipitarlos.

Muchos hombres acostumbrados a golpear a sus esposas evocan ese tipo de presiones “externas” cuando nos recuerdan una y otra vez que crecieron en una sociedad machista. Ellos insisten en que son producto de esta sociedad y, por lo tanto, sólo reproducen los modelos aprendidos y reaprendidos de generaciones anteriores. Bourdieu y otros han mostrado que este tipo de reproducción es verdadera y con frecuencia es vivida abrumadoramente por los actores sociales. La dominación masculina en particular, escribe Bourdieu, se reproduce mediante la imputación de que las diferencias culturales son resultado de implacables naturalezas biológicas; también afirma que el sexismo “es un esencialismo” y que “entre todas las formas de esencialismo éste es, sin duda, el más difícil de erradicar” (Bourdieu 1990b: 12). Sin embargo, aunque aceptemos aquellas que quizá son las más obvias realidades de la reproducción, no debemos dejar de observar el desarrollo de la creatividad cultural, el cual se mueve contra la corriente y contra el dogma cultu-

ral. Con demasiada frecuencia esta percepción no está presente en gran parte de la teoría social contemporánea. Como señala Hymes (1979: xii), Bourdieu parece pensar que la vida práctica de la mayoría de los pueblos conocidos por la antropología se encuentra en un estado de “aceptación sin reservas del orden social como orden de la naturaleza” (véase Herzfeld 1987: 212, n. 9).

Limitar el análisis del cambio cultural a la reproducción es paralelo a la defensa ideológica esencial expresada por algunos de los participantes en los grupos de maridos golpeadores: “¡La cultura me obligó a hacerlo!” A menudo, estos hombres manifiestan una sensación de impotencia frente al sistema machista que los envuelve —limitándolos y protegiéndolos— desde su nacimiento. La cadena de acontecimientos que los lleva a acudir a los grupos suele comenzar con la acción de las esposas, quienes denuncian haber sido golpeadas y después toman la iniciativa de ayudar a que los hombres examinen sus actitudes y comportamientos. Algunos hombres dan a conocer el ultimátum de sus esposas: “O vas al grupo y cambias, o nos divorciamos y me quedo con los niños.” No obstante, cuando llegan a los grupos, suele ser muy tarde para evitar el divorcio. De cualquier forma, estas mujeres (y algunos de los hombres) no “están reproduciendo” simplemente las pautas del fenómeno de golpear a las esposas.

Más que pensar que la cultura es un espacio de distinciones, como lo hace Bourdieu, podemos considerarla un espacio de diferencias y luchas, que resalta la iniciativa, creatividad y oposición de los de abajo, algunos de los cuales, en ocasiones, logran alcanzar y utilizar una medida de autonomía en sus asuntos culturales cotidianos. Resulta inevitable que dicha autonomía se manifieste en una variedad de formas contradictorias. Gabriel me contó una vez que solía soñar con ser abogado porque creía que de ese modo podría ayudar a que las personas lucharan contra las injusticias que las rodeaban. Pero cuando iba en primero de secundaria cayó con unos drogadictos que inhalaban cemento y de ahí en adelante “comencé a ser desmadroso,irme de vago, no ir a la escuela”. Le pregunté si había robado durante este periodo: “No, a nadie. Y si me dijeran ahora, ‘vamos a robar’, me iría, pero a asaltar un banco. ¿Qué le ibas a quitar a la gente? Lo único que le puedes quitar es lo que sabe. No tiene más”.

Durante los últimos veinte años, las mujeres y los hombres de la colonia Santo Domingo han roto una y otra vez el “consentimiento permanentemente organizado” de los oprimidos en la sociedad.⁸ Mediante los nuevos movimientos sociales y los movimientos populares urbanos que se dan en Los Pedregales, las mujeres en especial han fungido como catalizadoras que han modificado la conciencia y práctica de sus familias y vecinos en cuanto a las identidades de género y muchas otras cuestiones. Por medio de la persuasión y la coerción, las mujeres han encabezado el activismo comunitario en la colonia al concentrarse, entre otras cosas, en las necesidades de la familia, los niños y el hogar. Ésta es una razón por la que los “movimientos populares, cuando surgen, constituyen un fenómeno que, en sí mismo, es significativo”, aun cuando en el contexto de estos movimientos, México, en general, pueda ser “un país menos democrático en los noventa que en cualquier periodo en el pasado reciente” (Hellman 1994: 137-138).

A diferencia de las imágenes oficiales de los hombres mexicanos y su masculinidad, las cuales han estado vinculadas durante mucho tiempo a una defensa del honor nacional, de tal forma que se les ha empleado para oprimir a todos los que se oponían a ellas, el desafío del feminismo popular ante el machismo en América Latina no ha evolucionado en términos nacionales (véase Stephen, 1997). En su carácter marcadamente no nacional, el efecto práctico de este desafío se ha sentido dentro de los hogares, los centros de trabajo, las escuelas y otros lugares de la región. El feminismo popular, al criticar al funcionario bancario que me dijo que los hombres mexicanos no cargan a los niños, no se ocuparía de debatir los rasgos del carácter nacional que suelen ser compartidos, sino temas como el género, la clase y las desigualdades étnicas dentro de la nación mexicana.

Los procesos que tienen que ver con la disminución en la asociación de género, y respecto a la relación de las mujeres que trabajan fuera de casa con el consumo de alcohol, han dado por resultado, aunque no inevitablemente, sí en estas circunstancias históricas en particular, que se desafíe de frente a las nociones populares de lo que significa ser mujeres y hombres en la sociedad mexicana

⁸ La formulación es de Gramsci (1981-1984).

contemporánea. Más de una mujer me dijo que su esposo se oponía a que trabajara fuera de casa porque le preocupaba que pudiese aprovechar el mayor número de oportunidades para conseguirse amantes. Las actividades populares y la creatividad cultural, tanto de las mujeres que, por encima de las objeciones masculinas, han expresado su deseo de trabajar por dinero, como de aquellas que participan en movimientos populares urbanos, constituyen con certeza una parte de la iniciativa femenina de hacer que los hombres cambien. Sin embargo, las repercusiones radicales de las actividades de estas mujeres y su desafío a las convenciones de género no exigen que ellas —y aun menos los hombres de sus vidas— tengan una conciencia clara de su función social como fundamentales innovadoras que trascienden las relaciones de género que existían. Para muchas, el aspecto más radical de su política se manifiesta en su determinación de que no las obliguen a adaptarse al sistema, sino que se les incluya en éste en sus propios términos.

POLÍTICA FAMILIAR

Los debates sobre el significado conllevan la introducción de nuevas oposiciones, la inversión de jerarquías, el intento de exponer los términos reprimidos, de desafiar el estado natural de pares que parecen ser dicotómicos, y de exponer su interdependencia y su inestabilidad interna.

Joan Scott, *Género y la política de la historia*

Durante una celebración de Año Nuevo en Santo Domingo, los hijos, nietos y yernos de Alicia, la abuela de la casa, brindaron por ella. La elogiaron efusivamente por ser la cabeza de la familia, la figura que hacía que todos se reunieran y la que, más que cualquier otra persona, definía lo que unos significaban para los otros. Ernesto, con quien había estado casada casi cincuenta años, comenzó a mostrarse incómodo y ofendido. Por fin, en un intento tardío para mantener el decoro familiar, alguien propuso que brindaran por los dos, por el abuelo y la abuela, pues juntos eran el centro de la familia.

La matrifocalización en México es un fenómeno poco estudiado y, por supuesto, no es exclusivo de la colonia Santo Domingo.⁹ Sin embargo, en los barrios proletarios de la ciudad de México, en donde han aparecido los movimientos populares de los últimos tiempos y se han desatado las energías de las mujeres como militantes y líderes comunitarias, las experiencias de algunas, como Alicia, también han llegado a formar parte del proceso histórico que comienza con un sentido de ser diferente y singular, así como con una sensación de independencia. Dichas percepciones se experimentan en ámbitos más amplios y no sólo en las filas de las activistas.

No es sorprendente que el sitio para muchas batallas sobre las identidades y relaciones de género dentro de las colonias populares sea la familia, pues a pesar de que muchos la consideran una de las instituciones sociales más conservadoras —y el último bastión de la autoridad masculina—, en el caso de la colonia Santo Domingo no resulta tan fácil descartar lo que sucede entre esposas y maridos, hijas y padres, hijos y madres, y hermanas y hermanos, como si sólo fuera un ejercicio de prestigio y poder masculinos.

En muchos casos de la calle Huehuetzin, donde vivíamos, y en el resto de la colonia en general, siguen predominando las tradicionales relaciones patriarcales, aunque en otras casas es en la familia donde se lleva a cabo la lucha por ciertas funciones y relaciones de género. Si bien es cierto que estos brotes de resistencia, y a veces de rebelión, no pueden sostenerse indefinidamente sin un apoyo social más amplio, las crecientes esferas de autoridad femenina dentro de muchas familias no son sólo un reflejo de cambios sociales más extensos, sino que constituyen al mismo tiempo la manifestación y una de las fuentes fundamentales de dichas transformaciones.¹⁰ Aunque parezca improbable, los cambios experimentados por las mujeres no encuentran necesariamente la oposición masculina, pues

⁹ Para conocer una excepción, véase Lomnitz y Pérez-Lizaur, 1993. Curiosamente, las ciencias sociales también se han concentrado mucho en la matrifocalización de otros grupos sociales, como los estadounidenses de origen africano; sobre ellos, véase la crítica etnográfica de Stack (1974). Para tener otro ejemplo de una matrifocalización “inesperada”, véase Stacey, 1991.

¹⁰ Véase Hartmann, 1981, para comprobar uno de los primeros y fundamentales análisis de la familia como el sitio de disputa, y no necesariamente de unidad, género, clase y política.

si bien el conflicto constituye una de las características de las familias de Santo Domingo, también lo son los sueños, aspiraciones e ilusiones que comparten las parejas, los padres y los hijos. Como resultado de algunos análisis significativos sobre los intereses divididos y los conflictos dentro de las familias, es fácil perder de vista el hecho de que los propósitos compartidos, por más que sean irregulares y pasajeros, también constituyen un importante rasgo de las identidades de género en su proceso de transformación dentro de dichas familias.

En Santo Domingo, la dualidad de conflicto y coparticipación se relaciona directamente con lo que hace que el género sea único entre las categorías sociales: aunque existen muchas similitudes analíticas entre las clasificaciones de género, clase y etnicidad —por ejemplo, cada una tiene elementos de desigualdad social, privilegio y consentimiento organizado—, también hay particularidades individuales. Si bien es cierto que algunos aspectos de la desigualdad de género a menudo implican una segregación física —como la cantina tradicional, la disponibilidad de empleos, la domesticidad, etcétera—, la proximidad física, si no necesariamente el contacto corporal entre hombres y mujeres, constituye, para la mayoría de las personas que no estén en el ejército o en prisión, un rasgo predominante de la vida cotidiana. En cambio, el aislamiento físico por clase, región y grupo étnico suele ser mucho más notable en la sociedad mexicana. Una posible consecuencia es que las identidades y relaciones de género tienen un carácter de enfrentamiento que para muchas mujeres y hombres es un rasgo típico de la familia y el hogar. En Santo Domingo, poca gente tiene contacto directo con los ricos, aunque hablen de ellos con frecuencia.

En México, la cuestión de la familia como espacio de conflicto es de suma importancia para los significados de las identidades masculinas. En la vida de la mayoría de los hombres de la colonia Santo Domingo, las madres, hermanas, amantes y otras mujeres han contribuido de modo fundamental a que ellos construyan su propio sentido de masculinidad durante momentos particulares de su existencia. Y para la mayoría de los hombres, durante la mayor parte de sus vidas, las identidades masculinas en todas sus presentaciones han sido consideradas, de una forma o de otra, en com-

paración con las identidades femeninas. No niego con esto que la forma que asume la autoidentificación del género masculino se logre en contraste con otros hombres, o que con frecuencia éstos pasen gran parte de su tiempo de trabajo y de ocio en compañía de otros hombres, sino que dicha autoidentificación hace hincapié en el hecho de que, estén o no presentes físicamente las mujeres, las identidades femeninas actúan como el foco de referencia consciente o inconsciente de los hombres en el desarrollo, conservación y transformación de su propio sentido de lo que significa y no significa ser hombre, así como de lo que puede y no puede significar.

La ambigüedad se encuentra en el núcleo del género masculino y de las identidades sexuales masculinas en la ciudad de México de hoy. Sin embargo, no surge principalmente de que los niños se vean sobreexpuestos a sus madres, como argumentarían Chodorow (1984) y otros teóricos freudianos. En mi opinión, el que los niños logren separar con éxito su identidad de la de sus madres es menos importante que la permanente resolución de sus relaciones contradictorias con las mujeres. La masculinidad en un sentido no sexista no se logra transfiriendo simplemente los vínculos de identidad de la madre al padre. Los padres y otros hombres adultos *son* fundamentales en el desarrollo y la transformación de las identidades y prácticas de género entre los niños, pero no más que las madres y otras mujeres adultas. Por ejemplo, para muchos hombres de la colonia Santo Domingo, la relación con su esposa es mucho más conflictiva que la que tienen con su padre o con su madre.

No obstante, una vez más, no debemos reducir esta relación de las identidades masculinas y femeninas a una biología simplificada y a una rudimentaria oposición binaria hombre-mujer. Una opinión tan estructuralista nos llevaría de inmediato, no sólo a negar la existencia de versiones múltiples de la masculinidad y la feminidad, sino, de modo incluso más absurdo, a pasar por alto la realidad de otros géneros, como los relacionados con la androginia o aquellos que se caracterizan por una falta definitiva de sexualidad basada en el género.

EL MUNDO IRREVERSIBLE

La colonia Santo Domingo no es un barrio donde florezca la igualdad de género ni un lugar de avanzada para mujeres y hombres sin género. Tampoco es una comunidad aislada o cerrada. Sin embargo, desde la invasión de septiembre de 1971, cuando miles de familias de paracaidistas se apropiaron de terrenos en el sur de la ciudad de México, muchas mujeres y hombres han vivido la vida de una forma un poco diferente de lo que lo habrían hecho en otras partes de México y América Latina. La invasión y la subsiguiente historia de Santo Domingo la han hecho un lugar extraordinario y, para mí, sumamente atractivo, en donde se pueden examinar la naturaleza, el grado y la forma de los cambios significativos de las identidades y relaciones de género en los últimos veinte años.

Para principios de los noventa, la comunidad ya estaba más estabilizada en términos de vivienda y servicios sociales, además de que el partido en el poder controlaba en mayor o menor grado la maquinaria política local, si no es que a todos los electores de la colonia. Algunos residentes recolectaron comida y ropa para los insurgentes de Chiapas y colocaron calcomanías de “Viva el EZLN” en los postes de luz, pero por lo general operaron de modo semiclandestino y sus actividades (y más aún las del mismo EZLN) fueron criticadas por los vecinos.

A mediados de los noventa, la crisis bancaria de 1982 y el terremoto que sacudió la ciudad de México en 1985 eran todavía vívidamente recordados por todos los adultos de Santo Domingo, pero muchos compartían, por lo menos, la esperanza de que la estabilidad, si no el crecimiento, retornara a la economía. Entonces, a fines de 1994, cuando Ernesto Zedillo Ponce de León sucedía en la presidencia a Carlos Salinas de Gortari, llegaron noticias de nuevos desplomes en el mercado y de una devastadora caída en el valor del peso. A principios de 1995 se acusó a altos funcionarios gubernamentales de estar involucrados en asesinatos políticos y narcotráfico.

A principios de los noventa, en Santo Domingo se pensaba con cinismo que el gobierno y el PRI, el partido dirigente, no ofrecían ninguna esperanza democrática para el futuro; a pesar de ello, las familias seguían teniendo sus terrenos y sus casas. Con la crisis

financiera de 1995, además de la amenaza de peores tiempos, es probable que algunos de mis amigos de Santo Domingo se vean envueltos en una situación que los obligue a vender su casa y mudarse, si es que van a tener esperanzas de sobrevivir en el siglo xxi. Puesto que tener casa propia ejerce una atracción conservadora, para algunos residentes, el mayor bienestar social será el de la protección personal. La cruda realidad es que, fuera de que tienen casa propia, económica y políticamente la mayoría de las familias está en peores condiciones que a fines de los setenta. Por ejemplo, en caso de que hubiera otras invasiones de paracaidistas en Los Pedregales, es difícil imaginar un escenario que no incluya a las mujeres peleando al lado de los hombres para defender sus lotes. Sin embargo, si el mercado inmobiliario continúa derrumbándose y el desencanto con las autoridades gubernamentales pasa de quejarse a protestar organizadamente, no cabe duda de que muchas de estas personas de Santo Domingo se unirán de forma más activa a la oposición política.

En un nivel básico, lo que sucede en Santo Domingo, incluyendo lo que ocurre con las identidades de género, depende mucho más de factores globales que locales. El efecto del Tratado de Libre Comercio en la industria y el sector financiero, la influencia de los programas televisivos y del turismo extranjero, y el desarrollo de la migración internacional como componente principal de la sociedad mexicana, se encuentran entre los factores que complican los resultados. Con seguridad, programas neoliberales diseñados para privatizar la economía mexicana y campañas como Solidaridad para aliviar la pobreza afectarán la forma en que millones de mexicanos se organicen de modo independiente para salir adelante por sí mismos, pues modo ellos, durante la década de los ochenta, se incrementó el desprecio por el gobierno federal.¹¹

¹¹ En respuesta a la independencia de los movimientos sociales urbanos de los ochenta, los cuales representaban esa falta de apoyo popular al régimen, Salinas lanzó el programa Solidaridad (Pronasol) a principios de su administración. Como dijo un funcionario gubernamental en 1992: "La intención de Pronasol es crear, mediante obras y servicios públicos, una nueva base urbana para el Estado mexicano. Para fines de los ochenta, las bases sociales del Estado se estaban desatando" (citado en Dresser, 1994: 148). Acerca de Solidaridad, en general, véase los ensayos de Cornelius, Craig y Fox, 1994.

A pesar de que las nociones simplistas del progreso social son blanco de ridículo fácil en los círculos académicos, debemos insistir en ver más allá de los aspectos superficiales y aparentemente cíclicos de la vida cotidiana en las colonias populares y resaltar, en cambio, la creatividad con la que hombres y mujeres construyen y reconstruyen el mundo cada día. Al analizar la inventiva de las clases populares, la creatividad cultural es un concepto mucho más productivo que la resistencia, pues hace hincapié, no sólo en el deseo de la gente común y corriente de reaccionar ante sus situaciones cotidianas, sino también, más significativamente, en las maneras activas en que hombres y mujeres buscan conformar su vida día a día.¹²

Al escribir sobre episodios anteriores de la historia de México, Victor Turner (1974: 125) nos recuerda que una serie de acontecimientos en el drama social de la insurrección de 1811 “resultó ser la primera fase de un proceso que no era cíclico sino irreversible y que cambió a la sociedad y cultura mexicanas para siempre”. A pesar de que las transformaciones culturales de la colonia Santo Domingo nunca fueron inevitables, son ahora irreversibles y han modificado para siempre la forma en que hombres y mujeres comprenden lo que significa ser hombres y mujeres, y deciden qué hacer con su vida basados en estas creencias. Por supuesto, incluso con esta percepción del pasado y el presente, nuestros intentos por escudriñar el futuro de los hombres y del machismo en Santo Domingo seguirán confundiéndonos, pues todavía ese futuro está por construirse.

No existe una pauta absoluta y transcultural de progreso, pero sí hay premisas éticas que, de modo explícito o no, nos guían en nuestras prácticas culturales cotidianas. Cuando el padre de dos chicas que lo habían ayudado a cavar la zanja para hacer una banqueta me platicó en son de mofa acerca del enojo de sus vecinos porque las muchachas estaban haciendo esto en público, y me señaló que intentaba distanciarse moralmente de sus vecinos metiches, lo que estaba haciendo, en efecto, era tratar de crear una nueva

¹² Véase Rowe y Schelling (1991: 12), quienes hablan de la necesidad de rechazar “una falta de confianza en la inventiva de las clases populares y en la capacidad de las culturas tradicionales y no occidentales para dar lugar a una modernidad diferente de la suya”.

economía moral para las relaciones de género. Para él, no se trataba de que el mundo de Santo Domingo estuviera asociado al género, sino de cómo se adquiriría éste, y cómo y por qué continuaba modificando su carácter así asociado. En la colonia, hay algunos que perciben más que otros la similitud y diferencia de género, y éste parece más importante en ciertos momentos y en relación con ciertas cuestiones. Asimismo, aunque con frecuencia las identidades de género se sienten profundamente, por lo general obedecen más a la intuición que a un trazo preciso, lo que refleja, entre otras cosas, que las relaciones de género a veces cambian de modos sumamente irregulares e impredecibles, y que la conciencia de identidad puede proceder en una forma que no concuerda con la experiencia práctica.

FUTUROS DISTÓPICOS

A mediados de julio, a punto de finalizar mi trabajo de campo en Santo Domingo, de nuevo pasé una tarde en la calle Huehuetzin tomando cerveza con varios de mis camaradas y mentores en las tribulaciones de la masculinidad. Ahí estaba Gabriel, trabajando de modo intermitente en el volante de la pickup de un vecino. También estaba Marcos, tan cansado de trabajar que después de una Vicky o dos comenzó a caerse de la salpicadera de su vocho 64. Marcelo llegó del campo, de Guerrero, para pasar unos días de vacaciones con la familia; se veía mucho más delgado después de cuidar las vacas. Martín se veía triste. Me dijo que sentía “mucho coraje”, un estado de ánimo que de repente invade a los mexicanos sin una buena razón.¹³ Toño estaba recargado en la pared, al lado del nuevo ayudante de Gabi, quien tenía un corte de pelo estilo samurai.

Un muchacho pasó manejando una vieja y ruidosa camioneta que levantó el polvo de la parte de la calle que aún estaba sin pavimentar y que cubría los tubos de drenaje; se dirigía hacia la iglesia cercana. Por los adornos de papel que tenía a los lados, era obvio que en ese vehículo iba a viajar una pareja de recién casados.

—¡No sabes en lo que te estás metiendo! —gritó Marcos.

¹³ Para un extenso análisis del término “coraje”, véase Behar, 1993.



Concentración en 1989 para protestar por las elecciones priístas y apoyar a la oposición, representada por Cuauhtémoc Cárdenas. Zócalo de la ciudad de México.

—¡Escápate mientras puedas! —agregó Marcelo.

Típico sarcasmo masculino, pensé.

—¿Por qué dicen eso? —intenté provocarlos, fingiendo más ingenuidad de la que se justificaba.

—Yo era mucho más libre antes de casarme —(hace unos veinte años) me contestó Marcos.

Seguí presionando, con cierta estupidez.

—¿Qué podías hacer entonces que no puedas hacer ahora?

—¡No sé! —me respondió irritado, molesto de que les echara a perder sus inocentes provocaciones con una serie de preguntas tontas. Ese tipo de bromas no tenía la intención de reflejar sus sentimientos y compromisos más profundos, sólo se trataba, por supuesto, de pasar un buen rato.

Como siempre, el ambiente mejoró cuando yo fui el blanco de las chanzas de mis amigos. Recordamos ese día de enero cuando nos emborrachamos con anís y, por los viejos tiempos, me ofrecieron otra botella de la tienda de la esquina. Gabriel se acordó del día en que, simbólicamente, colgaron efigies de todos los gringos, incluyéndome a mí, después de los bombardeos estadounidenses sobre Irak. Marcelo les platicó a los demás que en una ocasión me había amenazado con bajarme del auto en el territorio de la banda de Los Púrpuras, a unas cuadras de la calle Huehuetzin. Mientras todos nos reíamos, apareció una patrulla y todos se metieron corriendo a una casa, empujándome a mí primero, pues por ser gringo era el más vulnerable a los acosos de la policía. Sentado en la calle polvosa, sobre las rejillas de leche, tomando unas cuantas cervezas Victoria con los hombres y quemándome en el sol de la altitud de la ciudad de México, pensé en todo lo que hacía que esta escena pareciera ser serenamente atemporal. Gabriel se me acercó y me dio un codazo, que me despertó de mi ensueño. Éramos buenos amigos, por lo que creía que me iba a decir algo afectuoso. En cambio, por enésima vez me comentó:

—Mira, ya sé que tienes un mecánico en Berkeley. ¿Cómo se llama? Peter. ¿Crees que podrías preguntarle si me puede dar trabajo?

Desempleo trasnacional, bombardeos en Irak y cortes de pelo estilo samurai luchan por un espacio cultural, contra pastorear vacas en Guerrero, estar muy resentido por ser mexicano y fingir que

se está en agonía por las restricciones del matrimonio. El resultado de esta disputa, cuando se refiere a las masculinidades mexicanas, nunca está completo ni es definitivo.

En la colonia popular de Santo Domingo, en la ciudad de México, no está claro qué es lo que puede significar ser macho ni lo que los hombres pueden hacer en el futuro. Hoy lo que se sabe y resulta más significativo culturalmente es que, en ese lugar, las identidades y relaciones de género se caracterizan por la inconsistencia, así como por la arrogancia, el idealismo, la manipulación, la discriminación, el oportunismo y siempre, siempre, por generosas dosis de sentido del humor. Las identidades masculinas en México están profundamente marcadas, no sólo por el nacionalismo, sino por la clase, la etnicidad, la generación y otros factores. Los machos mexicanos no están muertos, como no lo están sus contrapartes estadounidenses o rusas; sin embargo, se ha comprobado que cualquier afirmación que manifieste que la naturaleza de la masculinidad mexicana es uniforme, es decir, que existe un macho mexicano ubicuo, está equivocada.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila (1993), *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, Berkeley, University of California Press.
- (1991), "Writing Against Culture", en *Recapturing Anthropology*, comp. Richard Fox, Santa Fe, School of American Research, pp. 137-162.
- (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- Acevedo, Marta (1982), *El 10 de mayo*, México, SEP.
- Adorno, Theodor (1986), *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda, Madrid, Taurus.
- Alarcón, Norma (1990), "Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", *Cultural Critique*, núm. 13, pp. 57-87.
- Almaguer, Tomás (1991), "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior", *Differences*, 3(2), pp. 75-100.
- Alonso, José Antonio (1981), *Sexo, trabajo y marginalidad urbana*, México, Edicol.
- Americas Watch Committee (1992), *Derechos humanos en México: ¿Una política de impunidad?*, México, Planeta.
- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun (1991), "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en *Recapturing Anthropology*, comp. Richard G. Fox, Santa Fe, School of American Research, pp. 191-210.
- Ariès, Philippe (1987), *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, trad. Naty García Guadilla, Madrid, Taurus.
- Arizpe, Lourdes (1993), "Una sociedad en movimiento", en *Antropología breve de México*, comp. Lourdes Arizpe, México, Academia de la Investigación Científica, pp. 373-398.
- (1989) *Cultura y desarrollo: una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*, México, Porrúa.
- (1985), *Campesinado y migración*, México, SEP.
- (1982), "Relay Migration and the Survival of the Peasant Household", en *Towards a Political Economy of Urbanization in the Third World Countries*, comp. Helen I. Safa, Delhi, Oxford University Press, pp. 19-46.
- (1975), *Indígenas en la ciudad: el caso de las "Marías"*, México, SEP.
- Arrom, Silvia Marina (1988), *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, trad. Stella Mastrangelo, México, Siglo Veintiuno.
- Asad, Talal (1979), "Anthropology and the Analysis of Ideology", *Man* (N.S.), núm. 14, pp. 607-627.

- Azuella, Mariano (1915 [1958]), *Los de abajo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Baca Zinn, Maxine (1982), "Chicano Men and Masculinity", *Journal of Ethnic Studies*, 10(2), pp. 29-44.
- Bar Din, Anne (1991), *Los niños de Santa Úrsula: un estudio psicosocial de la infancia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barkin, David (1991), *Un desarrollo distorsionado: la integración de México a la economía mundial*, México, Siglo Veintiuno.
- Barrett, Michèle (1992), "Words and Things: Materialism and Method in Contemporary Feminist Analysis", en *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, comps. Michèle Barrett y Anne Phillips, Stanford, Stanford University Press, pp. 201-219.
- (1988), "Comment", en *Marxism and the Interpretation of Culture*, comps. Cary Nelson y Lawrence Grossberg, Urbana, University of Illinois Press, pp. 268-269.
- Barry, Tom (comp.) (1992), *Mexico: A Country Guide*, Albuquerque, Inter-Hemispheric Education Resource Center.
- Bartra, Roger (1987), *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- (1981), *Las redes imaginarias del poder político*, México, Era.
- Beals, Carleton (1928a), "With Sandino in Nicaragua II. On the Sandino Front", *The Nation*, vol. 126, núm. 326, 29 de febrero.
- (1928b), "With Sandino in Nicaragua IV. Sandino Himself", *The Nation*, vol. 126, núm. 327, 14 de marzo.
- Beauvoir, Simone de (1989), *El segundo sexo*, México, Alianza.
- Beezley, William (1987), *Judas at the Jockey Club and Other Episodes of Porfirian Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Behar, Ruth (1993), *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Boston, Beacon.
- Benería, Lourdes y Martha Roldán (1992), *Las encrucijadas de clase y género: trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- Bennett, Vivienne (1992), "The Evolution of Urban Popular Movements in Mexico Between 1968 and 1988", en *The Making of Social Movements in Latin America*, comps. Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez, Boulder, Westview, pp. 240-259.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- Bloch, Maurice (1977) "The Past and the Present in the Present", *Man* (N.S.), núm. 12, pp. 278-292.
- Bly, Robert (1990), *Hombres de hierro*, Buenos Aires, Planeta.
- Bolton, Ralph (1979), "Machismo in Motion: The Ethos of Peruvian Truckers", *Ethos*, vol. 7, núm. 4, pp. 312-342.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987), *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo.
- Bossen, Laurel (1988), "Wives and Servants: Women in Middle-Class Households, Guatemala City", en *Urban Life: Readings in Urban Anthropol-*

- logy, 2ª ed., comps. George Gmelch y Walter P. Zenner, Prospect Heights, IL, Waveland, pp. 265-275.
- Bott, Elizabeth (1957 [1971]), *Family and Social Network: Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families*, 2ª ed., Nueva York, Free Press.
- Bourdieu, Pierre (1990a), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trad. Matthew Adamson, Stanford, Stanford University Press.
- (1990b), “La domination masculine”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 84, pp. 2-31.
- (1988), *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, trad. Ma. del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus.
- (1977), *Outline of a Theory of Practice*, trad. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourque, Susan C. y Kay Barbara Warren (1981), *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Bowden, Ross (1984), “Art and Gender Ideology in the Sepik”, *Man* (N.S.), vol. 19, núm. 3, pp. 445-458.
- Bowlby, John (1969), *Attachment*, 2 vols., Londres, Pelican.
- (1953), *Child Care and the Growth of Love*, Londres, Pelican.
- Brandes, Stanley (1988), *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural Mexico*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- (1987), “Sex Roles and Anthropological Research in Rural Andalusia”, *Women's Studies*, núm. 13, pp. 357-372.
- (1991), *Metáforas de la masculinidad: sexo y estatus en el folklore andaluz*, trad. Antonio J. Desmonts, Madrid, Taurus.
- (1974), “Crianza infantil y comportamiento relativo a roles familiares en México”, *Ethnica*, núm. 8, pp. 35-47.
- Brecht, Bertolt (1966), *Galileo*, trad. Charles Laughton, Nueva York, Grove.
- Browner, Carole (1986a), “The Politics of Reproduction in a Mexican Village”, *Signs*, vol. 11, núm. 4, pp. 710-724.
- (1986b), “Gender Roles and Social Change: A Mexican Case Study”, *Ethnology*, vol. 25, núm. 2, pp. 89-106.
- Bruner, Edward M. (1986), “Experience and Its Expressions”, en *The Anthropology of Experience*, comps. Victor W. Turner y Edward M. Bruner, Urbana, University of Illinois Press, pp. 3-30.
- Bushnell, John (1958), “La Virgen de Guadalupe as Surrogate Mother in San Juan Atzingo”, *American Anthropologist*, vol. 60, núm. 2, pp. 261-265.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- Calderón de la Barca, Mme. Frances (1843 [1959]), *La vida en México*, trad. Felipe Teixidor, México, Porrúa.
- California Chamber of Commerce (1993), *North American Free Trade Guide: The Emerging Mexican Market and Opportunities in Canada under NAFTA*, Sacramento, California Chamber of Commerce.

- Campbell, Howard y Susanne Green (1994), "A History of Representations of Isthmus Zapotec Women", El Paso, Universidad de Texas, Departamento de Sociología y Antropología (manuscrito).
- Cancian, Frank (1976), *Economía y prestigio en una comunidad maya: El sistema religioso de cargos en Zinacantan*, trad. Celia Paschero, México, Instituto Nacional Indigenista/ Secretaría de Educación Pública.
- Capellán, Ángel (1985), *Hemingway and the Hispanic World*, Ann Arbor, UMI Research Press.
- Carrier, James G. (1992), "Occidentalism: The World Turned Upside-Down", *American Ethnologist*, vol. 19, núm. 2, pp. 195-212.
- Castells, Manuel (1986), *La ciudad y las masas: sociología de los movimientos sociales urbanos*, trad. Rosendo Gallego, Madrid, Alianza.
- Chant, Sylvia (1991), *Women and Survival in Mexican Cities: Perspectives on Gender, Labour Markets, and Low-income Households*, Manchester, Manchester University Press.
- Chiñas, Beverly (1975), *Mujeres de San Juan: la mujer zapoteca del Istmo en la economía*, trad. Antonieta Sánchez Mejorada, México, Secretaría de Educación Pública.
- Chodorow, Nancy J. (1989), *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, Yale University Press.
- Chodorow, Nancy (1984), *El ejercicio de la maternidad: psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, trad. Óscar L. Molina Sierralta, Barcelona, Gedisa.
- Clifford, James (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press.
- Clifford, James y George Marcus, (comps.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Collier, Jane F. y Sylvia J. Yanagisako (comps.) (1987), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.
- (1991), *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.
- Connell, R.W. (1987), *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge, Polity Press.
- Conover, Ted (1987), *Coyotes: A Journey Through the Secret World of America's Illegal Aliens*, Nueva York, Vintage.
- Consejo Nacional de Población (1988), *Encuesta nacional sobre sexualidad y familia en jóvenes de educación media superior, 1988. (Avances de investigación)*, México.
- Cornelius, Wayne (1980), *Los inmigrantes pobres en la ciudad de México y la política*, trad. Roberto Ramón Reyes-Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cornelius, Wayne A., Ann L. Craig y Jonathan Fox (comps.) (1994), *Transforming State-Society Relations in Mexico: The National Solidarity Strategy*, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies.

- Cowan, Jane K. (1990), *Dance and the Body Politic in Northern Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- Davis, Diane E. (1994), *Urban Leviathan: Mexico City in the Twentieth Century*, Filadelfia, Temple University Press.
- Davis, Mike (1990), *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Nueva York, Vintage.
- Davis, Natalie (1983), *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press.
- de Barbieri, Teresita (1990), "Sobre géneros, prácticas y valores: notas acerca de posibles erosiones del machismo en México", en *Normas y prácticas morales y cívicas en la vida cotidiana*, comp. Juan Manuel Ramírez Sáiz, México, Porrúa/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 83-106.
- (1984), *Mujeres y vida cotidiana*, México, SepOchentas.
- de la Fuente, Julio (1954), "Alcoholismo y sociedad", en *Antropología del alcoholismo en México: los límites culturales de la economía política, 1930-1979*, comp. Eduardo L. Menéndez, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 175-187.
- de la Peña, Guillermo (1980), *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los altos de Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- de la Peña, Guillermo, Juan Manuel Durán, Agustín Escobar y Javier García de Alba (comps.) (1990), *Crisis, conflicto y sobrevivencia: estudios sobre la sociedad urbana en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/ CIESAS.
- Departamento del Distrito Federal (DDF) (1988), *Atlas de la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- DeWalt, Billie (1979), "Drinking Behavior, Economic Status, and Adaptive Strategies of Modernization in a Highland Mexican Community", *American Ethnologist*, vol. 6, núm. 3, pp. 510-530.
- Díaz, May N. (1970), *Tonalá: Conservatism, Responsibility, and Authority in a Mexican Town*, Berkeley, University of California Press.
- Díaz-Guerrero, Rogelio (1967), *Psychology of the Mexican*, Austin, University of Texas Press.
- di Leonardo, Micaela (1991a), "Introduction: Gender, Culture and Historical Economy: Feminist Anthropology in Historical Perspective", en *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, comp. Micaela di Leonardo, Berkeley, University of California Press, pp. 1-48.
- (comp.) (1991b), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press.
- (1987), "The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the Work of Kinship", *Signs*, vol. 12, núm. 3, pp. 440-453.
- Dresser, Denise (1994), "Bringing the Poor Back In: National Solidarity as a Strategy of Regime Legitimation", en *Transforming State-Society Relations in Mexico: The National Solidarity Strategy*, comps. Wayne A.

- Cornelius, Ann L. Craig y Jonathan Fox, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, pp. 143-165.
- Dundes, Alan (1987), "The *Piropo* and the Dual Image of Women in the Spanish-Speaking World" (con Marcelo Suárez-Orozco), en *Parsing through Customs*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 118-144.
- (1976), "A Psychoanalytic Study of the Bullroarer", *Man* (N.S.), núm. 11, pp. 220-238.
- Durkheim, Emile (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza.
- (1895 [1964]), *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay y John H. Mueller, Glencoe, IL, Free Press.
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso.
- (1985), "Capitalism, Modernism and Postmodernism", *New Left Review*, núm. 152, pp. 60-73.
- Eckstein, Susan (1990), "Formal Versus Substantive Democracy: Poor People's Politics in Mexico City", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 6, núm. 2, pp. 213-239.
- (comp.) (1989), *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*, Berkeley, University of California Press.
- Eckstein, Susan (1982), *El estado y la pobreza urbana en México*, México, Siglo Veintiuno.
- Elder, Glen H., Jr. (1987), "Families and Lives: Some Development in Life-Course Studies", en *Family History at the Crossroads*, comps. Tamara Hareven y Andrejs Plakans, Princeton, Princeton University Press, pp. 179-199.
- (1978), "Family History and the Life Course", en *Transitions: The Family and the Life Course in Historical Perspective*, comp. Tamara K. Hareven, Nueva York, Academic Press, pp. 17-64.
- Ellers, Tracy (1991), "Debunking Marianismo: Economic Vulnerability and Survival Strategies among Guatemalan Wives", *Ethnology*, vol. 30, núm. 1, pp. 1-16.
- Engels, Frederick (1884a [1970]), *The Origin of the Family, Private Property and the State: In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*, en *Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works*, vol. 3, Moscú, Progress Publishers, pp. 204-334.
- (1884b [1972]), *The Origin of the Family, Private Property and the State: In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*, comp. Eleanor B. Leacock, Nueva York, International.
- Erikson, Erik (1982), *The Life Cycle Completed: A Review*, Nueva York, W.W. Norton.
- (1968), *Identity: Youth and Crisis*, Nueva York, W.W. Norton.
- (1973), *Infancia y sociedad*, trad. Noemí Rosenblatt, Buenos Aires, Hormé.
- Escobar, Arturo y Sonia E. Álvarez (comps.) (1992), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, Boulder, Westview.

- Etienne, Mona y Eleanor Leacock (comps.) (1980), *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Praeger.
- Fachel Leal, Ondina (comp.) (1992), *Cultura e identidade masculina*, Puerto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Cadernos de Antropologia, núm. 7).
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press.
- Fernández Kelly, M. Patricia (1983), *For We Are Sold: Women and Industry in Mexico's Frontier*, Albany, State University of New York Press.
- (1976), "Ideology of Sex in Latin America: The Case of Mexican Machismo", New Brunswick: Universidad de Rutgers, Departamento de Antropología (manuscrito).
- Flippin, J.R. (1889), *Sketches from the Mountains of Mexico*, Cincinnati, Standard.
- Foster, George (1972), *Tzintzuntzan: Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1983), "The Subject and Power", en *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press, pp. 208-226.
- (1978), *Historia de la sexualidad*, vol. 1, trad. Ulises Guñazú, México, Siglo Veintiuno.
- (1980), *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, trad. Richard McDougall, Nueva York, Pantheon.
- Foweraker, Joe (1990), "Popular Movements and Political Change in Mexico", en *Popular Movements and Political Change in Mexico*, comps. Joe Foweraker y Ann L. Craig, Boulder, Rienner, pp. 3-20.
- Foweraker, Joe y Ann Craig (comps.) (1990), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder, Rienner.
- Franco, Jean (1994), *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica.
- (1988), "Beyond Ethnocentrism: Gender, Power, and the Third- World Intelligentsia", en *Marxism and the Interpretation of Culture*, comps. Cary Nelson y Lawrence Grossberg, Urbana, University of Illinois Press, pp. 503-515.
- Fraser, Nancy (1987), "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", en *Feminism as Critique*, comps. Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 31-56.
- Fromm, Erich y Michael Maccoby (1973), *Sociopsicoanálisis del campesino: estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*, trad. Claudia Dunning de Gago, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gabayet, Luisa, Patricia García, Mercedes González de la Rocha, Silvia Lailson y Agustín Escobar (comps.) (1988), *Mujeres y sociedad: salario, hogar y acción social en el occidente de México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

- Gamio, Manuel (1935 [1987]), "Nacionalismo e internacionalismo", en *Hacia un México nuevo*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 21-23.
- (1916 [1982]), *Forjando patria*, México, Porrúa.
- García, Brígida y Orlandina de Oliveira (1994), *Trabajo femenino y vida familiar en México*, México, El Colegio de México.
- García, Brígida, Huberto Muñoz y Orlandina de Oliveira (1982), *Hogares y trabajadores en la ciudad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Canclini, Néstor (1991), "Conclusiones: ¿para qué sirve el festival?", en *Públicos de arte y política cultural: un estudio del II Festival de la Ciudad de México*, comps. Néstor García Canclini et al., México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 159-175.
- (1989), *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- (1988), "La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular", en *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 67-96.
- García Canclini, Néstor, Patricia Safa y Lourdes Grobet (1989), *Tijuana: la casa de toda la gente*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Programa Cultural de las Fronteras, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Conaculta.
- Gaardner, Alfred Bruce (1954), "El habla popular y la conciencia colectiva", tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Geertz, Clifford (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
- (1986), "Making Experience, Authoring Selves", en *The Anthropology of Experience*, comps. Victor W. Turner y Edward M. Bruner, Urbana, University of Illinois Press, pp. 373-380.
- Gerrard, A. Bryson (1972 [1952]), *Beyond the Dictionary in Spanish: A Handbook of Everyday Usage*, Londres, Cassell.
- Giddens, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*, trad. Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza.
- (1995), *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, trad. Benito Herrero Amaro, Madrid, Cátedra.
- (1979 [1990]), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press.
- Gilmore, David (1991), "Commodity, Comity, Community: Male Exchange in Rural Andalusia", *Ethnology*, vol. 30, núm. 1, pp. 17-30.
- (1990), *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven, Yale University Press.
- Gilmore, Margaret M. y David D. Gilmore (1979), "'Machismo': A Psychodynamic Approach (Spain)", *Journal of Psychological Anthropology*, vol. 2, núm. 3, pp. 281-299.

- Godelier, Maurice (1986), *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldsmith, Mary (1990), "Female Household Workers in the Mexico City Metropolitan Area", tesis de doctorado, Storrs, Universidad de Connecticut.
- Gómez de Silva, Guido (1988), *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica.
- González Casanova, Pablo (1965), *La democracia en México*, México, Era.
- González de la Rocha, Mercedes (1986), *Los recursos de la pobreza: familias de bajos ingresos de Guadalajara*, Guadalajara, Colegio de Jalisco y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gould, Stephen J. (1977), *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, Nueva York, W.W. Norton.
- Gramsci, Antonio (1981-1984), *Cuadernos de la cárcel*, México, Era.
- Greenberg, James (1989), *Blood Ties: Life and Violence in Rural Mexico*, Tucson, University of Arizona Press.
- Gregor, Thomas (1985), *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gregory, James R. (1984), "The Myth of the Male Ethnographer and the Woman's World", *American Anthropologist*, núm. 86, pp. 316-327.
- Griffith, Beatrice (1948 [1973]), *American Me*, Westport, CT, Greenwood.
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera (1990), *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gutmann, Matthew C. (1999), "Las fronteras corporales de género: las mujeres en la negociación de la masculinidad", en *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, comps. Mara Viveros y Gloria Garay, Universidad Nacional de Colombia, pp. 105-123.
- (1998), "Mamitis and the Traumas of Development in a Colonia Popular in Mexico City", en *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*, comps. Nancy Scheper-Hughes y Carolyn Sargent, Berkeley, University of California Press, pp. 130-148.
- (1994), "Los hijos de Lewis: la sensibilidad antropológica y el caso de los pobres machos", *Alteridades*, vol. 4, núm. 7, pp. 9-19.
- (1993a), "Las culturas primordiales y creatividad en los orígenes de lo mexicano", *La Jornada Semanal*, núm. 186, 3 de enero, pp. 30-38.
- (1993b), "Rituals of Resistance: A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance", *Latin American Perspectives*, vol. 20, núm. 2, pp. 74-92.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press.
- (1985), "Questions and Counterquestions", en *Habermas and Modernity*, comp. Richard J. Bernstein, Cambridge, MIT Press, pp. 192-216.
- Hall, Stuart (1990), "Cultural Identity and Diaspora", en *Identity, Community, Culture, Difference*, comp. Jonathan Rutherford, Londres, Lawrence and Wishart, pp. 222-237.

- (1988), "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists", en *Marxism and the Interpretation of Culture*, comps. Cary Nelson y Lawrence Grossberg, Urbana, University of Illinois Press, pp. 35-57.
- Haraway, Donna J. (1991), "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", en *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, pp. 149-181.
- Hareven, Tamara K. (comp.) (1978), *Transitions: The Family and the Life Course in Historical Perspective*, Nueva York, Academic Press.
- Harlow, Harry (1971), *Learning to Love*, Nueva York, Ballantine.
- Harris, Olivia (1980), "The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes", en *Nature, Culture and Gender*, comps. Carol McCormack y Marilyn Strathern, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 70-94.
- Hartmann, Heidi I. (1981), "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs*, vol. 6, núm. 3, pp. 366-394.
- Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell.
- Heath, Dwight B. (1987), "Anthropology and Alcohol Studies: Current Issues", *Annual Review of Anthropology*, núm. 16, pp. 99-120.
- Hellman, Judith A. (1994), "Mexican Popular Movements, Clientelism, and the Process of Democratization", *Latin American Perspectives*, vol. 21, núm. 2, pp. 124-142.
- Herd, Gilbert (1990), "Mistaken Gender: 5-Alpha Reductase Hermaphroditism and Biological Reductionism in Sexual Identity Reconsidered", *American Anthropologist*, vol. 90, núm. 2, pp. 433-446.
- (1987), *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*, Fort Worth, Holt, Rinehart & Winston.
- (1981), *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Herzfeld, Michael (1987), *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia (1988), *Imágenes del campo: La interpretación antropológica del México rural*, trad. Félix Blanco, México, El Colegio de México.
- Hewlett, Barry S. (1991), *Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Hobsbawm, E.J. (1975 [1968]), *Captain Swing: A Social History of the Great English Agricultural Uprising of 1830*, Nueva York, W.W. Norton.
- Hochschild, Arlie (1989), *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (con Anne Machung), Nueva York, Viking.
- Hodges, Donald C. (1986), *Intellectual Foundations of the Nicaraguan Revolution*, Austin, University of Texas Press.

- Horkheimer, Max (1972), "Authority and the Family", en *Critical Theory: Selected Essays*, trad. Matthew J. O'Connell, Nueva York, Herder and Herder.
- Hymes, Dell (1979), "Forward", en *Portraits of "The Whiteman": Linguistic Plan and Cultural Symbols among the Western Apache*, comp. Keith H. Basso, Cambridge, Cambridge University Press, pp. ix-xviii.
- Ingham, John M. (1986), *Mary, Michael and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- INEGI (1992), *La mujer en México*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- (1990), *Estados Unidos Mexicanos: resumen general, XI Censo General de Población y Vivienda*, México, INEGI.
- Jameson, Fredric (1991), *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- (1990), *Late Marxism: Adorno, or The Persistence of the Dialectic*, Londres, Verso.
- Jelin, Elizabeth (comp.) (1991), *Family, Household and Gender Relations in Latin America*, Londres, Kegan Paul.
- Jelin, Elizabeth, Pablo Vila y Alicia D'Amico (1987), *Podría ser yo: los sectores populares urbanos en imagen y palabra*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Joseph, Gilbert (1988), *Revolution from Without: Yucatan, Mexico, and the United States*, Durham, Duke University Press.
- Kaplan, Temma (1982), "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918", *Signs*, vol. 7, núm. 3, pp. 545-560.
- Kearney, Michael (1996), *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder, Westview Press.
- (1971), *Los vientos de Ixtepeji: concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, trad. Carmen Viqueira, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Keesing, Roger M. (1992), *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1987), "Anthropology as Interpretive Quest", *Current Anthropology*, vol. 28, núm. 2, pp. 161-176.
- Kemper, Robert V. (1976), *Campesinos en la ciudad: gente de Tzintzuntzan*, trad. Poli Délano, México, Secretaría de Educación Pública.
- Kennedy, John G. (1978), *Tarahumara of the Sierra Madre: Beer, Ecology, and Social Organization*, Arlington Heights, IL, AHM Publishing.
- Kimmel, Michael S. y Michael Kaufman (1994), "Weekend Warriors: The New Men's Movement", Stony Brook, Universidad del Estado de Nueva York y Universidad de York, Departamentos de Sociología (mecanoscrito).
- Kushner, Tony (1992), *Angels in America. Part One: Millennium Approaches*, Nueva York, Theatre Communications Group.
- Lafaye, Jacques (1977), *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*, trad. Ida Vitale, México, Fondo de Cultura Económica.

- Lamphere, Louise (1987), "Feminism and Anthropology: The Struggle to Reshape Our Thinking about Gender", en *The Impact of Feminist Research in the Academy*, comp. Christie Farnham, Bloomington, Indiana University Press, pp. 11-33.
- Lamphere, Louise, Patricia Zavella y Felipe Gonzales (1993), *Sunbelt Working Mothers: Reconciling Family and Factory*, Ithaca, Cornell University Press.
- Lancaster, Roger (1992), *Life Is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley, University of California Press.
- Laqueur, Thomas (1994), *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, trad. Eugenio Portela, Madrid, Cátedra.
- Lavie, Smadar (1990), *The Poetics of Military Occupation: Mzeina Allegories of Bedouin Identity Under Israeli and Egyptian Rule*, Berkeley, University of California Press.
- Lavie, Smadar, Kirin Narayan y Renato Rosaldo (comps.) (1993), *Creativity/Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press.
- Leach, E. R. (1958), "Magical Hair", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 88, pp. 147-164.
- Leacock, Eleanor (1981), *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Nueva York, Monthly Review.
- Leacock, Eleanor y Helen Safa (comps.) (1986), *Women's Work: Development and the Division of Labor by Gender*, Boston, Bergin & Garvey.
- Leñero Otero, Luis (1993), "Los varones mexicanos ante la planificación familiar", Cuernavaca, Instituto Mexicano de Estudios Sociales (mecanoscrito).
- Leñero, Vicente (1970), *Los albañiles*, México, Joaquín Mortiz.
- Lever, Janet (1983), *Soccer Madness*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lewis, Oscar (1968), *Tepoztlán: un pueblo de México*, trad. Lauro J. Zavala, México, Joaquín Mortiz.
- (1964), *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana*, México, Joaquín Mortiz.
- (1961), *La antropología de la pobreza: cinco familias*, trad. Emma Sánchez Ramírez, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1952) "Urbanization without Breakdown", *Scientific Monthly*, núm. 75, pp. 31-41.
- Liguori, Ana Luisa y Gerardo Ortega (1990), "Vestidas y alborotadas", en *El nuevo arte de amar: usos y costumbres sexuales en México*, comp. Hermann Bellinghausen, México, Cal y Arena, pp. 107-112.
- Lima Barrios, Francisca G. (1992), *Familia popular, sus prácticas y la conformación de una cultura*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Limón, José (1994), *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*, Madison, University of Wisconsin Press.
- (1989), "Carne, Carnales, and the Carnavalesque: Bakhtinian Batos, Disorder, and Narrative Discourses", *American Ethnologist*, vol. 16, núm. 3, pp. 471-486.

- (1982), "History, Chicano Joking, and the Varieties of Higher Education: Tradition and Performance as Critical Symbolic Action", *Journal of the Folklore Institute*, núm. 19, pp. 141-166.
- Loaeza, Soledad y Claudio Stern (comps.) (1990), *Las clases medias en la coyuntura actual*, México, El Colegio de México.
- Logan, Kathleen (1984), *Haciendo Pueblo: The Development of a Guadalupe Suburb*, University, AL, University of Alabama Press.
- Lomnitz, Larissa A. (1975), *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo Veintiuno.
- Lomnitz, Larissa A. y Marisol Pérez-Lizaur (1993), *Una familia de la élite mexicana, 1820-1980: parentesco, clase y cultura*, México, Alianza.
- Lomnitz-Adler, Claudio (1995), *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Planeta.
- (1994), "Decadence in Times of Globalization", *Cultural Anthropology*, vol. 9, núm. 2, pp. 257-267.
- Maccoby, Michael (1972), "Alcoholism in a Mexican Village", en *The Drinking Man*, comps. David C. McClelland et al., Nueva York, Free Press, pp. 232-260.
- MacCormack, Carol, y Marilyn Strathern (comps.) (1980), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Madsen, William y Claudia Madsen (1969), "The Cultural Structure of Mexican Drinking Behavior", *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, vol. 30, núm. 3, pp. 701-718.
- Magaña, J. R. y J. M. Carrier (1991), "Mexican and Mexican American Male Sexual Behavior and Spread of AIDS in California", *Journal of Sex Research*, vol. 28, núm. 3, pp. 425-441.
- Mailer, Norman (1959), *Advertisements for Myself*, Nueva York, G.P. Putnam's Sons.
- Malinowski, Bronislaw (1930 [1964]), "Parenthood, the Basis of Social Structure", en *The Family: Its Structure and Functions*, comp. Rose L. Coser, Nueva York, St. Martin's, pp. 3-19.
- Mallon, Florencia E. (1995), *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.
- Mannheim, Karl (1936), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trads. Louis Wirth y Edward Shils, Nueva York, Harcourt, Brace.
- Marcus, George E. y Michael M. J. Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- Marshall, Mac (1979), *Weekend Warriors: Alcohol in a Micronesian Culture*, Palo Alto, Mayfield.
- Martin, JoAnn (1990), "Motherhood and Power: The Production of a Woman's Culture of Politics in a Mexican Community", *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 3, pp. 470-490.
- Marx, Karl (1867- [1967]), *Capital: A Critique of Political Economy*, 3 vols., Nueva York, International Publishers.

- (1857-58 [1973]), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin/New Left Review.
- (1845 [1969]), "Theses on Feuerbach", en *Karl Marx and Frederick Engels Selected Works*, vol. 1, Moscú, Progress Publishers, pp. 13-15.
- Massolo, Alejandra (1992a), *Por amor y coraje: mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, México, El Colegio de México, PIEM.
- Massolo, Alejandra (comp.) (1992b), *Mujeres y ciudades: participación social, vivienda y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, PIEM.
- Massolo, Alejandra y Martha Schteingart (comps.) (1987), *Participación social, reconstrucción y mujer: el sismo de 1985*, México, El Colegio de México.
- Matthews, Holly F. (1987), "Intracultural Variation in Beliefs About Gender in a Mexican Community", *American Behavioral Scientist*, vol. 31, núm. 2, pp. 219-233.
- McDowell, Bart (1984), "Mexico City: An Alarming Giant", *National Geographic*, vol. 166, núm. 2, pp. 138-178.
- Mead, Margaret (1949), *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Nueva York, Wm. Morrow.
- (1961), *Adolescencia y cultura en Samoa*, Buenos Aires, Paidós.
- (1982), *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, trad. Inés Malinow, Barcelona, Paidós.
- Mead, Margaret y Martha Wolfenstein (comps.) (1955), *Childhood in Contemporary Cultures*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mendoza, Vicente T. (1962), "El machismo en México", *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*, núm. 3, pp. 75-86.
- Menéndez, Eduardo L. (1991), "Alcoholismo y proceso de alcoholización: la construcción de una propuesta antropológica", en *Antropología del alcoholismo en México: Los límites culturales de la economía política 1930-1979*, comp. Eduardo L. Menéndez, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 13-32.
- (1990), *Morir de alcohol: saber y hegemonía médica*, México, Grijalbo.
- (1987), *Alcoholismo II: La alcoholización, un proceso olvidado... patología, integración funcional o representación cultural*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Menéndez, Eduardo L. (comp.) (1992), *Práctica e ideologías "científicas" y "populares" respecto del "alcoholismo" en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mercado, Ángel (1989), *Arturo López López: gestor urbano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Mernissi, Fátima (1975 [1987]), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington, University of Indiana Press.
- Miano Borruso, Marinella (1993), "Mujeres zapotecas: el enigma del matriarcado", México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (mecanoscrito).
- Mirandé, Alfredo (1986), "Qué gacho es ser macho: It's a Drag to Be a Macho Man", *Aztlán*, vol. 17, núm. 2, pp. 63-89.

- Moliner, María (1991), *Diccionario de uso del español*, 2 vols., Madrid, Gredos.
- Monsiváis, Carlos (1992), "Las mitologías del cine mexicano", *Intermedios*, núm. 2, pp. 12-23.
- (1990), "Paisaje de batalla entre condones", en *El nuevo arte de amar: usos y costumbres sexuales en México*, comp. Hermann Bellinghausen, México, Cal y Arena, pp. 165-179.
- (1987), *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Era.
- (1981), *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo.
- (1976 [1983]), "La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas (notas sobre la historia del término 'cultura nacional' en México)", en *En torno a la cultura nacional*, comp. Héctor Aguilar Camín, México, Instituto Nacional Indigenista/ Sep/Ochentas, pp. 159-221.
- Montaño, Jorge (1976), *Los pobres de la ciudad en los asentamientos espontáneos*, México, Siglo Veintiuno.
- Moore, Henrietta L. (1991), *Antropología y feminismo*, trad. Jerónima García Bonafé, Madrid, Cátedra.
- Morrison, Toni (1987), *Beloved*, Nueva York, New American Library.
- Mosse, George L. (1985), *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Nueva York, Howard Fertig.
- Mukerji, Chandra, y Michael Schudson (1991), "Introduction: Rethinking Popular Culture", en *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, comps. Chandra Mukerji y Michael Schudson, Berkeley, University of California Press, pp. 1-61.
- Nader, Laura (1990), *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press.
- (1986), "The Subordination of Women in Comparative Perspective", *Urban Anthropology*, vol. 15, núms. 3-4, pp. 377-397.
- Narayan, Kirin (1993), "How Native is a 'Native' Anthropologist?", *American Anthropologist*, vol. 95, núm. 3, pp. 671-686.
- Nash, June (1975), *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*, trad. Teresita Hernández Ceballos, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Nash, June y Helen Safa (comps.) (1986), *Women and Change in Latin America*, Nueva York, Bergin & Garvey.
- Navarro, Bernardo y Pedro Moctezuma (1989), *La urbanización en la ciudad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nutini, Hugo, Pedro Carrasco y James Taggart (comps.) (1976), *Essays on Mexican Kinship*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Oliveira, Orlandina de (comp.) (1989), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México.
- Oliven, Ruben George (1988), "'The Woman Makes (and Breaks) the Man': The Masculine Imagery in Brazilian Popular Music", *Latin American Music Review*, vol. 9, núm. 1, pp. 90-108.
- Ortner, Sherry B. (1989-1990), "Gender Hegemonies", *Cultural Critique*, núm. 14, pp. 35-80.

- Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (comps.) (1981) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Paredes, Américo (1967), "Estados Unidos, México y el machismo", *Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 1, pp. 65-84.
- (1966), "The Anglo-American in Mexican Folklore", en *New Voices in American Studies*, Lafayette, Purdue University Press, pp. 113-127.
- Parker, Richard G. (1991), *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon.
- Paz, Octavio (1985), "Return to the Labyrinth of Solitude", en *The Labyrinth of Solitude and Other Writings*, Nueva York, Grove, pp. 327-353.
- (1950 [1959]), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Peñalosa, Fernando (1968), "Mexican Family Roles", *Journal of Marriage and the Family*, núm. 28, pp. 680-689.
- Poniatowska, Elena (1988), *Nada, nadie: las voces del temblor*, México, Era.
- (1971), *La noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral*, México, Era.
- (1969), *Hasta no verte Jesús mío*, México, Era.
- Pozas, Ricardo (1952), *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pratt, Mary L. (1990), "Women, Literature, and National Brotherhood", en *Women, Culture and Politics in Latin America*, Seminar on Feminism and Culture in Latin America, Berkeley, University of California Press, pp. 48-73.
- Prawda, Juan (1989), *Logros, inequidades y retos del futuro del sistema educativo mexicano*, México, Grijalbo.
- Ramírez, Armando (1972 [1985]), *Chin chin el teporocho*, México, Grijalbo.
- Ramírez, Luis Enrique (1993), "Metrópolis, plan de visitas guiadas por el D. F.", *La Jornada*, 28 de febrero, p. 53.
- Ramírez, Santiago (1977), *El mexicano: psicología de sus motivaciones*, México, Grijalbo.
- Ramírez Sáiz, Juan Manuel (1986), *El movimiento urbano popular en México*, México, Siglo Veintiuno.
- Ramos, Samuel (1934 [1992]), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana.
- Redfield, Robert (1944), *Yucatán: una cultura en transición*, trad. Julio de la Fuente, México, Fondo de Cultura Económica.
- Reguillo, Rossana (1993), "La ciudad de los milagros: movimientos sociales y políticas culturales", Presentación en el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnográficas, México (mecanoscrito).
- Reiter, Rayna R. (comp.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review.
- Reston, James (1967), "Santiago: The Cult of Virility in Latin America", *New York Times*, 9 de abril, sección 4, p. 12.
- Rich, Adrienne (1976), *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Nueva York, W.W. Norton.

- Riquer, María Florinda (1989), "Las mujeres del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur (MPPCS): un discurso sobre sí mismas", tesis de maestría, México, Universidad Iberoamericana.
- Romanucci-Ross, Lola (1973), *Conflict, Violence, and Morality in a Mexican Village*, Palo Alto, National Press Books.
- Romney, Kimball y Romaine Romney (1963), "The Mixtecos of Juxtla-huaca, Mexico", en *Six Cultures: Studies in Child Rearing*, comp. Beatrice Whiting, Nueva York, John Wiley, pp. 541-691.
- Room, Robin (1984), "Alcohol and Ethnography: A Case of Problem Deflation?", *Current Anthropology*, vol. 25, núm. 2, pp. 169-191.
- Rosaldo, Michelle Z. (1980), "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding", *Signs*, vol. 5, núm. 3, pp. 389-417.
- (1974), "Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview", en *Woman, Culture, and Society*, comps. Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere, Stanford, Stanford University Press, pp. 17-42.
- Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere (comps.) (1974), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Rosaldo, Renato (1991), *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*, trad. Wendy Gómez Togo, México, Grijalbo.
- Roseberry, William (1989), *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Rosenberg, Harold (1973), "Pictures of Jews", en *Discovering the Present: Three Decades in Art, Culture, and Politics*, Chicago, University of Chicago Press.
- Rosenbluth, Ingrid (1984), *Roles conyugales y redes de relaciones sociales*, Cuadernos Universitarios, núm. 15, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Rouse, Roger (1995), "Thinking through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in the Contemporary United States", *Public Culture*, vol. 7, núm. 2, pp. 353-402.
- (1991), "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", *Diáspora*, vol. 1, núm. 1, pp. 8-23.
- Rowe, William y Vivian Schelling (1991), *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, Londres, Verso.
- Rubin, Gayle (1986), "El tráfico en las mujeres: notas acerca de la 'economía política' del sexo", *Nueva Antropología*, vol. 8, núm. esp. 30, pp. 95-145.
- (1982 [1993]), "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *The Lesbian and Gay Studies Reader*, comps. Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David M. Halperin, Nueva York, Routledge, pp. 3-44.
- Rubin-Kurtzman, Jane Rhonda (1991), "From Prosperity to Adversity: The Labor Force Participation of Women in Mexico City, 1970-1976", tesis de doctorado, Los Ángeles, Universidad de California.

- Ruddick, Sara (1989), *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon.
- Rulfo, Juan (1955 [1986]), *Pedro Páramo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús (1991), *Sociedad y violencia: extracción y concentración de excedentes en la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sacks, Karen (1988), *Caring by the Hour: Women, Work and Organizing at Duke Medical Center*, Urbana, University of Illinois Press.
- (1979), *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Inequality*, Westport, CT, Greenwood.
- Sáenz, Moisés (1927), "The Two Sides of Mexican Nationalism", *Current History*, septiembre, pp. 908-912.
- Safa, Patricia (1991), *¿Por qué se envía a los hijos a la escuela?*, México, Grijalbo.
- Sánchez Gómez, Martha Judith (1989), "Consideraciones teórico-metodológicas en el estudio del trabajo doméstico en México", en *Trabajo, poder y sexualidad*, comp. Orlandina de Oliveira, México, El Colegio de México, pp. 59-79.
- Santamaría, Francisco J. (1959), *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa.
- (1942), *Diccionario general de americanismos*, 2 vols., México, Pedro Robredo.
- Sapir, Edward (1929 [1949]), "The Status of Linguistics as a Science", en *Selected Writings of Edward Sapir*, comp. David G. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press, pp. 160-166.
- (1924 [1949]), "Culture, Genuine and Spurious", en *Selected Writings of Edward Sapir*, comp. David G. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press, pp. 308-331.
- Scheper-Hughes, Nancy (1992), *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- (1984), "The Margaret Mead Controversy: Culture, Biology and Anthropological Inquiry", *Human Organization*, vol. 43, núm. 1, pp. 85-93.
- (1983), "Introduction: The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology", *Women's Studies*, núm. 10, pp. 109-116.
- Schmidt, Henry C. (1978), *The Roots of Lo Mexicano: Self and Society in Mexican Thought, 1900-1934*, College Station, Texas A&M Press.
- Schneider, David y Raymond Smith (1973), *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Scott, James C. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Scott, Joan W. (1990), "Deconstructing Equality-Versus-Difference", en *Conflicts in Feminism*, comps. Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller, Nueva York, Routledge, pp. 134-148.
- (1988), *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press.

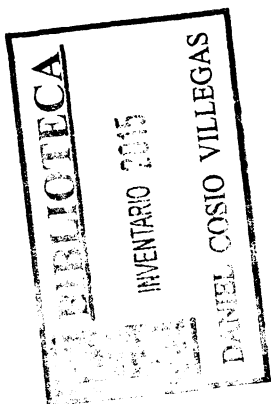
- Secretaría de Salud (1990), *Informe de la encuesta sobre conocimiento, actitud y práctica en el uso de métodos anticonceptivos de la población masculina obrera del área metropolitana de la ciudad de México*, México, Secretaría de Salud, Dirección General de Planificación Familiar.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press.
- Selby, Henry (1976), "The Study of Social Organization in Traditional Mesoamerica", en *Essays on Mexican Kinship*, comps. Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco y James M. Taggart, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp. 29-43.
- Selby, Henry, Arthur Murphy y Stephen Lorenzen (1994), *La familia en el México urbano: mecanismos de defensa frente a la crisis (1978-1992)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Shorter, Edward (1977), *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books.
- Simic, Andrei (1983), "Machismo and Cryptomatriarchy", *Ethos*, vol. 11, núms. 1-2, pp. 66-86.
- (1969), "Management of the Male Image in Yugoslavia", *Anthropological Quarterly*, núm. 42, pp. 89-101.
- Slater, David (comp.) (1985), *New Social Movements and the State in Latin America*, Cinnaminson, NJ, Foris Publications.
- Smith, Carol (1984), "Local History in a Global Context: Social Relations and Economic Transitions in Western Guatemala", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 2, pp. 193-228.
- Soja, Edward W. (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso.
- Spiro, Melford E. (1958 [1975]), *Children of the Kibbutz: A Study in Child Training and Personality*, 2ª ed., Cambridge, Harvard University Press.
- Stacey, Judith (1991), *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*, Nueva York, Basic.
- Stack, Carol (1974), *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York, Harper and Row.
- Stanley, Alessandra (1994), "Sexual Harassment Thrives in the New Russian Climate", *New York Times*, Edición nacional, 17 de abril, sección 1, pp. 1 y 7.
- Stavenhagen, Rodolfo (1970), *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo Veintiuno.
- Stephen, Lynn (1997), *Women and Social Movements in Latin America: Power from Below*, Austin, University of Texas Press.
- (1991), *Zapotec Women*, Austin, University of Texas Press.
- Stern, Steve (1995), *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Stevens, Evelyn (1973), "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America", en *Male and Female in Latin America*, comp. Ann Pescatello, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp. 89-101.

- Steward, Julian (1955 [1972]), *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press.
- Strathern, Marilyn (1988), *Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- (1980), "No Nature, No Culture: The Hagen Case", en *Nature, Culture, and Gender*, comps. Carol MacCormack y Marilyn Strathern, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174-222.
- Strathern, Marilyn (comp.) (1987), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stoller, Robert J. (1985), "Facts and Fancies: An Examination of Freud's Concept of Bisexuality", en *Women and Analysis: Dialogues on Psychoanalytic Views of Femininity*, comp. Jean Strouse, Boston, G.K. Hall, pp. 343-364.
- Suárez-Orozco, Marcelo M. (1982), "A Study of Argentine Soccer: The Dynamics of Its Fans and Their Folklore", *Journal of Psychoanalytic Anthropology*, vol. 5, núm. 1, pp. 7-28.
- Taggart, James M. (1992a), "Gender Segregation and Cultural Constructions of Sexuality in Two Hispanic Societies", *American Ethnologist*, vol. 19, núm. 1, pp. 75-96.
- (1992b), "Fathering and the Cultural Construction of Brothers in Two Hispanic Societies", *Ethos*, vol. 20, núm. 4, pp. 421-52.
- (1979), "Men's Changing Image of Women in Nahuatl Oral Tradition", *American Ethnologist*, vol. 6, núm. 4, pp. 723-741.
- Tambiah, Stanley J. (1990), *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, William B. (1979), *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Stanford University Press.
- Thompson, E. P. (1993), "Introduction: Custom and Culture", *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, New Press, pp. 1-15.
- (1971), "The Moral Economy of the English Crowd", *Past and Present*, núm. 50, pp. 76-136.
- Thorne, Barrie y Marilyn Yalom (comps.) (1992), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, 2ª ed., Boston, Northeastern University Press.
- Tsing, Anna L. (1993), *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press.
- Turner, Victor W. (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1988), *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- UNESCO (1991), *Statistical Yearbook, 1991*, París, UNESCO.
- Usigli, Rodolfo (1947 [1985]), *El gesticulador*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- Valenzuela Arce, José Manuel (comp.) (1992), *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.

- Vasconcelos, José (1925 [1992]), *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe.
- Vélez-Ibáñez, Carlos (1991), *La política de lucha y resistencia: procesos y cambios culturales en el México central urbano, 1969-1974*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Vogt, Evon Z. (1973), *Los zinacantecos: Un grupo maya en el siglo xx*, trad. Carmen Viqueira, México, Secretaría de Educación Pública.
- Ward, Peter (1990), *Mexico City: The Production and Reproduction of an Urban Environment*, Boston, Hall.
- (1976), "The Squatter Settlement as Slum or Housing Solution", *Land Economics*, vol. 52, núm. 3, pp. 330-346.
- Watts, Michael J. (1992), "Capitalisms, Crises, and Cultures I: Notes toward a Totality of Fragments", en *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*, comps. Allan Pred y Michael J. Watts, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 1-19.
- Weber, Max (1919 [1946]), "Politics as a Vocation", en *From Max Weber: Essays in Sociology*, trads. y comps. H. H. Gerth y C. Wright Mills, Nueva York, Oxford University Press, pp. 77-128.
- Welzer-Lang, Daniel y Marie-France Pichevin (comps.) (1992), *Des Hommes et du Masculin*, Lyon, Centre de Recherches et d'Etudes Anthropologiques, Presses Universitaires.
- Whiting, Beatrice B. (comp.) (1963), *Six Cultures: Studies in Child Rearing*, Nueva York, John Wiley and Sons.
- Wickham-Crowley, Timothy P. (1992), *Guerrillas and Revolution in Latin America: A Comparative Study of Insurgents and Regimes since 1956*, Princeton, Princeton University Press.
- Williams, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*, trad. Pablo di Masso, Barcelona, Península.
- (1973), *The Country and the City*, Nueva York, Oxford University Press.
- Willis, Paul (1979), *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Nueva York, Columbia University Press.
- Winnicott, Donald W. (1987), *Babies and Their Mothers*, Reading, MA, Addison-Wesley.
- Wolf, Eric (1987), *Europa y la gente sin historia*, trad. Agustín Bárcenas, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1958), "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore*, núm. 71, pp. 34-39.
- Yanagisako, Sylvia J. (1979), "Family and Household: The Analysis of Domestic Groups", *Annual Review of Anthropology*, núm. 8, pp. 161-205.
- (1977), "Women-Centered Kin Networks in Urban Bilateral Kinship", *American Ethnologist*, vol. 3, núm. 2, pp. 207-226.
- Yanagisako, Sylvia J. y Jane F. Collier (1987), "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", en *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, comps. Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako, Stanford, Stanford University Press, pp. 14-50.
- Yans-McLaughlin, Virginia (1986), "Science, Democracy, and Ethics: Mobilizing Culture and Personality for World War II", en *Malinowski*,

- Rivers, Benedict and Others*, comp. George W. Stocking, Jr., Madison, University of Wisconsin Press, pp. 184-217.
- Young, Gay (1993), "Gender Inequality and Industrial Development: The Household Connection", *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 24, núm. 1, pp. 1-20.
- Zavala de Cosío, María Eugenia (1992), *Cambios de fecundidad en México y políticas de población*, trad. Jorge Ferreiro, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica/ Economía Latinoamericana.
- Zavella, Patricia (1991), "Mujeres in Factories: Face and Class Perspectives on Women, Work, and Family", en *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, comp. Micaela di Leonardo, Berkeley, University of California Press, pp. 312-336.
- (1987), *Women's Work and Chicano Families: Cannery Workers of the Santa Clara Valley*, Ithaca, Cornell University Press.

Ser hombre de verdad en la ciudad de México: ni macho ni mandilón
se terminó de imprimir en abril de 2000
en los talleres de Impresores Aldina, S.A.,
Obrero Mundial 201, col. Del Valle, C.P. 03100 México, D.F.
La edición consta de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.
Tipografía y composición a cargo de
Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.
Cuidó la edición la
Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.



EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0694538 v

B.

Fecha de Vencimiento

	<i>SA</i>

PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER
PROGRAMA SALUD REPRODUCTIVA Y SOCIEDAD:
PIEM/CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
CENTRO DE ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS
Y DE DESARROLLO URBANO

¿Qué significa *ser hombre* para los hombres y las mujeres que viven en la colonia popular Santo Domingo en la ciudad de México? Con el fin de responder a esa inquietud, se aborda en esta investigación desde un enfoque etnográfico la tarea de comprender la identidad de género en relación con los cambios en las prácticas y creencias culturales que han ocurrido en el México urbano, durante el transcurso de varias décadas de conmoción local y global. Se analiza, también, la manera en que la diferencia y la similitud culturales están constituidas por actores sociales diversos que, a su vez, limitan y expanden los significados de identidad de género.

Otro objetivo del estudio —más allá de la desconstrucción de clichés vacíos de la masculinidad mexicana— es el de contribuir a la reconstrucción teórica y empírica de las categorías de género en sus diversas experiencias, en tanto tales categorías se transforman y transgreden continuamente.

Hoy en día, los estudios de género incluyen la investigación sobre hombres y mujeres como sujetos asociados a género, razón por la cual examinar la masculinidad en el México contemporáneo constituye tanto un asunto metodológico como cultural.



EL COLEGIO DE MÉXICO

ISBN : 988-12-0012-5

