

Masculinidades en Ecuador

Masculinidades en Ecuador

Xavier Andrade y Gioconda Herrera, editores



© 2001 FLACSO, Sede Ecuador

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Telf.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

ISBN: 9978-67-064-5

Editores: Xavier Andrade y Gioconda Herrera

Coordinación editorial: Alicia Torres

Edición de textos y gestión editorial: María Isabel Hayek y Cecilia Velasco

Diseño de portada y páginas interiores: Antonio Mena

Imprenta: RISPERSGRAF

Quito, Ecuador, 2001

Índice

Presentación 9

Primera parte

La construcción social de las masculinidades

Introducción 13
Xavier Andrade

Identidades Masculinas

“Para los hombres, las heridas son flores”
Trabajo, cuerpo y memoria en Pindal 29
Alexandra Martínez

“¡Cómo un indio va a venir a mandarnos!”
Frontera étnica y masculinidades en el ejercicio del poder local 47
Fernando Larrea

No soy machista pero
Masculinidades en profesionales
de clase media de la ciudad de Quito 67
María Pilar Troya

Usos y discursos de la masculinidad

Haga negocio conmigo: un ritual de masculinidad 101
Lisett Coba

Homosocialidad, disciplina y venganza 115
Xavier Andrade

La mujer astronauta. Aproximaciones a la masculinidad,
el cuerpo y la enfermedad 139
Angélica Ordóñez

Segunda Parte

Masculinidad y equidad de género

Masculinidad y equidad de género: desafíos para el campo
del desarrollo y la salud sexual y reproductiva 157
Gioconda Herrera y Lily Rodríguez

Masculinidades en América Latina y el Caribe:
el aporte del Fondo de Población de Naciones Unidas
(FNUAP) 179
Luis Mora

Presentación

Las demandas por equidad de género, originalmente levantadas desde una agenda de las mujeres, se han ampliado hacia reivindicaciones orientadas a contrarrestar inequidades presentes también en las relaciones entre mujeres y entre hombres. Esto ha derivado en la necesidad de profundizar el conocimiento de las identidades de género, femeninas y masculinas, y a entender la equidad de género como una meta que debe movilizar tanto a hombres como a mujeres.

Éstos fueron algunos de los temas analizados durante las Jornadas sobre *Masculinidades y Equidad de Género*, organizadas por FLACSO, con el auspicio de Fondo de Población de Naciones Unidas, el pasado mes de noviembre del 2000. Una de las motivaciones que estimuló la realización del evento y la publicación de este libro fue precisamente la necesidad de llenar un vacío de conocimiento en el Ecuador sobre la construcción de identidades de género, de las masculinidades y de su impacto en los procesos de salud sexual y reproductiva, violencia de género, derechos humanos, ejercicio de la ciudadanía, entre otros aspectos.

A su vez, dicha inadvertencia se relaciona con las escasas iniciativas de acción y la ausencia de estrategias de intervención que involucren adecuadamente a los varones en la prevención y/o eliminación de la violencia intrafamiliar y de género y en los aspectos sexuales y reproductivos junto a sus parejas.

El volumen que presentamos recoge gran parte de las ponencias presentadas en este evento y pretende ofrecer un punto de partida para la realización de futuras investigaciones que produzcan un conocimiento más sistemático sobre el carácter de “lo masculino” en el Ecuador, y puedan estimular estrategias y acciones que atiendan de manera eficaz las necesidades de los varones, en los ámbitos de la sexualidad y reproducción, violencia social y de género. Se intenta con esto dirigir al público interesado hacia problemáticas hasta ahora poco exploradas por los estudios de género, con el fin de encontrar nuevas pistas para entender los procesos de producción de desigualdades, jerarquías y exclusiones relacionadas con construcciones de género, de raza y de clase.

El libro está estructurado en dos partes: una primera reúne trabajos antropológicos y sociológicos sobre la construcción de las identidades masculinas en distintos grupos sociales del Ecuador y sobre los usos de la masculinidad como un discurso de poder que produce jerarquías sociales y raciales. Una segunda parte presenta reflexiones sobre la relevancia de los estudios de masculinidad para la equidad de género y para las intervenciones en el campo de la salud sexual y reproductiva y la violencia intrafamiliar. El libro concluye con un recuento de las experiencias del Fondo de Población de las Naciones Unidas en este campo.

Esperamos con esta publicación motivar tanto a académicos como a activistas por los derechos ciudadanos a una mayor profundización y estudio del tema, así como a generar estrategias innovadoras a favor de la equidad de género.

Fernando Carrión Mena
Director FLACSO - Ecuador

Carolyn Benbow-Ross
Representante Fondo de Población
de las Naciones Unidas

Primera Parte:
**La construcción social
de las masculinidades**

Introducción

Masculinidades en el Ecuador: Contexto y particularidades

Xavier Andrade*

En su conjunto, el valor de este volumen radica en despertar una serie de preguntas sobre el carácter de “lo masculino” en Ecuador, que están relacionadas con discusiones más globales sobre el tema, y que resultan particularmente relevantes para interrogar sobre cómo en el caso ecuatoriano se dan las relaciones de género y la forma en que éstas adquieren significados de poder. Por falta de espacio, no voy a trazar la genealogía de las influencias de los estudios sobre masculinidad en la región, sino que me limitaré a dos discusiones¹. La primera discusión alude a los enfoques teóricos dominantes sobre el problema de los hombres y de las masculinidades en Latinoamérica a fines de los noventa y principios de este siglo. La segunda se refiere a las posibles particularidades, si alguna, del caso ecuatoriano. En ambos niveles se destaca una confusión de enfoques y definiciones sobre “lo masculino,” la misma que debe ser explicitada para intentar orientar diálogos futuros en este campo y también políticas aplicadas sobre cuestiones de género.

De lo discutido, sea en las conferencias y/o sea en estos trabajos, cinco temas aparecen como relevantes, sin guardar necesariamente un orden de prioridad para la investigación, a saber: cuestiones de paternidad; cambio y resistencia al cambio en las concepciones dominantes sobre masculinidad; la *racialización* de lo masculino; “machismo” y política; y finalmente, la paradoja del exceso y del silencio en el lenguaje sobre cuerpo y sexualidad. El problema de la violencia masculinista es un aspecto que no ha sido abordado explícitamente en estos trabajos y que, sin embargo, merecería mayor atención en el futuro. Para precisar los elementos violentos asociados a “lo masculino” que aparecen esparcidos a lo largo de estos trabajos, cabe señalar que distintas formas de violencia son constituyentes de las prácticas de género,

* Antropólogo. Ph.D (c) New School for Social Research. Investigador asociado de FLACSO, Sede Académica Ecuador

1 La profusión de estudios sobre masculinidad en los noventa ha promovido la producción de varias reseñas. En antropología, es útil la de Gutmann (1999), y, para el caso latinoamericano, la de Viveros Vigoya (2001).

puesto que articulan el lenguaje y disciplinan las relaciones entre hombres, mujeres y sexualidades disidentes, sirven para racionalizar formas de racismo, y, como se discutirá más abajo, atraviesan el análisis político del “machismo” en Ecuador.

Masculinidad es, en el estado actual del debate, un conjunto de nociones superpuestas y no necesariamente correspondientes unas con otras. Cuando distintos autores invocan conceptos tales como “masculinidad” (en singular o plural), “machismo”, “identidad masculina”, “hombría”, “virilidad” y “rol masculino”, diferentes posibilidades analíticas se abren.

Matthew Gutmann (1999) sintetiza el problema de las múltiples definiciones conceptuales bajo cuatro enfoques que caracterizarían el estado de la cuestión. Primero, quienes hablan de “identidad” tienden a entender a “lo masculino” como todo aquello que tiene que ver con los hombres, es decir, todo lo que los hombres dicen, piensan y hacen. El segundo enfoque, mejor articulado bajo la noción de “hombría”, se refiere a la masculinidad como un proceso, como una meta social a ser alcanzada pero no como algo que está dado ni necesariamente es logrado. Esta perspectiva pone énfasis en el análisis de lo que los hombres dicen, piensan y hacen para definirse y distinguirse a sí mismos como hombres. El tercer concepto, el de “virilidad”, asume la existencia de una cualidad que define diferentes grados de masculinidad. Finalmente, quienes utilizan, aunque muchas veces cuestionándolo, el concepto de “roles”, enfatizan en la importancia del papel de las mujeres en la negociación de lo que se considera como propio de “lo masculino”. Una vez anotada la confusión y superposición conceptual que caracteriza a este campo de estudio, saltan a la vista una serie de desafíos para profundizar el estudio del caso ecuatoriano, algunos de los cuales discuto a continuación.

La paternidad

El interés por cuestiones de paternidad emergería como uno de los temas recurrentes en el contexto de la conferencia que suscitó esta publicación, y merece ser reflexionado por dos motivos: es importante conocer cómo opera el estatus paterno en la producción de concepciones dominantes sobre masculinidad y, al mismo tiempo, es necesario entender las formas bajo las cuales el proceso de socialización entre padre e hija/o modifica, a veces radicalmente, tales conceptos. Esto presupone, sin embargo, que la paternidad ocupa un lugar importante –e, implícitamente, adquiere una connotación positiva– en la construcción de masculinidades, un hecho que ha sido debidamente documentado en ciertos contextos. La detallada etnografía de Gutmann (1996) sobre una colonia trabajadora en la ciudad de México es uno de ellos; adicionalmente, los hallazgos que encuentra Troya en sus entrevistas a profesionales de clase media en la ciudad de Quito sugieren una construcción positiva de la paternidad en tales sectores (ver también Fuller, 1997, para el caso peruano, entre otros ejemplos).

Sin embargo, tal valoración no es necesariamente generalizable para otros contextos, ni siquiera dentro de una misma sociedad. Primero, la diversidad de arreglos familiares, su modificación debido a distintas condiciones estructurales, sean éstas económicas u otras², y la consecuente redefinición de posiciones de género hace que las percepciones sobre paternidad y maternidad estén sujetas a cambios permanentes. En el caso ecuatoriano, ya sea por las migraciones masivas de los últimos años, ocasionadas por el colapso económico y/o la alta tasa de hogares monoparentales, un creciente número de mujeres, de sectores populares y medios por igual, está asumiendo tareas comúnmente asociadas con lo paterno dentro y fuera del espacio doméstico. La cuestión de la paternidad, por lo tanto, no puede entenderse sin apelar a las transformaciones ocurridas en el contexto social más amplio y al papel de las mujeres en la redefinición de las categorías domésticas. Caso contrario, las investigaciones pueden presentar un retrato que no pasa de ser obvio: la paternidad como parte de un, así llamado, “ciclo vital” de los hombres y no como una práctica relacional cargada de contradicciones.

Esta misma línea de análisis me conduce al segundo problema, el de las ambigüedades implícitas en las narrativas sobre paternidad y el *performance* público de la masculinidad³. Para ejemplificar este segundo punto, cabe mencionar el silenciamiento y/o la carga negativa a la cual cuestiones de paternidad son sometidas cuando los hombres formulan representaciones de sí mismos con relación a nociones de libertad individual y sexual, silencio que es discutido más adelante como parte de un problema más amplio que, sugiero, caracterizaría al lenguaje masculino sobre sexo (v. para el caso mexicano, Kejzer 1998). Habría que preguntarse respecto de este tema, en los casos en que la paternidad aparece como subordinada a las reglas públicas de la homosocialidad ¿cómo la construcción de significados sobre el ser hombre y el ser padre modifica tal jerarquización? Una pregunta complementaria es ¿cómo el conjunto de estos procesos influye o transforma las concepciones sobre femineidad y maternidad? En suma, encuentro que existe una tensión entre la paternidad tal como es entendida por hombres de diversas clases sociales, asumida por mujeres, y ‘representada’ homosocialmente, niveles que valdría considerarse para enraizar el análisis de mejor manera en el caso que nos ocupa⁴.

2 Por ejemplo, de conversión religiosa como en el estudio de Elizabeth Brusco en Colombia (1995)

3 Estas ideas me fueron sugeridas por mi acceso a distintas formaciones sociales en Quito y Guayaquil, compuestas mayoritariamente por individuos heterosexuales, profesionales, artistas y/o intelectuales de clase media y alta.

4 Lectores no familiarizados con el término “homosocialidad” pueden encontrar referencias básicas en mi contribución a este volumen.

¿Cambios?

La tensión entre significados declarados y negociación de significados, cuando éstos se convierten en vehículos de identidad pública, se relaciona con el segundo tema a tratarse: los procesos de cambio y de resistencia al cambio en las concepciones dominantes sobre masculinidad. Estos procesos, tal como han empezado a ser documentados en este volumen (Ordóñez, Troya), deben verse, en mi opinión, en el contexto del alcance de los debates sobre género para el caso ecuatoriano.

Si bien estos debates tienen ya una trayectoria importante en el país, su alcance sigue siendo todavía restringido. En general, las cuestiones de género no han tratado sistemáticamente el tema de lo masculino, el mismo que sigue siendo visto mayoritariamente como no problemático. Tanto la reflexión como el tipo de intervenciones políticas en materia de equidad de género, se enmarcan mayoritariamente en una visión bipolar (hombres vs. mujeres) que ubica a las mujeres como las principales víctimas y/o protagonistas de las relaciones de género y a los hombres como portadores de un poder avasallador, absoluto y homogéneo⁵. Pocas veces ha sido cuestionada la matriz heterosexual y más bien se ha tendido a reproducir la naturalización de dicho orden⁶. A estos condicionamientos se suma el hecho de que la “cuestión” de género en Ecuador sigue siendo mayoritariamente concebida como un asunto de mujeres, y de mujeres feministas, lo cual circunscribe el alcance de estas reflexiones a quienes, en mayor o menor grado, se perciben a sí mismas como concientizadas, esto es, por lo menos atentas a responder y combatir la condición de subordinación general a la cual mujeres y sexualidades disidentes son sometidas socialmente. Es en este marco restringido del debate público sobre sexualidad y cuestiones de género donde se pueden encontrar explicaciones adicionales sobre el cambio y la resistencia al cambio en las concepciones dominantes de masculinidad en Ecuador.

Las limitaciones de los movimientos pro políticas sexuales se ilustran de mejor manera, si se consideran las dos formas de sexualidad disidente que son abiertamente visibles, léase politizadas, en Ecuador: travestistas y homosexuales⁷. Es im-

5 Para una reflexión sobre las formas en que ha sido utilizada la categoría de género en las investigaciones en el Ecuador, ver Gioconda Herrera, “Estudio introductorio: los estudios de género. Entre el conocimiento y el reconocimiento”, Antología de estudios de Género, FLACSO-ILDIS, 2001.

6 Las conferencias, eventos públicos y discusiones políticas sobre género en el país, sólo excepcionalmente incluyen actores que se definan públicamente como lesbianas, homosexuales, bisexuales o travestistas entre sus participantes regulares, ya sea en calidad de expositores y/o de audiencias.

7 Después de una campaña de acción pública, ambos movimientos denunciarían su estigmatización y marginación violenta por parte de la sociedad y los aparatos del Estado con manifestaciones semanales y recolección de firmas de apoyo a un planteamiento básico de su lucha, la derogación de una ley según la cual la “homosexualidad” era sancionada como ilegal en la Constitución ecuatoriana. Sus principales organizadores conseguirían tal propósito en 1997, eliminando, al menos formalmente, ese estigma. En 1998, ellos/as lograrían otro paso en la consolidación de sus movimientos, cual es la del establecimiento de un local en el cual centralizar las actividades organizativas y promover políticas de, por lo menos, mayor tolerancia frente a tales sexualidades.

portante reconocer niveles de diálogo entre estos sectores y agrupaciones feministas, sin embargo, su acceso a la esfera pública continúa siguiendo sendas separadas. Alguna coincidencia parece haber entre estos movimientos en cuanto a intentos para la integración de cuestiones de raza y de etnia dentro de las plataformas feministas, homosexuales y travestistas. Mientras, por un lado, diversas organizaciones feministas intentan activar este interés al incluir participantes indígenas, por otro, y, debido básicamente a la composición racial de agrupaciones travestistas, que incluye a pobladores negra/os, tales organizaciones se han visto forzadas a reconocer diversidades internas. En Ecuador, la cuestión racial, como lo veremos inmediatamente, sin embargo, sigue siendo la dimensión menos legible –en el sentido de politizada– de la dominación masculina, una dimensión que, por tanto, continúa permeando las retóricas sobre identidad sexual y a la cual no escapan del todo ni los feminismos ni los defensores de sexualidades disidentes. Mientras las dicotomías y el lenguaje racial dominantes se conserven en este debate, las prácticas discriminatorias contra mujeres, sexualidades disidentes y racialmente diversas se verán, por omisión, reforzadas.

Para concluir este punto, el hecho de que este volumen no incluya atención detallada sobre homosexualidad, bisexualidad, travestismo y/o lesbianismo como prácticas e identidades sexuales, es uno de los vacíos pendientes a ser llenados en investigaciones futuras, ya sea sobre definiciones de lo masculino o sobre identidades y prácticas sexuales. Caso contrario, este libro puede brindar una falsa idea sobre “lo masculino” como objeto de estudio. Masculinidad no significa estudiar solamente a hombres, sino la *posicionalidad* que éstos asumen en un sistema de género dominante, el heterosexual, que, sin embargo, requiere para su reproducción una constante afirmación de las fronteras establecidas con mujeres y con sexualidades disidentes. Una estrategia de análisis más relacional serviría para situar apropiadamente el objeto de investigación. Esto significa enfocar el problema de lo masculino no necesariamente mediante la objetivación de tales formaciones sociales, sino más bien considerándolas como parte de las relaciones imaginadas y factuales que el sistema heterosexual, y “lo masculino” como parte de éste, establece con ellas. Caso contrario, el análisis tiende a reproducir meramente la reificación sobre lo masculino que ciertos sujetos o formaciones sociales formulan, con la finalidad expresa de representarse a sí mismos en posiciones de poder.

“Raza”

Un tercer tema que merece atención en el caso ecuatoriano es el de la *racialización* de las masculinidades, también tratado en algunas de las contribuciones a este libro (Martínez, Larrea, Andrade). En general, cuando se habla de “masculinidad”, o para el efecto, de “feminidad”, se tiende a hablar implícitamente de *una* masculinidad racializada, la mestiza, sin hablar del contenido racial de la misma. Es necesario de-

construir esta colusión de términos para resistir los discursos hegemónicos sobre masculinidad y raza y los planteamientos errados sobre los *esencialismos* que se derivan de su naturalización, como si de términos equivalentes se tratase. Si la construcción de los prejuicios mestizos necesita de apelaciones a una sexualidad imaginada de las minorías, queda por descubrir cuál es la sexualidad de estas minorías para evitar la mera reproducción de estereotipos. Este libro provee principalmente información sobre masculinidades mestizas entre poblaciones de las ciudades de Guayaquil y Quito, donde reside la mayor parte de la población urbana del país. Exceptuando el trabajo de Martínez entre una comunidad rural, cuando los autores intentan hablar de “lo indio” o de “lo negro”, existe una tendencia subterránea a proyectar estereotipos sobre identidades de género y sexualidad, al omitir lo que los indígenas y las poblaciones negras piensan, hacen y dicen para definir y/o adquirir sus masculinidades.

La mencionada tendencia promueve el reconocer falsas esencias y la reificación de los grupos *racionalmente* subordinados, sobre cuya sexualidad poco o nada se ha sistematizado. Lo propio ocurre con el tratamiento de lo mestizo, cuando, por ejemplo, se asume que la ideología (y los fundamentos discursivos sobre la sexualidad) del mestizaje es monolítica. Por el contrario, sostengo que los estereotipos racistas sirven para clasificar, separar y estigmatizar diferentes hombres mestizos de acuerdo a cómo son percibidas sus masculinidades con relación a afiliaciones locales y de clase⁸.

Sobre las contradicciones internas del mestizaje, afirmo que, en términos generales, existen dos formas dominantes de representar la ‘ecuatorialidad’ mestiza, formas que son elaboradas ideológicamente usando categorías *racionalizadas* sobre masculinidad. Discursos y representaciones sobre *raza* constituyen la base para diferenciar hombres “costeños” de hombres “serranos” siguiendo percepciones geográficas deterministas que oponen a los pobladores de la costa a los de los Andes.

Al nivel más abstracto de la ideología del mestizaje, “lo indio” y “lo negro” son utilizados como términos peyorativos, pero esto no significa que la constitución de “lo mestizo” excluya tales prejuicios cuando diferenciaciones internas son requeridas. Al contrario, al atacar a gente de la sierra como “longos”, los costeños intentan afirmar su supuesta distancia cultural y biológica con aquello que se considera como rasgos indígenas. A su vez, los serranos responden al suponer que gente de la costa en general, y, particularmente de Guayaquil, está contaminada con elementos negros que se traducen en los supuestos de una mayor cercanía a la naturaleza y de un menor grado de civilización. Así, lo percibido como “primitivo” de los costeños, y de los guayaquileños en particular, es sintetizado bajo la etiqueta de “monos”.

A su vez, las diferencias en grados de civilidad y de barbarismo se expresan en la construcción de una economía política de los genitales, cuyo referentes principa-

8 Este mismo tipo de problema es discutido para el caso colombiano en Streicker, 1995.

les son el tamaño y la potencia del pene (Andrade 2000). De esta manera, los estereotipos racistas sirven para clasificar, separar y estigmatizar diferentes hombres mestizos de acuerdo a cómo son percibidas sus masculinidades. Tales estereotipos, por supuesto, son utilizados diferencialmente por elites y/o estratos trabajadores con la finalidad de clasificar los grados de masculinidad que unos y otros poseen.

Poder y “machismo”

Una cuarta temática relevante para el estudio de la masculinidad en Ecuador deriva de la variable regional y de su expresión ideológica, el regionalismo. En contraste con las preferencias temáticas presentes en el debate sobre masculinidades en Latinoamérica, el tema de masculinidad y política emerge con fuerza en algunos de los trabajos aquí compilados. El tratamiento de tecnologías elitarias como los medios masivos de comunicación sirve de entrada para situar la cuestión del poder (estatal y/o de las elites) como un eje central del análisis sobre masculinidad. En cuanto al poder, desde el origen mismo de los estudios sobre hombres y masculinidades, ha habido, en buena parte como resultado de las influencias de las teorías feministas anglosajonas en los años ochenta, una preocupación por la desigualdad, la violencia y la coerción imperantes dentro de las relaciones de género. Como contraparte, volviendo al caso latinoamericano, el tema de la utilización de discursos masculinistas como tecnología del poder institucionalizado ya sea por parte del Estado o por grupos hegemónicos, ha sido marginal⁹.

En el caso ecuatoriano, discusiones sobre masculinidad y política fueron estimuladas inicialmente por la forma cómo la sociología abordó el tema del populismo guayaquileño y las distintas manifestaciones de *bravado* machista que han sido tomadas como características de algunos de sus líderes históricos. En parte de los trabajos que componen el presente volumen, existe el interés por documentar las diferentes formas bajo las cuales las masculinidades son *performadas* como ingredientes de la esfera política. Éstas son analizadas en tanto prácticas disciplinarias en la construcción de agentes individuales y/o formaciones sociales y políticas (Ordóñez, Martínez, Larrea) y también como discursos omnipresentes en los medios, las imá-

9 El trabajo pionero de Lancaster (1992) sobre Nicaragua, ha tenido una enorme influencia dentro de los estudios sobre homosexualidad; sin embargo, tal atención prestada por este autor a la relación masculinidad, Estado y política, en este mismo libro no ha corrido la misma suerte. Por otro lado, solamente dos artículos sobre política y masculinidad han sido incluidos en las tres compilaciones en inglés disponibles sobre el tema en la región, los artículos de Florencia Mallon (2001) y Andrade (2001). Me refiero a los libros editados por Marit Melhuus y Kristi Anne Stolen (1996); un reciente número de la revista *Men and Masculinities* (2001) dedicado a Latinoamérica y editado por Matthew Gutmann; y, la compilación *Mercurial Men and Masculinities in Latin America* del mismo Gutmann que será publicada por Duke University Press. En castellano el panorama no varía; por ejemplo, el estado de la cuestión de Viveros (2001) alude solamente al trabajo arriba mencionado de Lancaster que discute directamente la relación entre poder, política y masculinidad. Lo propio para las compilaciones de Arango et al. (1995) y de Valdés y Olavarría (1997).

genes y el lenguaje político (Coba). Tales trabajos ofrecen elementos para considerar, en el futuro, una pregunta central: cuándo emerge y cómo se constituye un campo discursivo y de producción cultural en el cual retóricas e imágenes masculinistas son utilizadas como ejes de movilización por parte de líderes políticos. La incorporación de una perspectiva histórica rigurosa para abordar esta pregunta es urgente por varias razones a discutirse en esta sección. Existe la tendencia —especialmente en sociología y en ciencia política, con la excepción de varios trabajos de Carlos de la Torre (2000)— a denunciar *una* forma de masculinidad, calificada de “machista” e identificada con líderes guayaquileños, como pernicioso para el debate político, y, al mismo tiempo, a tácitamente excluir de la discusión otras formas de masculinidad que constituyen un sistema que es, en su conjunto, claramente patriarcal.

La inmediata significación política del concepto de “machismo” en Ecuador merece una digresión adicional puesto que, repito, la cuestión del poder político y lo masculino no ha sido todavía debidamente explorada en la literatura sobre Latinoamérica¹⁰ Los conceptos de “macho” y de “machismo” han servido como objeto de análisis sobre lo que se concibe y/o se construye como masculino con relación a la sexualidad, el orden doméstico, y la discriminación de género sea contra mujeres o contra masculinidades subordinadas. A estas alturas de la investigación, es claro que lo que ha sido definido como “machismo” no es ni solamente propio de Latinoamérica, ni tampoco puede ser aplicado para caracterizar a todas las formas de masculinidad hasta ahora estudiadas en la región.

En Ecuador, sin embargo, el término “machismo” continúa siendo utilizado con frecuencia para describir a “la cultura política guayaquileña”, es decir ayuda a cualificar una supuesta diferencia o distancia “cultural” entre costa y sierra. En esta perspectiva, los discursos regionalistas oscurecen la posibilidad de explorar las formas de manifestación del sistema patriarcal en la política, presentes en otras zonas del país, las mismas que han sido denunciadas y combatidas abiertamente por los movimientos feministas. A manera de hipótesis, sostengo que esto no ha sido posible, porque la cuestión regional ha sido fundamentalmente pensada, en términos académicos, desde el centro. La conexión de académicos locales —esto es residentes en Quito, donde la mayor producción sociológica es posible— con instituciones del estado, partidos políticos, y/o medios de comunicación ha tenido reper-

10 Las excepciones al tratamiento de este tema son provistas por trabajos de historiadores o de antropólogos históricamente fundamentados, quienes se han preocupado de la conexión entre políticas estatales y/o regionales y la producción de masculinidades guerreras (v. Para el caso peruano Poole, 1998, y el mexicano Alonso, 1995, y Nájera Ramírez, 1994). Recientemente la atención empieza a ser brindada a dictadores latinoamericanos y a sus formas de coreografiar al Estado, como si de la extensión de su masculinidad se tratase (v. Derby, 1999, sobre el trujillato en República Dominicana, y, Skurski, en prensa, sobre Juan Vicente Gómez en Venezuela). Todas estas fuentes proveen de elementos para entender los fundamentos de género en la constitución de nociones de civilidad, de política y de democracia como alternativas teóricas a la noción de “cultura política”, que como en el caso del Ecuador, ha servido para entrapar el debate en “lo político”, esto es, restringido a niveles institucionales, procesos electorales, etc. En general, se requiere *historizar* el estudio de hombres y masculinidades en Latinoamérica (un ejemplo, en este sentido, es el trabajo de Stern sobre México).

cusiones, seguramente no deseadas, en la forma dominante de teorizar la cuestión regional. En este contexto, ambas categorías, “regionalismo” y “machismo” resultan claves en un proyecto por intentar disciplinar no solamente a enemigos políticos, sino también a gente común.

El pensamiento sobre “regionalismo” y “machismo” se nutre de nociones del sentido común que de hecho organizan prácticas de dominación, de estigmatización y/o de violencia simbólica. Así considerado, el discurso intelectual “del centro” se convierte en un instrumento de dominación política, y las ciencias sociales en un canal autorizado para perpetuar las fragmentaciones regionales. El “regionalismo” opera a un nivel abstracto mientras el “machismo” lo hace a un nivel concreto. Mientras el “regionalismo” es denunciado como el desafío más grave para consolidar la democracia y un cierto sentido de nacionalidad, el “machismo” denuncia a una sociedad particular y a su gente, la costeña. La etiqueta de “machismo”, por lo tanto, tiene una agencia política particular en el caso ecuatoriano. Incluir esta línea de reflexión en los estudios sobre poder y masculinidad puede enriquecer el debate sobre el tema en Latinoamérica.

Sexo y cuerpo

Este libro explora marginalmente el tema de la sexualidad y el de las prácticas sexuales en Ecuador. Limitación que puede tener varias explicaciones; pienso que una de ellas alude a un problema central: la falta de conocimiento sobre los discursos y las categorías nativas que la gente utiliza para referirse a la masculinidad (y a la femineidad). Entender el lenguaje en el cual categorías relativas a la identidad sexual y sexualidad son formuladas requiere, propongo como una hipótesis, confrontar una paradoja fundamental que parecería caracterizar las relaciones entre hombres de diferentes clases sociales.

Cabe pues, distinguir entre significados y creencias, por un lado, y la traducción a la que éstos son sometidos cuando son procesados como prácticas para su circulación pública. La circulación de discursos entre hombres, sobre lo masculino y sobre sexo en general, parecería estar caracterizada por una doble dinámica, la del exceso y el silencio. Por “exceso” entiendo la frecuencia y el ritmo en la producción de estereotipos sobre lo que significa ser hombre. Por “silencio”, entiendo la abolición de referencias sobre el saber y/o la ignorancia acumulados vía experimentación de la sexualidad masculina. La tendencia a hacer referencia constante a temas concernientes a las relaciones con mujeres y a enmarcar tales referencias en términos de competencia sexual, tiene como resultado una proliferación discursiva de estereotipos sobre “sexualidad”. Antes que hablar de sexo, los hombres hablan en y sobre las fórmulas públicas bajo las cuales cuestiones sobre el cuerpo y el sexo son precodificadas. Los grados de vulgaridad de estas fórmulas públicas varían, pero atraviesan todas las clases sociales. La otra cara de la medalla es el silenciamiento de experien-

cias vividas y prácticas sexuales, ya sea con mujeres o, todavía menos abiertamente, con otros hombres.

Los conflictos que generan la expectativa simultánea de proliferación verbal, por un lado y el ocultamiento del habla sobre sexo factual, por otro, se expresan claramente en la ambigüedad otorgada al tratamiento del propio cuerpo masculino. Por ejemplo, el pene es la referencia más frecuente sobre corporalidad. Pero éste es hablado casi exclusivamente bajo etiquetas, siendo el término “verga” el preferido, al igual que en otros contextos latinoamericanos. La mayor parte de sus múltiples usos son despectivos y, sin embargo, el pene es el referente que sirve para establecer jerarquías, clasificar masculinidades y distinguir percepciones sobre distintos grados de virilidad y de potencia sexual.¹¹ Dicha ambigüedad es más clara cuando se consideran los términos reservados para referirse a la genitalidad femenina, los mismos que son utilizados no sólo cuando se habla del cuerpo de las mujeres, sino también del de los hombres. “Chucha”, por ejemplo, es una etiqueta que no se reserva exclusivamente para referirse a la genitalia femenina sino también a los genitales de los hombres. Así, una amenaza clásica entre hombres es “te voy a sacar la chucha”. Los usos de este término, por lo tanto, podrían aludir a una identidad “interna” que no es percibida exclusivamente como masculina. Igualmente decidor es el hecho de que, en otros contextos, el mismo término es utilizado para denotar positivamente ciertas cualidades de un hombre tales como, por ejemplo, astucia.

El prestar atención a las ambigüedades en la producción del lenguaje sobre sexo y cuerpo brinda, por lo tanto, una imagen menos estable del sistema heteronormativo. Esta tensión es fuente de constante escrutinio por parte de los propios hombres. Por ejemplo, un informante de mi etnografía en Guayaquil se refería a la proliferación verbal que acompaña a las formas públicas de ser “macho”, y específicamente al lenguaje que acompaña al *bravado*, como “machismo dialéctico” para referirse a la naturaleza construida de este *performance* (Andrade 2001).

Ejemplos de las contradicciones suscitadas por el uso público del exceso/silencio abundan; por falta de espacio aquí menciono sólo uno más, la práctica del piropo. El piropo puede verse en el contexto más amplio de cómo la masculinidad es, literalmente, actuada por los hombres en público, como tal es una convención que se nutre de fórmulas masculinistas. Es también una forma de gestualidad, de disposición del cuerpo y de la mirada para imponerse a los ojos de una mujer pasajera. Los hombres construyen cotidianamente su masculinidad no solamente frente a mujeres, sino primordialmente frente a otros hombres. Así, generalmente los piropos ocurren cuando otros miembros del grupo masculino están presentes para atestiguar la creatividad verbal de quien lo lanza. Es cierto que la mujer es, en tanto objeto, la causa del piropo, pero la audiencia receptora es otra: es el grupo de amigos, y, por tanto, se busca efectivamente una validación de las habilidades

11 Para continuidades y contrastes en el uso del término “verga” con los casos mexicano y nicaragüense, v. Gutmann, 1996: 123, y Lancaster, 1992: 41.

masculinas no frente a la mujer sino frente a los hombres. En este sentido, los piropos son la expresión de una dimensión de la masculinidad, aquella que se construye en el espacio público, una forma expresiva que pretende ser jocosa y galante al mismo tiempo, pero que, la mayoría de las veces, tiene un efecto adverso: quien piropea no sólo no tiene éxito en su estrategia de conquista sino que, además, revela la inocuidad de su ser masculino frente al resto de sus amistades masculinas.

Si bien la percepción de una naturaleza ambigua de la masculinidad dominante, entre ser un verdadero hombre y posar como tal, es inherente al concepto de “machismo” (Gutmann 1996: 223), y por lo tanto no es una particularidad en el caso ecuatoriano, todavía resta situar los problemas que se derivan de ella para referirse a lo masculino en perspectiva comparativa. Si se presta atención sistemática al uso social de categorías nativas, esto es, a su puesta en acción y no solamente a su dimensión discursiva, la misma concepción de “machismo” se revela como un obstáculo para entender “lo masculino”, dada la tendencia implícita en el término para reificar el sistema de género en sus dicotomías fundamentales. Para concluir, el estudio sobre categorías nativas para referirse a la masculinidad, las dinámicas homosociales y las prácticas sexuales, ofrece entradas para entender los múltiples significados de la masculinidad en Ecuador.

Notas finales

Para finalizar, cabe preguntarse sobre la forma en que estos textos construyen lo masculino como objeto de indagación ¿Está la mirada académica -esto es, en el caso ecuatoriano, predominantemente heterosexual, blanco/mestiza, de clase media, y “serrana”- condicionada por visiones hegemónicas cuando construye lo masculino como objeto? Este volumen procura brindar una respuesta doble a esta pregunta, aunque obviamente preliminar: por un lado, objetiva las masculinidades dominantes mediante lecturas practicadas por hombres, y aunque marginalmente, también por mujeres, desde posiciones y estratos sociales diversos. Por otro lado, reconoce la situacionalidad de lecturas y miradas sobre sus propias identidades sexuales y las de los otros. Ésta es, sin embargo, una empresa limitada que requiere la intervención frontal de interpretaciones que mujeres y minorías *raciales* y sexuales pueden hacer sobre este problema -negros, indígenas, travestistas, homosexuales, lesbianas, bisexuales, etc.- para confrontar efectivamente las ideologías dominantes sobre género, *raza* y clase.

Dicha preocupación por la multivocalidad y la identidad, sin embargo, no debe leerse simplemente como una abogacía por discusiones sobre “políticas de identidad” tal como éstas son entendidas en los Estados Unidos. Al contrario, reitero, si hay algo que la primera ola de estudios sobre masculinidad en Latinoamérica ha obviado en gran parte es la dimensión política de los usos del “machismo”, y las formas cómo discursos sobre masculinidad han permeado la estructura de lo estatal,

la construcción de culturas cívicas, y la esfera de lo político. Este vacío podría ser el resultado de cierto encapsulamiento en el debate disciplinario, ciertamente en el caso de la antropología por su desdén por estudiar cuestiones de poder político, y debido a la forma cómo ciertas teorías son importadas a la región. Un análisis de ambas dimensiones sería útil para evaluar el pensamiento regional sobre masculinidad durante los noventa.

Este volumen brinda luces iniciales sobre los temas mencionados y otros que escapan al espacio de esta introducción. La demanda por etnografías más sistemáticas, trabajos históricos e interpretaciones sociológicas es evidente. No obstante, interesados en el tema de las masculinidades encontrarán diferentes enfoques, poblaciones objeto, niveles de análisis y datos etnográficos y sociológicos dignos de ser retomados en estudios y revisiones posteriores. Por lo pronto, el libro en su conjunto ofrece un punto de partida y una referencia necesaria para facilitar diálogos más sostenidos.

Bibliografía

Alonso, Ana María

- 1995 "Honor and Gender: Purity and Valor", en *Thread of Blood. Colonialism, Revolution and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: The University of Arizona Press.

Andrade, Xavier

- 2001 "Machismo and Politics in Ecuador, The Case of Pancho Jaime. *Men and Masculinities* 3(3): 299-315.

Andrade, X.

- 2000 "Medios, Imágenes y los Significados Políticos del "Machismo"". *Ecuador Debate* 49: 139-164.

Arango, Luz Gabriela et al. eds.

- 1995 *Género e Identidad: Ensayos sobre lo Femenino y lo Masculino*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Universidad Nacional, Tercer Mundo editores.

Brusco, Elizabeth

- 1995 *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

De la Torre, Carlos

- 2000 *Populist Seduction in Latin America: The Ecuadorian Experience*. Athens, OH: Ohio University Press.

De Keijzer, Benno

- 1998 "Paternidad y Transición de Género" en *Familia y Relaciones de Género en Transformación*. B. Schmuckler ed. Mexico: Edamex y Population Council.

- Derby, Lauren Hutchinson
 1998 "The Magic of Modernity: Dictatorship and Civic Culture in the Dominican Republic, 1916-1962". Disertación doctoral para el Departamento de Historia, The University of Chicago.
- Fuller, Norma
 1997 *Identidades Masculinas: Varones de Clase Media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Gutmann, Matthew C.
 1999 "Traficando entre Hombres: La Antropología de la Masculinidad". *Horizontes Antropológicos* 10: 245-86.
- Gutmann, Matthew C.
 1996 *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- Herrera, Gioconda, ed.
 2001 *Los Estudios de Género: Entre el Conocimiento y el Reconocimiento*. Quito: FLACSO-ILDIS.
- Lancaster, Roger N.
 1992 *Life is Hard: Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.
- Melhuus Marit and Kristi Anne Stolen, eds.
 1996 *Machos, Mistresses and Madonnas: Contesting the Power of Latin American Imagery*. London and New York: Verso.
- Men and Masculinities, January
 2001 "Special issue on Latin America", editado por Matthew Gutmann. 3 (3).
- Nájera Ramírez, Olga
 1994 "Engendering Nationalism: Identity, Discourse, and the Mexican Charro". *Anthropological Quarterly* 67(1):1-14.
- Poole, Deborah A.
 1988 "Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru". *Dialectical Anthropology* 12: 367-98.
- Skurski, Julie
 en prensa. *Civilising Barbarism* (título tentativo). Durham: Duke University Press.
- Stern, Steve
 1995 *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Streicker, Joel
 1995 "Race, Class and Gender in Cartagena, Colombia". *American Ethnologist* 22 (1):54-74.
- Valdés, Teresa y José Olavarría, eds.
 1997 *Masculinidades: Poder y Crisis*. Santiago: Isis y Flacso-Chile.

Viveros Vigoya, Mara

2001 "Contemporary Latin American Perspectives on Masculinity".
Men and Masculinities 3(3): 237-260.

Identidades masculinas

“Para los hombres, las heridas son flores”

Cuerpo, trabajo y memoria en Pindal

Alexandra Martínez Flores¹

La primera vez que llegué a la zona sur occidental de Loja las mujeres me contaron acerca de sus largas caminatas de una o dos horas para dejar la comida a sus esposos. Más tarde, cuando tuve la oportunidad de apreciar el valor social que tenía la producción del maíz, de acompañar a algunas mujeres en la tarea de llevar la comida, me surgieron algunas preguntas: ¿por qué los hombres al salir de sus casas en la mañana no llevan sus atados de comida?; ¿por qué las mujeres ven como algo normal realizar diariamente este agotador trabajo?; ¿qué papel juegan estas labores en la construcción de la masculinidad y la femineidad?

Este artículo ilustra la manera en que se construye la masculinidad a partir del uso del cuerpo en el trabajo. Propondré, que tanto las labores agrícolas destinadas a producir maíz, como cocinar y dejar la comida, son acciones que permiten a los hombres y las mujeres de Pindal usar su cuerpo como un texto en donde otros y otras pueden leer su masculinidad o femineidad. Pero además, estas prácticas (incorporadas e inscritas) necesitan ser reforzadas cotidianamente con otro tipo de actuaciones que involucran el cuerpo y no necesariamente son trabajo.² Más específicamente, la manera de usar el cuerpo y los conocimientos para realizar ciertas labores encomendadas a los hombres es lo que permite construir un aspecto de su masculinidad.

El punto de partida de este análisis es la premisa planteada por Giddens (1993), de que el trabajo construye cierto tipo de relaciones sociales y de cultura. La percepción económica de trabajo asociado a lo productivo y asignado a la masculinidad fue tomada como un concepto universal y frecuentemente usada sin be-

1 Alexandra Martínez es historiadora y antropóloga. Actualmente investigadora del Programa de Género de FLACSO-Ecuador.

2 Para sustentar mi argumento utilizaré el informe de la investigación realizada para el Proyecto “Bosque Seco-Loja” entre febrero y julio del 2000. Quiero agradecer a María Cuvi, Lucía Maldonado y Gioconda Herrera por sus comentarios y sugerencias.

neficio de inventario.³ Marilyn Strathern (1988), al establecer distinciones de carácter analítico⁴ entre la economía de regalo y la economía mercantil, sostiene que el trabajo es un proceso de objetivación por el cual las cosas y las personas adquieren un valor. Según ella, la objetivación se da a partir de dos mecanismos o técnicas simbólicas: la cosificación (reificación)⁵ y la personificación. En el caso de la economía mercantil las personas y los objetos son cosificados y vistos como cosas. El objetivo de trabajar es producir e intercambiar bienes. En una economía de regalo, gentes y cosas se definen en su interrelación; el resultado de trabajar es la producción de relaciones sociales (Strathern 1988:176). Desde esta perspectiva, en una economía de regalo, la persona se constituye en referencia a las relaciones que la produjeron o, a su vez, en atención a las nuevas relaciones que le permiten separarse de sus originales vínculos.⁶

La gente y los lugares

Pindal es un pequeño cantón de la provincia de Loja, situado en la zona sur-occidental. Posee tres parroquias una urbana y dos rurales; cada una de ellas está compuesta por poblados que generalmente no se hallan concentrados y se los denomina *barrios*. Al parecer, desde inicios del siglo XX, familias mestizas de la zona alta, como Celica y Pozul, se trasladaron hacia las estribaciones occidentales en busca de tierras cultivables y conformaron poco a poco estos asentamientos (Martínez 2000).

La gente de los barrios intenta ocupar tres nichos ecológicos. Acostumbra a vivir en uno y además controla espacios ubicados en los otros dos; por ejemplo, las familias de Roblones que se hallan en el piso medio (1200msnm) -zona de los bosques de frutas y cafetales- tienen tierras en el piso alto (1800msnm), lugar de las iernas⁷ y en la zona de maíz (600msnm). A estos sitios se llega a pie y las camina-

3 Serias críticas a esta posición hicieron en su momento importantes antropólogas feministas como Ortner (1973), M. Rosaldo (1980), Rapp (1979); otros autores como Schwimmer (1979) se encargaron de desconstruir la noción de trabajo y labor. Mostraron que en Occidente estos dos conceptos usualmente eran relacionados con sufrimiento y pobreza.

4 Strathern puntualiza que las distinciones establecidas entre economías mercantiles y economías de regalo son conceptuales y no tienen relación con realidades concretas; son ciertamente recursos analíticos (léase ficticios) que sirven para desconstruir conceptos dominantes.

5 Aquí uso la traducción de María Antonieta Guzmán (1997).

6 En Ecuador, la fértil propuesta de Strathern fue retomada por M. A. Guzmán (1997), en su libro *Para que la yuca beba nuestra sangre*. Allí la autora muestra que el trabajo entre los quichuas- canelos puede ser entendido como un proceso personificador, que ayuda a construir las identidades de género. Los hombres y mujeres de esta región se constituyen en tales no solamente a partir de la realización de labores entendidas como propias de su sexo, sino de producir objetos concebidos como masculinos o femeninos. Ella dice "en este sentido, los objetos son parte de la persona, es decir, personificados". (Guzmán 1997: 212).

7 Las iernas son pastizales ubicados en las zonas más frías y están destinadas al pastoreo del ganado mayor durante el verano. En general para las campesinas y campesinos tener iernas es un símbolo de riqueza. Cuando a alguien se le preguntaba si tenía iernas decía "no, yo soy pobre".

tas duran entre diez minutos y una hora. Estos largos recorridos se realizan principalmente en invierno, durante la época de siembra, fumigación, cosecha⁸. Las familias de cada barrio se interesan por poseer fincas (propias o arrendadas) en cada piso, esto con el fin de producir para el mercado.

Al interior de los barrios se respeta la regla de matrimonio entre cónyuges de ascendencia común (endogamia), y de manera preferente los vínculos son entre los hijos de un hermano y las hijas de una hermana. Los hombres y mujeres migrantes definitivos no están sujetos a estas reglas. Se acostumbra a llamar a todas las personas de la generación del padre y madre como *tíos y tías* y a los de la misma edad como *primos y primas* sin considerar su parentesco (Martínez 2000).

La *virilocalidad* es una norma de residencia especialmente cuando los casamientos no se realizan entre los parientes del barrio. Implica que las esposas deben ir a vivir a los lugares donde habita la familia del marido. Las consecuencias del cambio de residencia para ellas son dos: por un lado, las desprende y aísla de su grupo de parentesco; por otro, esta exclusión del grupo les resta poder dentro del nuevo barrio en que viven.

Del estudio de la herencia en los barrios de Pindal se puede reparar en tres aspectos de las relaciones sociales: a) las personas que controlan la tierra son quienes la trabajan; b) las mujeres no atienden las labores agrícolas, por lo tanto no tienen control sobre la tierra y son los hombres de la familia quienes controlan este recurso; c) la posibilidad de que las mujeres usen el suelo agrícola se restringe más, debido a la práctica de *virilocalidad*. Cuando las mujeres se trasladan a otros barrios (si éstos son muy lejanos) ni siquiera su marido puede controlar las fincas y efectivamente pierden la posibilidad de trabajarlas.

El análisis del parentesco, el matrimonio y la herencia permite observar que el matrimonio endogámico constituye una estrategia para asegurar el manejo de tierra en distintos nichos ecológicos y evitar la excesiva fragmentación de la misma. Si el matrimonio preferido es entre los primos, es obvio que, aunque la tierra de los abuelos se ha escindido por la repartición entre los hijos/as, al menos se tiene la seguridad de que ciertos fragmentos volverán a juntarse o se podrán alcanzar nichos ecológicos a los cuales el padre no pudo acceder directamente.

La manera en que se distribuye la herencia y el hecho de que los hombres sean los encargados de trabajar el suelo, son razones de conflicto entre hermanos, primos y los esposos de las hermanas. Aquéllos que por uno u otro motivo se sienten perjudicados en la repartición de las tierras o las huertas, pueden guardar sus rencillas por generaciones. Las mujeres de los barrios están fuera de estas desventajas. Ellas más bien se esfuerzan por mantener óptimas relaciones con sus parientes hombres o mujeres, por medio de intercambios de bienes o trabajo. Los lazos establecidos por las mujeres son los que generalmente garantizan la unidad do-

8 Tal forma de control de pisos ecológicos se asemeja bastante a la microverticalidad planteada por Murra (1972).

méstica y el acceso a otros recursos como los árboles frutales, la leña (Martínez 2000).

Si se analizan los intercambios como elementos constructores de relaciones y no simplemente como permutas de mercancías (Humphrey y Hugh-Jones 1996: 29), en Pindal, los lazos activados gracias a los trueques⁹ son conceptuados como *ayudas* dadas y recibidas. Generalmente estas transacciones se dan en el contexto de los distintos trabajos que llevan a cabo hombres y mujeres del mismo sexo. En el caso de los hombres, los intercambios en trabajo y semillas son comunes no solamente entre los parientes sino también entre vecinos agricultores de posiciones económicas distintas. Estas transacciones garantizan cierta cohesión social, aseguran la redistribución de algunos bienes como frutas, comida, semillas y reafirman ciertas relaciones de poder entre los participantes.

Para la mayor parte de familias campesinas con tierras, las principales fuentes de ingresos son: el ganado, el maíz, el café, la migración (en muy pocos casos), la crianza y comercialización de chanchos y gallinas. La importancia económica que tiene cada uno de estos rubros depende de la cantidad de tierras que disponga cada unidad doméstica. Las familias con menos tierra o sin ella no dejan la agricultura, pues trabajan en relaciones precarias o arriendan terrenos con el objeto de sembrar maíz. Según William de Regt, los grandes propietarios del pueblo de Pindal poseen desde 300 hasta 2500 hectáreas.¹⁰ Ellos viven de la ganadería, de la producción del maíz, pero sobre todo del arriendo de tierras para que los campesinos cultiven esta gramínea (de Regt 2000: 3).

A pesar de que la producción maicera no es del todo rentable (de Regt 2000), este producto es el más valorado de la zona, pues encarna la esencia del trabajo de los hombres de Pindal y es, además, el constructor de la identidad de los *pindaleños*.¹¹ Se pueden reconocer tres razones que podrían explicar esta significación positiva: el producto les brinda la posibilidad de tener, al menos por el tiempo de cosecha, algo de dinero en efectivo; la labor del maíz demanda menos mano de obra y también libera de tiempo a los trabajadores, pues entre cada una de las etapas del cultivo los hombres pueden desentenderse de esta tarea y emigrar a trabajar fuera de la provincia; permite generar una red de relaciones a los hombres, entre gente situada en distintos niveles sociales y económicos, especialmente fuera del grupo de parentesco; esto garantiza la monetarización de las unidades domésticas (Martínez 2000).

9 Estas permutas pueden ser en trabajo, productos agrícolas, comida, semillas. Sobre los intercambios entre los/las parientes del barrio se trata extensamente en el informe de Martínez (2000).

10 Según de Regt, solamente cuatro propietarios de Pindal poseen la mayor parte de las tierras.

11 De hecho el título que lleva el único estudio monográfico del cantón se titula *Pindal. Cronología de la capital maicera del Ecuador*. Este trabajo, al referirse a la importancia del maíz dice: “esta gramínea se da en cantidades fabulosas que permiten el comercio provincial y nacional por tal motivo, y con sobrada certeza a Pindal se la conoce como la “Capital maicera del Ecuador”.

Producir el maíz y dejar la comida

Las percepciones que las personas tienen acerca del mundo y de sí mismos no son el producto único de la actividad de la mente, son el resultado de las actuaciones de la gente en pleno uso de su mente y de su cuerpo en el mundo (Ingold 1993: a). De esta manera los trabajos realizados por hombres y mujeres de Pindal construyen y reconstruyen cotidianamente sus representaciones acerca de sí mismos/as y del paisaje que les rodea.

Los trabajos de cultivar el maíz y realizar las tareas domésticas son asignados a los hombres y a las mujeres, respectivamente. En la mayor parte de los casos, no son intercambiables; su aprendizaje se realiza desde muy temprano; el entrenamiento corporal es paulatino y debe entenderse como una serie de prácticas situadas¹² en el contexto histórico de la vida de las personas. Esto significa que las enseñanzas y comportamientos adquieren características y reglas específicas de acuerdo con la edad (Lave y Wenger 1991:51). Pero además, en el caso de los hombres, desde la infancia, se genera una valoración positiva de su trabajo al saber que están destinados a producir el bien máspreciado de la zona, y se genera también un marcado interés por llegar a conocer de mejor manera las técnicas agrícolas que se desarrollan a su alrededor.

Las tareas relacionadas con la producción del maíz son regularmente realizadas por hombres. La preparación como agricultores, para llegar a ser *participantes totales* (Lave-Wenger 1991), es paulatino. Se pudo observar cómo las madres, durante el invierno, enviaban a los niños (entre 8 y 12 años) al pueblo a vender quesos y leche, a las personas con quienes la familia tenía algún contacto; de esta manera conocían y tenían contacto con otras personas ajenas a su familia y conocían el pueblo; paralelamente ayudaban a sus madres en pequeñas labores domésticas, y en el jardín de la casa se entrenaban en el manejo de la lampa¹³ o el machete. Más tarde, los muchachos de 13 ó 15 años madrugan a trabajar en las fincas y junto a su padre esperan que las mujeres de la casa les sirvan su desayuno.

Durante las largas caminatas hacia las fincas, los chicos cargan la lampa y siguen detrás del padre o del hermano de la madre. Ya en el sitio de trabajo, los más jóvenes realizan labores como ayudantes: esto significa, en la época de siembra, regar los granos; en la de fumigación (pasan el agua para llenar las bombas); ayudan

12 Según Lave y Wenger (1991) el conocimiento y la comunicación humana se deben entender en el contexto de las situaciones sociales en que ellas ocurren. Un individuo aprendiz adquiere sus destrezas formando parte de un proceso social; él o ella tienen una *participación periférica*, esto significa que están bajo el control de un maestro o adulto y que sus trabajos son limitados y simples. Las personas llegan a ser *participantes totales* (full participants) no solamente cuando han adquirido las destrezas y habilidades físicas, sino cuando han logrado conocer y dominar las reglas sociales que se manejan en el contexto donde se realizó el aprendizaje. (Lave y Wenger 1991: 29-56)

13 Lampa es el nombre que en la zona rural de la costa y en la provincia de Loja se da al azadón o azada. Se trata del un instrumento agrícola que consiste en una pala cuadrangular de hierro cortante provista de un anillo donde se encaja un mango.

a cosechar y se ocupan de servir la comida a los trabajadores. Entre los 15 y 17 años se encargan de desyerbar, una tarea que requiere no solamente pericia para manejar el azadón sino también conocimiento para saber qué tipo de maleza se corta y cómo se lo hace.

Cuando los padres consideran que los hijos poseen conocimientos acerca del estado del maíz (calidad y capacidad de producción) y reconocen algunas enfermedades comunes en esta gramínea y saben utilizar adecuadamente los pesticidas, se les permite fumigar (Martínez 2000). Si bien este trabajo es considerado peligroso por las mujeres, entre los hombres cargar una bomba para rozar el maíz con un agroquímico, al igual que dirigir la siembra, es una muestra de haber llegado a ser expertos y, por lo tanto, estar en capacidad de guiar las labores agrícolas.

Sin embargo, antes de considerarlos participantes totales, esto es en igualdad de condiciones que otros adultos, los aprendices deben, además, demostrar capacidad para establecer buenas relaciones sociales con la gente más acomodada del pueblo. Este requisito es indispensable, pues mejora la posibilidad de arrendar tierras en la zona caliente, de acceder a créditos y de tener ingreso en el circuito de la comercialización de la gramínea. Sin aprender a relacionarse con los pueblerinos, la producción de maíz no puede llegar a buen término.¹⁴

Dominar la producción maicera permite también a los hombres, por un lado, trabajar como jornaleros en las fincas de los hacendados y comerciantes del pueblo o emigrar temporalmente a la Costa o Amazonía y, por otro lado, participar en las reuniones de los hombres adultos en las tiendas o las cantinas. En efecto, es posible observar que al finalizar las labores los muchachos ayudantes no intentan siquiera dirigirse a tomar cerveza o conversar con los adultos. Los jóvenes aprendices se encaminan directamente a sus casas o esperan afuera, jugando o recogiendo frutas de los alrededores, hasta que sus padres y hermanos mayores estén listos para emprender el regreso a casa.

La producción de maíz exige desarrollar algunas características físicas: fuerza y pericia para manejar el machete; resistencia para trabajar con la lampa y con la bomba de fumigación durante ocho horas; conocimiento de las distintas fases del desarrollo del maíz, para poder aplicar los agroquímicos; implica también ser capaz de establecer relaciones de amistad con los comerciantes del pueblo, lo cual les permite endeudarse, trabajar para ellos o negociar sus productos.

Las mujeres y los hombres tienen un estricto celo por cumplir sus tareas y por que sus esposos y esposas también las cumplan. Los hombres esperan no tener que acercarse a la cocina ni realizar ninguna tarea doméstica, en tanto que ellas aspiran a no realizar labores agrícolas en las chacras, piensan que un buen marido o padre no deja que esto ocurra.

14 La forma más efectiva de obtener dinero para la producción maicera es a través del endeudamiento con los/las prestamistas o chulqueros/as que viven en el pueblo y que frecuentemente son los mismos comerciantes. (Martínez 2000).

También para las mujeres, las tareas cotidianas que realizan les ayudan a reforzar su femineidad. Durante la época lluviosa o invierno, temprano en la mañana, luego de ordeñar las vacas, las madres y sus hijas de distintas edades acostumbraban a lavar la ropa mientras charlan. Aproximadamente a las once de la mañana ya todas las tareas de la casa están muy adelantadas; la sopa (generalmente un espeso repe con guisantes) y la colada, hierven en la cocina de leña. Las principales tareas son realizadas por las madres, y las secundarias, como pelar y picar los plátanos, controlar el fuego, dar la mamadera a los niños pequeños, lo hacen las niñas y jóvenes. Todos los días de invierno, cuando los hombres están en sus fincas, las madres de la familia repiten las mismas escenas: preparar la comida y organizar a las hijas para que lleven el almuerzo o se queden cuidando a los hijos/as más chicos/as, mientras ellas, seguidas de por lo menos dos juguetones/as acarrear la comida hasta el lugar donde se hallan trabajando los hombres adultos.¹⁵ Mientras las unas se marchan con los alimentos, las otras se quedan atendiendo a los niños/as y al resto de la familia.

Algunas mujeres tienen pequeños negocios, como la producción del colorante de achiote, actividad que realizan luego del almuerzo. Mientras las madres realizan estas labores, las jovencitas, e incluso las niñas, son enviadas a dejar recados y regalos en comida a sus abuelos o tías. Otra tarea que deben realizar las mujeres es la recolección de frutos en el huerto, con el fin de abastecerse de guineos, mangos, naranjas, aguacates, leña, achiote o plantas medicinales. Si el sitio está cerca (diez o quince minutos de caminata) se lleva a los niños/as, pero si está a una hora de la casa se los deja al cuidado de las hijas mayores.

Los huertos son generalmente compartidos con cuñadas o parientes consanguíneos. Son los lugares de reunión casual y en ocasiones de conflicto. Las mujeres conocen a la perfección el estado de cada árbol y los linderos. Cuando se percatan de que alguien ha entrado allí y cosechado las frutas, las mujeres comentan esta situación con sus esposos y esto puede ser el inicio de graves pleitos entre hermanos o primos.

Para los infantes, la huerta es un espacio lúdico: durante el invierno llegan allí a consumir gran cantidad de fruta; los niños mayores se entrenan en el uso de su machete y las niñas en el conocimiento de los árboles y plantas del lugar.

Como se puede observar, las labores destinadas a la alimentación y cuidado de la familia son ejecutadas por todas las mujeres. El trabajo de las mujeres exige el desarrollo de ciertas características físicas, psicológicas y sociales: resistencia para encargarse de todas las labores domésticas y, además, emprender diariamente (en el invierno) caminatas en pendiente o travesía, cargadas de comida, y al cuidado de todos los niños y niñas que van con ellas; paciencia para esperar que los esposos terminen sus tareas agrícolas, almuercen, descansen y, en ocasiones, para aguardar algún medio de transporte. Exige también conocimientos de los árboles frutales, con

15 Generalmente las caminatas más largas que nosotros realizamos duraron entre una y una hora y cuarto de ida y otro tanto de regreso.

el fin de pedir o no a sus esposos que poden o desyerben las huertas. Finalmente, las mujeres necesitan tener pericia para manejar con criterio y mesura las conflictivas relaciones familiares.

De lo expuesto me permitiré subrayar al menos tres aspectos que son relevantes para la construcción de mi argumento. Primero: producir el maíz y dejar la comida son actividades opuestas que implican el desarrollo de una serie de habilidades corporales y sociales relacionadas con la masculinidad y la femineidad. La práctica de hombres y mujeres, la adquisición de ciertas destrezas corporales, la inhibición para realizar ciertas prácticas, se constituyen en algunas de las características con las cuales se asocia la masculinidad y la femineidad.

Segundo: las acciones que realizan hombres y mujeres, además de dar cuenta de su masculinidad y femineidad, son generadoras de conocimientos y significados (distintos para cada género) que se configuran no solamente en la relación entre los seres humanos, sino en la relación con otros elementos de la naturaleza con los cuales ellos y ellas están en contacto (Lave y Wenger 1991; Ingold 1993: a). A fuerza de trabajar en la agricultura y lidiar con sus problemas, los hombres se convierten en expertos productores del maíz y es así como tales habilidades son asociadas con la masculinidad, pero también, al no involucrarse en las labores domésticas, sus habilidades en tales ámbitos se ven cada vez más disminuidas. Siguiendo a Ingold (1993: a) se podría decir que los conocimientos que adquieren los hombres y mujeres campesinos de Pindal son inseparables de su vida social y se inician en la infancia.

Tercero: las prácticas de los campesinos y campesinas de Pindal, después de ser repetidas y reforzadas socialmente, son incorporadas¹⁶, es decir, son acciones que desde la infancia han sido memorizadas por el cuerpo y es a través de éstas que las personas envían mensajes (Conerton 1989: 72). Por ejemplo, saber usar con pericia el machete o la lampa son prácticas corporales que exigen fuerza física y confianza en el cuerpo, aptitudes que han ido formando y que dan razón a las otras personas de la masculinidad de quien ejecuta los actos.

El uso del machete y la lampa

Los principales instrumentos de trabajo agrícola son la lampa y el machete. En esta parte examinaré brevemente las relaciones sociales que se construyen a partir de su uso. El análisis de la utilización de ciertas herramientas como prolongaciones del cuerpo es un aspecto clave para entender las relaciones entre las personas y el mundo que les rodea (Rival 1996; Ingold 1993: b).

16 Paul Connerton (1989) divide las prácticas en incorporadas y en inscritas. La primera se refiere a las actividades realizadas con el cuerpo que intentan significar algo de manera intencional o no intencional. Sus fuentes de información son el grupo social y la familia.

La lampa es utilizada para roturar la tierra, remover la maleza o el estiércol y es imprescindible cuando se van a realizar labores agrícolas. Tanto hombres como mujeres saben utilizarla y su manejo requiere un entrenamiento que empieza desde la infancia. Las niñas y los niños, desde los ocho años aproximadamente, tratan de manejar la lampa para desyerbar el jardín cercano a la casa. Esta es una herramienta relativamente pesada, que va adquiriendo importancia para los hombres conforme se van vinculando a las labores agrícolas. En el caso de las mujeres, este artefacto es asociado con el gran esfuerzo que requiere el trabajo agrícola. *Lampear* es el verbo usado y es el sinónimo de trabajo por antonomasia.

El machete, si bien es un instrumento agrícola que sirve para abrir trocha, cortar la maleza, talar los árboles, bajar las cabezas de plátano, también constituye un arma con la cual se mata culebras u otro tipo de reptiles e incluso personas. Sin embargo, en el uso de este instrumento se puede distinguir una polaridad de género: los machetes para matar o para el uso agrícola no son los mismos. En las casas que visitamos fue posible observar que al menos existían dos tipos de machete: uno perteneciente al hombre adulto o esposo y el otro a la esposa. El primero, generalmente más nuevo y afilado, es, como se dijo, instrumento de trabajo y arma. Siempre se tiene cuidado de que no lo use ningún niño/a o algún inexperto; el segundo es generalmente más pequeño, más viejo, menos afilado y lo manejan las mujeres, sobre todo cuando van a las huertas. No se lo usa como arma incluso en momentos en los cuales podría servir como tal, por ejemplo un encuentro con alguna culebra.¹⁷

A pesar de que el entrenamiento en el manejo de estos instrumentos aparentemente es similar en los niños y niñas, conforme van creciendo los varones, alentados por sus madres y padres, van tomando más interés por acrecentar sus destrezas con este artefacto. En efecto, durante los viajes que hicimos a dejar la comida, acompañados por los niños y niñas, era la madre quien encargaba al niño su machete y a las niñas les encomendaba los atados con la vajilla. Conforme caminábamos, los muchachitos, sin hacer caso de las advertencias maternas, destruían cualquier rama que encontraban al paso. También en las huertas, las madres, luego de haber talado, descuidaban el machete y de esta manera permitían que los muchachos jugaran con él.

Como se dijo ya, para usar con solvencia estas herramientas se necesita haber acostumbrado al cuerpo a ciertas posturas, tener fuerza física y precisión en el momento de golpear. Es a través de estos ejercicios que se va incorporando el conocimiento sobre su manejo. Estas aptitudes son desarrolladas poco a poco, en un entrenamiento durante el cual los niños jamás utilizan las herramientas del padre. La autorización para usar el machete del padre solamente se tiene cuando los jovenci-

17 Según los hombres, al enfrentarse a una culebra, bien podría uno matarla con machete o con una vara larga y fina. Para las mujeres la única manera de matar culebras (y así lo hacían) era golpeando al animal detrás de la cabeza con una vara.

tos están en capacidad de acompañar a los adultos a trabajar en las fincas. Es en este momento cuando adquieren un nuevo status dentro de la familia y cuando su masculinidad empieza a ser motivo de preocupación. Los hombres, a fuerza de andar con el machete, transforman este artefacto en una verdadera parte de su cuerpo, a tal punto que para cualquier actividad en el campo es imprescindible tomarlo antes de salir; es un instrumento que transmite seguridad y fuerza.¹⁸ La pericia en el uso del machete va constituyéndose en un acto demostrativo de masculinidad, es tal vez por esta razón que las heridas causadas al usarlas se constituyen en símbolos.

“Las heridas son flores para los hombres”

En esta parte me gustaría poner énfasis en la importancia del trabajo agrícola como una forma de representación clave para la construcción de la masculinidad. De acuerdo con el diccionario de la lengua española, “representar” significa “hacer presente una cosa con palabras o figuras que la imaginación retiene”. Como se ha mostrado, el trabajo realizado por hombres y mujeres les permite representarse a unos y otras, a través de prácticas incorporadas o inscritas, como de hombres o de mujeres. Estas representaciones son mensajes que, de acuerdo a como hayan sido realizadas, reafirman la masculinidad o femineidad de una persona.

Si seguimos a Connerton (1989), el problema es que la transmisión de estas señales únicamente existe mientras dura la representación corporal. Por lo tanto, si se quiere consolidar la masculinidad o femineidad, deberán realizarse acciones que manifiesten estas características continuamente. Ilustraré este dilema a partir de dos ejemplos; el uno mostrará la manera en que se refuerza la masculinidad y el otro la manera en que se niega la femineidad, a través de la realización de labores entendidas como de hombres.

Durante el trabajo de campo y mientras el joven investigador ayudaba en las tareas agrícolas a un campesino amigo, su hijo de quince años se acercó a charlar. Allí el muchacho le mostró las cicatrices de heridas causadas durante los trabajos y reforzó su masculinidad a través de la metáfora “*las heridas son flores para los hombres*”. Luego, fortaleció este acto representativo con relatos en los que expuso su trabajo y conocimientos como pescador.¹⁹ Actitudes como estas, que acreditaban la

18 Estas prácticas han influido no solamente en la construcción de las representaciones locales, sino también en las representaciones que la gente de la provincia tiene acerca de los campesinos mestizos. En efecto, en un importante parque de la ciudad de Loja hay una escultura de la familia campesina del sur occidente; en ella se representa al hombre con un machete al cinto y a la mujer junto a una mula.

19 Jorge Corral relata en su diario la conversación con el muchacho.

“Mientras Mesías continuó trabajando, su hijo Fabián se acercó, en un inicio con cierto recelo, pero, poco a poco fue tomando confianza. Me mostró las heridas provocadas por su trabajo en el campo y me dijo: “Las heridas son flores para los hombres”. Me contó que casi todos los viernes, “cuando no hay qué comer”, van a pescar sus hermanos y su padre, en el río Alamor, en el “punto” llamado Piedra Torre. Dio muestras de su amplio conocimiento del mundo acuático de las quebradas y ríos que bañan las inmediaciones del barrio de Mi-

masculinidad, tuvimos la oportunidad de presenciar en otras ocasiones. Por ejemplo, cuando los chicos llevaban los machetes más afilados (pertenecientes a sus padres), para salir a dar un simple paseo en las fincas y nos daban demostraciones de pericia con este peligroso instrumento o cuando retaban al único investigador del grupo a lanzarse desde una peña y nadar en las aguas de una quebrada.

Como se observó ya, conocer bien acerca de la pesca, manejar con destreza el machete, lanzarse a un remanso, son acciones realizadas por hombres, vistas como masculinas, que de una manera u otra están reforzando esporádicamente su masculinidad. Sin embargo, tener una cicatriz, producto de una herida en el trabajo, es mucho más que eso. Aquí el cuerpo se ha convertido en un texto donde se ha grabado, de manera permanente, su aún frágil masculinidad.

En la metáfora aludida por el muchacho, tal vez las cicatrices causadas por el machete son tan vistosas como resultan las flores en el cuerpo de una mujer. Por oposición, las unas demuestran el valor, la destreza y la capacidad de matar, en cambio, las otras representan la vistosidad y delicadeza con la cual se asocia a las mujeres.

La huella, resultado de la realización de un trabajo, por su fuerza se constituye en un símbolo permanente que continuamente puede ser leído por otros hombres. Al tener este emblema no se necesita actuar, simplemente es preciso exhibirlo ante otros²⁰ y en pocas ocasiones relatar su origen. En este caso la masculinidad estaba construida a partir de los riesgos que los hombres corrían al realizar su trabajo de obtención de alimentos para la familia, y de la lectura que otros hombres pueden hacer de estos símbolos.

Acciones que cotidianamente contradicen las características estipuladas como femeninas pudimos observar en aquellas mujeres que trabajan en la agricultura. Con sus labores, ellas no solamente amortiguan su femineidad, sino que la contradicen, por esto se las ve como especiales. Doña Adelaida estaba casada con un hombre que trabajaba como burócrata en otro pueblo; por lo tanto ella se había responsabilizado de la finca y de la huerta. Durante un paseo a observar sus maizales demostró conocimientos parecidos a los que tienen los hombres, acerca de la salud y características del maíz. Habló de los tiempos apropiados para la siembra y la cosecha, de la calidad de las semillas, de los problemas en la comercialización del maíz. Cuando le pregunté si ella trabajaba en el campo directamente, se asombró y me explicó que tenía “compañeros” a quienes pagaba jornales para que realicen las labores agrícolas. Ella las supervisaba.

Formas de trabajo como la relatada eran frecuentes en ciertas mujeres más acomodadas. Esto podría significar que, si bien la división del trabajo, tal como se

sama; me dio una larga lista de peces: bagre, pez blanco, culebrilla, zumba (que se encuentran en la quebrada), life (es peligroso, porque tiene espinas) y campanilla (difícil para pescar, porque se come el anzuelo sin que se note).” (Diario de campo Jorge Corral).

20 Esta actitud tiene alguna similitud con la manera en que, según Cerbino, se establecen diferencias entre los jóvenes de las distintas clases sociales en Guayaquil. Aunque los modelos de ropa pueden ser parecidos, las diferencias se muestran en la marca de la ropa y en la forma de usarla (Cerbino, Chiriboga y Tutivén 2000).

describió en párrafos anteriores, es comúnmente seguida por la mayoría de hombres y mujeres que viven en los barrios, existen importantes variaciones que se presentan en las mujeres sin esposo, padres o hermanos. Ellas, al verse obligadas a encargarse de la producción del maíz, prefieren trabajar la tierra al partir, con algún hombre pariente consanguíneo o pagar jornaleros. De esta manera no se ven obligadas a usar su cuerpo en tareas que de una u otra manera las acercarán más al modelo masculino. Temen con sus acciones contradecir su femineidad.

En cambio, en las familias pobres compuestas por completo por mujeres, ellas son quienes salen a trabajar en los campos: siembran, desyerban o fumigan, cosechan y venden el maíz. Un caso extremo observamos en un grupo familiar compuesto por dos hermanas solteras que vivían con su madre anciana. En esta casa cada una de las señoras realizaba labores distintas que no eran intercambiables: mientras la una iba a la chacra y se dedicaba al cultivo del maíz, la otra se ocupaba de cocinar, dejar la comida a su hermana y alimentar a los animales domésticos. Ambas se peinaban de la misma manera y usaban el mismo tipo de blusas y pantalones, sin embargo para la gente del pueblo la una era percibida como el “hombre de la familia” y la otra, aquella que se quedaba a cuidar de los animales domésticos y la huerta, era “la mujer”. Esta familia era vista por todo el barrio como especial. El principal comentario del vecindario no estaba relacionado tanto con haber dividido de esa manera el trabajo, más bien los comentarios consideraban el hecho de que fueran solteras y sin hijos/as.

Estas últimas descripciones estarían reforzando la idea de Connerton sobre el envío de ciertas señales que identifican a una persona con lo masculino o lo femenino duran mientras está la representación. Las mujeres que trabajan como hombres, si bien son percibidas en determinados espacios como masculinas, la crítica de la gente no proviene directamente por realizar estos trabajos. Proviene más bien de que ellas no han logrado inscribir en su cuerpo, a través de la maternidad, de manera permanente su femineidad.

En efecto, para las mujeres, la maternidad resulta un símbolo que va más allá de una herida. Las mujeres madres tienen la ventaja de llevar inscrita su femineidad; se trata de un cuerpo que ha germinado y continúa realizando actividades para criar a los vástagos. Es decir, fuera del trabajo agrícola estas mujeres tienen la oportunidad de hacer presente: *re-presentar* permanentemente su femineidad. En cambio, las mujeres que no tienen hijos y además trabajan en labores agrícolas, a pesar de llevar un cuerpo de mujer al realizar labores agrícolas y principalmente al cultivar maíz, con sus actos evocan la masculinidad, representación que no puede ser matizada con la presencia de unos hijos.

Esto nos mostraría que la sola presencia del cuerpo no basta para transmitir un mensaje de masculinidad o femineidad. A las representaciones corporales acompañan discursos y símbolos que son evocados por los hombres y mujeres de manera permanente. Esto lo ilustraremos ahora.

Otras formas de representación que no son trabajo

Durante una larga tarde, mientras aguardábamos que pase un aguacero y se cocinen unos tamales lojanos, tuvimos la oportunidad de conversar durante varias horas con una pareja. Dado que nuestro anfitrión deseaba entretenernos empezó a relatar que en varias ocasiones había vivido en la zona de Zamora y que allí aprendió a contar “buenas mentiras”.

Las *mentiras* son relatos de sucesos de la vida cotidiana, que por alguna razón están fuera del orden establecido o de la lógica racional. La gracia de estas historias es que deben ser contadas de tal manera que parezcan verosímiles y aquéllos que se las creen quedan en mal predicamento; por el contrario, aquéllos que logran mentir bien son vistos como muy astutos. Según nos explicó nuestro cuentista, estas mentiras son contadas entre hombres y mientras se toma licor. Tuvimos la oportunidad de escuchar estos relatos mientras los hombres, luego de su jornada agrícola, esperaban el camión que les llevaría a casa.

En estas narraciones los hombres no solamente ensalzan su fuerza y su valentía al enfrentarse con animales, plantas salvajes o con las inclemencias del tiempo, sino también muestran el conocimiento que tienen acerca de otros lugares geográficos lejanos (la Amazonía, la Costa, Colombia o Perú). Al finalizar la historia y en los posteriores comentarios que otros hacen acerca de ella, el relator se percató de si sus interlocutores han creído o no su fábula. Una vez constatada la credulidad de los otros hombres, el cuentista prueba su astucia y reafirma su masculinidad. Nunca escuché a las mujeres tejer cuentos de esta naturaleza. A pesar de que ellas frecuentemente corren riesgos de ser picadas por serpientes en las huertas, jamás en sus conversaciones sacaban a relucir estas acciones. Más bien, sus historias estaban ligadas a las vivencias de sus antepasados o a la vida que llevan actualmente sus hijos/as migrantes.

Los relatos constituyen para los hombres una oportunidad para poner en relieve su vida fuera de los barrios y demostrar aún más su masculinidad. En efecto, la emigración, además de constituirse en una forma de supervivencia, es una manera de conocer y vincularse con el mundo, vivir experiencias nuevas y educarse.²¹ Frecuentemente se dice que estos hombres son *rodados...*; este adjetivo es usado en sentido positivo únicamente cuando el sujeto es un hombre. *Ser rodado* implica haber viajado, conocido a gentes y lugares distintos, haber sufrido privaciones, ahorrado dinero y haber tenido experiencias sexuales con muchas mujeres. Aquellos hombres que no han logrado pasar con éxito estas vivencias, es decir, que regresaron a Pindal porque no pudieron soportar las duras formas de trabajo afuera, son tildados de *aniñados*. El uso de este adjetivo justamente significa que estos hombres no han podido desarrollar su masculinidad, son aún *flojos y vagos* para el trabajo, como se supone son los niños.

21 En términos de Bourdieu (1991) se podría decir que es una forma de adquirir capital cultural.

De lo expuesto al menos se pueden concluir dos puntos. Primero: las representaciones discursivas que reafirman la masculinidad y la femineidad se hacen en los mismos campos semánticos en los cuales interviene el cuerpo. Los hombres lo hacen reforzando en sus relatos su espíritu aventurero, su fuerza y su valentía; las mujeres reafirman su conocimiento y relaciones familiares. Segundo, en el caso de los hombres, los discursos no son contruados para reforzar la masculinidad frente a las mujeres. Al igual que otros actos representativos, se trata más bien de reafirmar la masculinidad frente a sus pares: aquellos hombres adultos capaces de beber en una cantina, de realizar trabajos y de viajar por el país o fuera de él.

Conclusiones

Durante nuestra estadía en Pindal frecuentemente comentábamos con las mujeres lo agotador que resultaba llevar la comida a los hijos y esposos. Las señoras indefectiblemente respondían que sus maridos caminan también las mismas distancias y, además, siguen *lampeando*. Esta labor les resultaba tan dura que ellas no la podían realizar. Por el contrario, algunas ancianas consideraban a un hombre desafortunado y digno de compasión cuando estaba casado con alguien que no sabía realizar sus tareas: “pobres maridos de esas mujeres que ni siquiera saben lavar”, pues ellos estaban invalidados para realizar de manera eficiente esa tarea.

En este artículo me propuse ilustrar la manera como se construye la masculinidad a partir del uso del cuerpo en el trabajo. Tres posibles generalizaciones se desprenden de este estudio. Primero: las prácticas entendidas como trabajo, ejecutadas por hombres, contribuyen de manera determinante a la construcción de la masculinidad. Se trata de destrezas aprendidas desde la infancia mediante un proceso de incorporación e inscripción paulatino. Los hombres pueden expresar enteramente su masculinidad cuando llegan a ser *participantes totales*, cuando dominan las labores destinadas a la producción del maíz, son capaces de establecer relaciones sociales y económicas en el pueblo y de pelear con sus parientes por el suelo agrícola. Es decir, cuando realizan acciones que contribuyen a reproducir la vida económica y social de los barrios.

Segundo: el valor de lo masculino para un hombre es construido sobre todo con relación a los del mismo sexo. Los hombres refuerzan su masculinidad manteniéndose en continuas peleas ficticias o reales con sus parientes hombres; contando historias; teniendo excelentes relaciones con los comerciantes del pueblo. Tales acciones los vuelven más deseables y poderosos.

Tercero: las representaciones, para que sean eficientes, deben ser constantes. Los hombres permanentemente demostrarán su masculinidad realizando trabajos y otros actos demostrativos, como contar historias o emigrar. Tales procesos de construcción de la masculinidad y la femineidad, reforzando la polaridad hombre/mujer, tienen, además, la capacidad de consolidar ciertas habilidades de los seres hu-

manos e invalidar otras. Por ejemplo, las mujeres, a fuerza de no trabajar en la agricultura o no negociar con los comerciantes, son concebidas como incapaces de realizar estas tareas. De la misma manera, los hombres, al no utilizar su cuerpo y su creatividad para cocinar, son vistos como torpes y faltos de gusto para las labores de cocina. Es decir, existe un círculo práctica- representación-práctica, por lo cual lo social y arbitrario es naturalizado (Martínez 1998). Esto, en términos de Strathern, evidenciaría un proceso de construcción de la persona como un ser incompleto, transformado en unidad y, por lo tanto, se volvería en agente de intercambio. (Strathern 1996: 273)

Este último aspecto vuelve a poner en el tapete las preguntas: ¿por qué los hombres y las mujeres no se esfuerzan y utilizan su cuerpo para ejecutar las tareas del otro?, ¿qué impedimentos están actuando? En el caso del cultivo del maíz, los hombres tienen un potencial de intercambio que es su capacidad de producir la chacra; este es un objeto de deseo de las mujeres: “es un hombre trabajador”. Por otro lado, las mujeres tienen un activo para el intercambio a partir de su capacidad para alimentar una familia y fortalecer los lazos de parentesco. Es decir que los hombres y mujeres, al representarse como masculinos o femeninos, en su *incompletud*, fuerzan a otros a ser la causa de sus intercambios.

Si se sigue la recomendación de Apparadurai de mirar “el potencial de mercancía de todas las cosas antes que buscar infructuosamente la distinción mágica entre mercancías y otro tipo de cosas” (Apparadurai 1986:13), tendremos que, al constituirse los hombres y las mujeres en agentes incompletos, se construyen a sí mismos como mercancías con atributos deseables y posibles de transacción. Estas características pueden ser parte de él o de ella, como las habilidades generadas con el trabajo y otras prácticas corporales o, atributos separables, como el poseer tierra o ser informado.

Desde esta forma de argumentación puede explicarse la tranquilidad con que las mujeres cumplen su tarea de llevar la comida, y la importancia que los hombres dan al cultivo del maíz. Negarse a cocinar y esperar que los hombres lleven su propia comida es para las mujeres perder una oportunidad de mostrar su femineidad (posible de intercambio) y de intercambiar cosas. Negarse a trabajar en el cultivo del maíz y dedicarse a cosechar frutas sería para los hombres abandonar la oportunidad de construir su masculinidad. Las prácticas sociales entendidas como masculinas o femeninas contribuyen para que los seres humanos fragmentados, al entablar relaciones, vivan la apariencia de ser completos.

Bibliografía

- Apparadurai, Arjun
 1986 “Commodities and the politics of value”. En Arjun, Apparadurai (Ed)1986. *The Social Life of Things. Commodities in Social Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre
 1991 *El sentido práctico*, Madrid: Taurus.
- Connerton, Paul
 1989 *How societies remember?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerbino, Mauro, Cinthia Chiriboga y Carlos Tutivén.
 2000 *Culturas juveniles. Cultura, música, sociabilidad y género*. Quito: Convenio Andrés Bello y Ediciones Abya-Yala.
- Chaunay, Angel
 1998 *Pindal. Cronología de la capital maicera del Ecuador*. Loja: Imprenta Gráficas Unidas.
- De Regt, Wiliam
 2000 “La producción de maíz en el sur-occidente de Loja. Problemática y recomendaciones para el SNV”. Loja:SNV documento no publicado.
- Giddens, Anthony
 1993 “Action, Subjectivity and the Constitution of Meaning”. En Murray y Krieger (ed). *The Aims of Representations: Subject, Text, History*, Stanford: Stanford University Press, 154-174.
- Guzmán, María Antonieta
 1997 *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Huprey, Caroline y Stephen Hugh-Jones
 1996 (traducción al español) *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Quito: Abya- Yala.
- Ingold, Tim
 1993(a) “The art of Translation in a Continuos World” en Gisli Palson (ed). *Beyond Boudaries. Undersantidng Translation and Anthropological Discourse*. Cambridge: Cambridge Universtity Press.
- Ingold, Tim
 1993(b) “Epilogue: Technology, Language, Intelligenge and the Recosideration of Basic Concepts” en K. Gibson y T. Ingold (eds). *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*, Cambridge: Cambridge Universtity Press.

Lave, Jean y Etienne Wenger

1991 *Situated Learning. Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Martínez, Alexandra

1998 “La producción de esteras en Yahuarcocha y la construcción del significado de ser hombre y ser mujer”, en Cristóbal Landázuri (comp.) *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol 1. Quito: Departamento de Antropología- Marka.

Martínez, Alexandra

2000 “Informe de Investigación: La vida cotidiana de hombres y mujeres en la microcuenca de Papalango. Reflexiones para la intervención del proyecto Bosque Seco”. Celica: Proyecto Bosque Seco (mimeo)

Martínez, Alexandra

2001 Significados de los productos agroforestales en la vida cotidiana de la gente de Pindal. Celica: Proyecto Bosque Seco- SNV (en imprenta)

Rapp, Rayna

1979 “Anthropology as a review essay”. *Signs* 4.

Rosaldo, Michelle A.

1980 “The use and abuse of anthropology: reflections on feminism across-cultural understanding”. *Signs*, 5. Citada por Henrietta Moore. 1992. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Rival, Laura

1996 “Blowpipes and spears. The social significance of Huaorani technological choices” en P. Descola y G. Pálson (eds) *Nature and Society*, London: Routledge.

Strathern, Marilyn

1988 *The gender of the Gift*. Los Angeles: California University Press.

Strathern, Marilyn

1996 “Valor cualitativo: la perspectiva de intercambio de regalos” en Caroline Huprey y Stephen Hugh-Jones. (traducción al español) *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Quito: Abya- Yala.

"¡Cómo un indio va a venir a mandarnos!" Frontera étnica y masculinidades en el ejercicio del gobierno local¹

Fernando Larrea M.²

El día de su posesión como el primer alcalde indio de *Pueblo Blanco*³, *Anselmo X.*, ataviado de poncho y sombrero, ante la mirada atónita y temerosa de los pobladores mestizos del centro urbano, encabezó una movilización de aproximadamente 3.000 indios de la Organización de Segundo Grado (OSG) del cantón, quienes se habían desplazado desde sus comunidades para expresar, con su presencia, el poder indio conquistado y la irrupción de las comunidades en uno de los núcleos del poder mestizo: la municipalidad de *Pueblo Blanco*. Como resultado de un progresivo proceso mediante el cual los indios habían venido copando espacios en diversos escenarios, por primera vez en la historia del cantón ahora “*disponían de un alcalde*”⁴. En el acto de posesión del Alcalde se expresaba la posibilidad de una fractura en las dinámicas de exclusión étnica prevaletes en las prácticas políticas ejercidas desde el gobierno local. Al “*disponer de un alcalde*”, al tener a uno de los suyos, de poncho y sombrero, en la presidencia del gobierno local, los indios tendrían ahora las puertas de la municipalidad abiertas a su presencia, podrían expresar sus demandas, hablar su idioma en un espacio antes vedado y, quizás, reorientar los recursos de la municipalidad para la dotación de obras y servicios en las comunidades.

1 Este artículo fue originalmente publicado en la Revista ICONOS, No 8, FLACSO, Quito, 1999.

2 Antropólogo, egresado de la Maestría de Estudios Ecuatorianos de FLACSO. Actualmente director de la Fundación Heifer en Ecuador.

3 Por el conjunto de implicaciones personales y políticas, los nombres de los lugares y de las personas contenidos en este texto son ficticios. La información etnográfica presentada en este trabajo ha sido obtenida a través de la observación directa del proceso político en *Pueblo Blanco*, durante los últimos dos años, a raíz del pedido del alcalde de generar un plan participativo de desarrollo cantonal y de proyectos específicos, con el aporte concertado de varias ONG. Adicionalmente, para la elaboración de este trabajo, participé en algunos eventos recientes y realicé varias entrevistas minuciosas a un conjunto de “informantes calificados” (hombres y mujeres), vinculados de diversas maneras al Municipio del cantón al que se refiere este trabajo. Agradezco a todas las personas que me proporcionaron valiosa información y mantengo en reserva sus nombres.

4 La expresión *disponemos de un Alcalde* corresponde a un dirigente indígena de la OSG indígena. Las palabras o frases con cursiva son expresiones de la población o de informantes calificados.

Dos meses más tarde, el 18 de octubre de 1996, el Alcalde presidía el desfile cívico por las festividades del cantón. Esta vez, el poncho y el sombrero quedaron definitivamente de lado. Ante la necesidad de presentar una imagen distinta frente al pueblo mestizo de *Pueblo Blanco*, “*de aparecer como el pueblo lo quería ver*”, el Alcalde vestía impecablemente un terno mandado a confeccionar para la ocasión, que lo convertía en un verdadero “*maniquí*”, en el hombre “*mejor vestido y presentado de Pueblo Blanco*”, transfigurado desde la práctica y el ejercicio del poder. Cual verdadero rito de iniciación, el desfile del 18 de octubre marcaba así ante el pueblo mestizo la intención del Alcalde de convertirse en “locutor legítimo, autorizado para hablar, y para hablar con autoridad” (Bourdieu 1985:16)⁵. Desde ese momento el sector mestizo debía asumir que Anselmo X, indio de *Paccha Grande*, era su Alcalde, y que él, dada esta condición, emprendería a su vez todas las transformaciones personales necesarias para ejercer el cargo.

Como lo señaló el propio Alcalde, la posesión del 10 de Agosto “*no fue sino una simple representación*”, a pedido de su organización indígena. Mientras tanto, el desfile cívico del 18 de octubre constituyó, simbólicamente, su ingreso al juego del ejercicio del poder, el inicio de una serie de mutaciones personales “*como varón y representante de un pueblo*” en la perseverante búsqueda de aceptación de su gestión, en ese inasible mundo de los mestizos de la ciudad de *Pueblo Blanco*, quienes hasta entonces se acercaban a la municipalidad para “*verle y conocerle quién era*”, “*como ir a un circo a verle al payaso del momento*”, como lo expresó una pobladora allegada a la municipalidad.

El presente texto, al indagar sobre las múltiples implicaciones presentes en el juego del poder en el gobierno local en *Pueblo Blanco*, busca explorar un conjunto de prácticas culturales, institucionales y políticas, en las que el ejercicio del poder está intrínsecamente ligado con el despliegue de una manera de ser masculina, con una masculinidad dominante⁶, relacionada con dinámicas específicas de subordinación étnica y de género. El poder político supone una permanente construcción y puesta en juego de identidades, imágenes, percepciones, sentidos, actitudes, valores, palabras y prácticas para los actores; y, quienes están dispuestos a ejercerlo, de-

5 Para Bourdieu “instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es significar a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se le ha significado” (Idem: 81).

6 Bederman considera el género como un proceso histórico, cultural e ideológico a través del cual los individuos son posicionados y se posicionan a sí mismos como hombres o mujeres, e implica constantes contradicciones, cambios y renegociaciones. En este sentido, la masculinidad puede ser considerada como un proceso cultural dinámico que produce un conjunto de verdades sociales sobre qué es y qué puede hacer un hombre, a través de un complejo de tecnología política compuesto por una variedad de instituciones, ideas y prácticas diarias. En diferentes contextos históricos y culturales encontramos un conjunto contradictorio de ideas y discursos disponibles que son usados para explicar lo que deben ser los hombres, cómo deben comportarse y qué clases de autoridad y poder pueden demandar como tales (Bederman, 1995: 7). En su trabajo, Bederman explora cómo el discurso hegemónico de la “civilización” articuló y relacionó construcciones de género (por ejemplo una masculinidad dominante entre la clase media) y raza en los Estados Unidos, a fines del siglo XIX y principios del XX.

ben a su vez someterse a representar, incorporar o enfrentar en su práctica política, un discurso⁷ dominante de masculinidad presente en la cultura política y en el ejercicio del poder. El caso de *Pueblo Blanco* no constituye una excepción en este sentido. Por el contrario, ilustra con claridad en el ámbito local, tanto las relaciones entre el poder político y las construcciones culturales de masculinidad y etnicidad, como la acción simultánea de un discurso de poder que produce y re-crea una masculinidad dominante y una práctica de masculinidad a través de la cual se ejerce el poder (y que en este sentido también lo produce). En esta medida, el ejercicio etnográfico nos muestra, cual espejo, la imagen de nosotros mismos, de las instituciones, discursos y prácticas presentes en nuestra sociedad.

"¿Cómo un indio va a venir a mandarnos!": Conflicto interétnico y legitimidad en la gestión del gobierno local en *Pueblo Blanco*

Pueblo Blanco es un cantón cuya configuración espacial y territorial todavía expresa con agudeza la diferencia, la segmentación y la "frontera étnica"⁸. La economía del cantón y del centro urbano se articula en torno a la feria semanal, la cual constituye una de las más importantes ferias de la sierra central por el volumen de productos comercializados y por su conexión con las cadenas de comercialización de productos agrícolas hacia otras ciudades, zonas y regiones del país. La actividad comercial es fuertemente controlada por la población mestiza (residente o procedente del centro urbano o de otras ciudades de la provincia y el país)⁹. El espacio urba-

-
- 7 En el presente trabajo asumimos la visión de Bederman, quien siguiendo a Foucault, entiende el discurso como un conjunto de ideas y prácticas que organizan las formas en que una sociedad define ciertas verdades sobre sí misma y la manera en la que éstas despliegan el poder social. Para Bederman, al incluir las construcciones intelectuales y las prácticas materiales en su conjunto, esta perspectiva metodológica supone: a) que el conocimiento intelectual y las relaciones concretas de poder son mutuamente constitutivos; b) que las ideas y las prácticas dentro de un discurso serán múltiples, inconsistentes y contradictorias, lo cual abre la posibilidad de interrogarnos sobre las distintas formas en que los discursos son articulados en distintas situaciones; c) precisamente porque esta metodología interroga las inconsistencias, implica prestar particular atención a la agencia humana y al cambio intencional (Bederman 1995:24).
- 8 Andrés Guerrero retoma la noción de frontera étnica desarrollada en el ya clásico trabajo de Frederik Barth (cfr. Barth 1976), como una noción útil para entender las modificaciones de las formas de dominación étnica en la sierra ecuatoriana, si se la redimensiona con relación a otros enlaces conceptuales (superando así el carácter estático y de permanencia presente en la concepción original de Barth). Guerrero la asocia por un lado con las nociones de campo, habitus y estrategias de fuerza de P. Bourdieu, y por otro lado, vincula la división dual que provoca la frontera étnica con la noción de "orden dicotómico compulsivo" (planteadas por Judith Butler, referida a la dominación de género), en tanto matriz binaria de percepción mental, de "clasificación y jerarquización social y política que instaura la construcción discursiva de la diferencia y funda la dominación en el orden simbólico" (Guerrero 1998: 114).
- 9 Muchos pobladores han salido de *Pueblo Blanco* pero mantienen un conjunto de relaciones comerciales y de parentesco con los residentes. En la percepción de la población urbana, los oriundos de *Pueblo Blanco* se caracterizan por su habilidad en el comercio. Así, la imagen exitosa de algunos comerciantes provenientes de *Pueblo Blanco* y que viven en otras ciudades del país, constituye un ejemplo a emular. En las campañas para el financiamiento del ... (un club de fútbol profesional que llegó a disputar su ascenso a la primera categoría

no se transforma periódicamente cada jueves con la afluencia de la población indígena de las comunidades (del cantón y de otras zonas cercanas) y del conjunto de comerciantes vinculados a redes comerciales.

Las intensas relaciones entre las comunidades indígenas y la población urbana, marcadas por la actividad comercial de la feria semanal, se establecen en el marco de una clara jerarquización étnica, en la que la distribución del espacio territorial del cantón es asociada y significada por la población como una fuente y un resultado más de la diferencia; de aquella frontera étnica que, en tanto matriz binaria de clasificación social, “engendra la diferencia como inferioridad y, por consiguiente, legitima la dominación de la población indígena por la ciudadana blanco-mestiza” (Guerrero 1998: 115). Como lo señala el Alcalde:

Yo creo que hay un racismo muy marcado en Pueblo Blanco. Por esa razón se escuchan términos como éstos: el área urbana de Pueblo Blanco, los sectores bajos y el sector alto; los blancos de la ciudad, los mestizos de los sectores periféricos y los indios de arriba. Como pueden también (usar) el término de los mestizos de la ciudad, los runitos del sector periférico y los runas o los llamingos de arriba, del cerro. Esos son los términos que generalmente usan.

En este contexto, el triunfo electoral de la organización indígena de segundo grado¹⁰ que llevó a Anselmo X a la alcaldía exacerbó el conflicto étnico y político y lo trasladó al seno de la gestión política de la administración municipal. Las imágenes de dolor, desazón y resignación ante el triunfo electoral indio, de angustia frente a la mirada vigilante de la sociedad nacional, de humillación causada por los propios defectos de los políticos del lugar (desunión, corrupción), y de un sentido de orgullo mestizo que no admite la posibilidad de un trastrocamiento de las relaciones de poder étnico, marcaron las primeras reacciones de la población mestiza del centro urbano, como lo podemos apreciar en el siguiente testimonio de un funcionario municipal:

B del fútbol nacional en 1997 y 1998) se ha apelado a las relaciones con estos comerciantes para obtener significativas donaciones económicas.

10 La OSG indígena nace en 1981 con el apoyo de la Iglesia Católica y articula a 39 comunidades. En el escenario cantonal ha jugado un rol de intermediación ante diferentes instituciones externas de apoyo, para la dotación de servicios y pequeñas obras de infraestructura comunitaria y ha apoyado a sus organizaciones de base con programas de salud, educación y medio ambiente. Sin embargo, su principal fortaleza radica en su capacidad de convocatoria, movilización y participación política de las comunidades indias expresada en diversas coyunturas. En 1996, la OSG indígena articula una alianza entre los sectores indígenas evangélicos y católicos que le permite ganar las elecciones bajo la bandera del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País y *disponer* así de un alcalde y dos concejales indios. En las elecciones parciales de 1998 obtienen una concejalía adicional. El Concejo Municipal desde agosto de 1998 está conformado por 1 alcalde y 3 concejales indígenas de Pachakutik, 2 concejales de la Democracia Popular y 2 concejales Social Cristianos (Larrea F. y Larrea A. M. 1988: 7-8).

A mí me dolió mucho que gane Anselmo. Realmente. Porque la pelea era aparentemente entre la lista 5 de B. R., al que yo apoyé, y la lista 6 del ex-presidente (del Concejo Municipal). Dolió mucho que la pelea por no llegar a un acuerdo entre B. R. y M.S. que eran aliados (...); B.R. le puso a M.S. en el juego político, en donde conformamos, entre 6 personas no más, entre 6 personas le pusimos a M.S. como presidente, tomándonos la lista 12. Creíamos que el tipo iba a ser recíproco y esta vez le tocaba el turno a B.R. (...). Se dio esa división por cuestiones netamente económicas, por cuestiones de tipo personal, del ex-presidente anterior, por cuestiones de contratos, por cuestiones administrativas no se llegó a ningún acuerdo y comenzaron a trabajar independientemente(...).

No pensamos que un campesino, un indígena iba a ser el primer alcalde del cantón. Realmente dolió bastante. Y no hay más. Es un derecho, estamos en un país democrático, es un derecho que él se ha ganado (...). En primera instancia a todo el mundo, yo creo que aquí a la mayoría del cantón, dolió. A los que no les dolió fue a las personas que de una u otra manera estaban inconformes: 'que para que sigan robando, la gente que está acostumbrada a robar, y los mismos y los mismos, que venga mejor otro'. Dolió bastante. Más dolió cuando a la posesión de Anselmo vinieron unos 2000, unos 3000 indígenas y que ante la faz nacional Pueblo Blanco era un cantón eminentemente indígena. Cosa que no es así. Si bien es cierto ellos son mayoría, ellos tienen unos 14000 habitantes en el sector rural, nosotros tenemos unos 6000 habitantes en el sector urbano. Ellos son mayoría, ellos van a seguir poniendo alcaldes, concejales, cuando ellos crean, siempre y cuando no haya una unión y una unificación por un solo candidato aquí en el sector urbano, cosa que nunca va a suceder porque nadie va a ceder. Dolió.

La gente decía que 'cómo un indígena, un indio va a venir a mandarnos'. No aceptaban porque de una u otra manera aquí también hay gente todavía racista, gente que no llega a comprender que realmente hay que acatar la voluntad del pueblo.

Con distintos matices, en poco tiempo estas imágenes se tradujeron en un activo proceso de oposición política en el escenario urbano, expresado en la lucha por el control del ejercicio del gobierno local, desde los sectores políticos mestizos. En ciertos casos por medio de la oposición abierta y la movilización de la población urbana, en otros casos a través de la intención deliberada de producir o aprovechar errores administrativos del Alcalde con un alto costo político¹¹, o finalmente por

11 El siguiente testimonio ilustra con crudeza esta situación: "Llegamos a un acuerdo con el Anselmo, con los concejales de la Democracia Popular para que colabore (...). Como funcionario municipal estoy desde el 30 de septiembre del 96. Pero más había que yo tenía que trabajar porque yo tengo una familia que depende de mí. Y había que llegar a un acuerdo. Me guste o no me guste, esté en contra o no del indígena que ganó. Hablamos con el Anselmo y acepté a colaborar. Con B. R. todavía había ese lazo, como él es ex-concejal, ex-presidente aquí de la municipalidad, me guiaba y todo, pero igual eran guías, recomendaciones netamente de tipo egoísta, de tipo revanchista: 'que saca papeles, hay que hacerle leña a este indio, no dura tres meses, no dura cuatro meses aquí en la alcaldía. Sácale, vos puedes, tienes experiencia, hazle meter las de andar, hazle meter las patas, saca documentos y aquí le arras-

medio del control de las decisiones del Concejo Municipal y del Alcalde, control negociado por los concejales mestizos. A ello se agrega la debilidad de la base social de apoyo al Alcalde (la OSG indígena), en cuanto a su capacidad de conducción política y de generación y gestión de propuestas de desarrollo para el conjunto del cantón.

Estas circunstancias han hecho que la gestión política del Alcalde esté caracterizada por una permanente búsqueda de legitimación de su administración ante la población urbana del cantón, lo cual, como lo veremos más adelante, ha implicado la puesta en juego de múltiples opciones para alcanzarla:

El 96 y el 97 fueron los años más duros de enfrentar con la gente. Primero se dieron como tres levantamientos en el área urbana. Primero como queriendo comprobar la capacidad del indio. Se dio por la plaza, por los mercados, se dio por el taponamiento del agua y alcantarillado y la última se dio por dictar una ordenanza tributaria por la cuestión del catastro urbano. Se escuchaban términos como “indio ignorante”, “indio salvaje”. Fueron los momentos más difíciles en el sentido de escuchar ese tipo de humillaciones. Pero también se puede decir que han sido espacios de oportunidad para demostrar que realmente la administración estoy haciendo con uso de razón.

Hacer una administración con uso de razón

La última frase del testimonio del Alcalde condensa con dramatismo la orientación primordial de su gestión política, marcada por su acción personal en un contexto discriminatorio, en el que la matriz simbólica estructurante de las percepciones de la población urbana entiende la condición india como una humanidad devaluada –un estado de salvajismo carente de razón-. Para obtener la aceptación (no digamos legitimidad) en el ejercicio del poder político el Alcalde debía demostrar que merecía ser considerado como un hombre dotado de razón. Y Anselmo X entró en el

tramos’. Al comienzo caí en el juego, Anselmo sabía. Anselmo y el Concejo sabían. Y prácticamente los 6 primeros meses de la administración de Anselmo para mí fue los 6 meses más difíciles de mi etapa como vida profesional y como ser humano. Porque recibí todo tipo de desagrazos, todo tipo de ofensas por parte del alcalde: ‘cómo si no estás de acuerdo aquí, si no me vas a venir a colaborar, puedes renunciar’. Son cosas denigrantes para un ser humano. Había un conflicto abierto. Y realmente desde cuando vino a cambiar la situación, digo en los 6 primeros meses me tocó demostrar duro el trabajo. Demostrarle a Anselmo de que yo ya no estaba, si bien es cierto los tres primeros meses estaba convencido de que hay que hacerle meter las de andar y que realmente debe salir porque un indio no debe estar al mando de la alcaldía, conociéndole a Anselmo, conociéndole lo que él pregonaba y todo, igual nos dejamos llevar de eso. A eso voy, lo que es el jefe es el funcionario. Si el jefe es así, así, asado, el funcionario es así. Al menos los que somos asesores digamos. Anselmo fue así. Me embullí dentro de lo que quería Anselmo. Me tocó trabajar duro, sin escatimar tiempo, sin escatimar sábados y domingos. Perdí bastante en el ámbito social al no poder salir a la capital provincial a hacer relación con los demás compañeros, cuestión de trabajo, en dónde, cómo trabajar. Ahí perdí bastantísimo. Todo el mundo me dijo y me cataloga hasta ahora: ‘qué fue Pachakutik, qué fue indio’.

juego, en la "illusio"¹² del poder masculino, en un intento de traspasar los límites de la "frontera étnica" que le imponían una masculinidad devaluada por su condición de indio. Como lo señala Guerrero:

En el conflicto estructurado y estructurante de poder en torno a la constitución del ciudadano -frater y pater-, es decir de la masculinidad inter pares, sea cual fuere el campo social y el interés (material o simbólico) que esté en juego, los indígenas son vistos como no del todo viriles: vale decir no hombres, no masculinos iguales. A fin de cuentas, en el campo ciudadano aparecen desprovistos del significante simbólico del poder: son seres no fálicos. Para competir en la esfera ciudadana en condiciones de menor desventaja y, además, amortiguar de alguna manera la violencia ubicua que genera la frontera, tienen que imponerse una transmutación y renegociar su noción de masculinidad: tienen que incorporar y representar una nueva imagen de sí masculina. Abandonan sus hábitos: los vestidos y las costumbres; finalmente, reestructuran sus habitus: cambian las formas mentales de percepción y las disposiciones de comportamiento. Intentan 'costeñizarse' o 'urbanizarse'; adoptan una estrategia mimética con el entorno ciudadano viril (blanco-mestizo) imperante en el espacio público nacional. (Guerrero 1998: 118).

En *Pueblo Blanco*, en la figura de su Alcalde, esta necesidad de transmutación y renegociación de la noción de masculinidad a la que se refiere Guerrero, no sólo se agudizó en el marco del ejercicio del poder local, sino que se convirtió en una estrategia política obligada para conservar el cargo. Así, en una suerte de travestismo étnico¹³, tuvo que emprender un proceso de re-construcción del yo, para lograr un exitoso "performance"¹⁴ (desempeño) de la personalidad masculina en diversos contextos y situaciones, con el objeto de ser reconocido y respetado como autoridad.

12 Para Bourdieu la noción de *illusio* "se refiere al hecho de estar involucrado, de estar atrapado en el juego y por el juego. Estar interesado quiere decir aceptar que lo que acontece en un juego social determinado tiene un sentido, que sus apuestas son importantes y dignas de ser emprendidas" (Bourdieu y Wacquant 1995: 80). Respecto a la *illusio* de la masculinidad, que "representa la base de todas las formas constitutivas de la *libido dominandi*", de las "formas específicas de *illusio* que se generan en los diferentes campos" (ver Bourdieu 1998).

13 Uso este término con el objeto de poner énfasis en las posibilidades de flujos constantes, en los procesos de construcción de identidades y en la producción de sentidos culturales en torno al género y la etnicidad (tomados como un conjunto fusionado), dependiendo de diversas situaciones, circunstancias y relaciones de poder. El sugerente trabajo de Cornwall sobre las identidades y la ambigüedad de género entre los travestis en Salvador (Brasil) muestra cómo las identidades de género pueden ser modificadas activamente por los individuos en distintas situaciones (Cornwall 1994). En el caso de interés de este trabajo, la confluencia de ciertos contenidos socialmente atribuidos a la masculinidad (en tanto dominación masculina), tanto de indios como mestizos, mediatizan la posibilidad de tránsito de un lado a otro de la frontera étnica, como una forma para ganar la aceptación mestiza en el ejercicio del poder político por parte de un indio. Un análisis más detallado de las nociones indias de masculinidad, rebasa los límites de este artículo.

14 Herzfeld desarrolla el concepto de "Poetics of the self" para analizar la construcción poética de la hombría en "Glendi" (nombre ficticio de una comunidad de pastores en Creta), concebido como un proceso de construcción de sentidos y significados culturales que marcan las identidades colectivas (en un proceso concéntrico de

Este complejo proceso que combina cambios personales con acciones políticas, se refleja de múltiples formas y tiene varias aristas e implicaciones en términos del conjunto de relaciones relevantes en su gestión como alcalde (con la población mestiza, con la OSG indígena, con su comunidad, con su familia, con los empleados y empleadas del municipio, con las ONG e instituciones públicas). Los cambios en su manera de vestir, en su forma de hablar, en su comportamiento público en la formalidad del ejercicio del poder, constituyen algunas de las manifestaciones externas más evidentes de este proceso de transmutación personal, que conlleva también agudas transformaciones actitudinales y axiológicas. Como lo ilustra el mismo Alcalde:

He tenido que cambiar por varias razones. Yo, por ejemplo, una de las conclusiones que saco con los concejales del Pachakutik, de estas últimas festividades que pasamos, yo creo que por el mismo hecho quizás de estar vestidos de una manera diferente, ha hecho que los concejales estén un poquito retirados del alcalde, de los otros concejales. En ese sentido yo sí me he cambiado. Yo por ejemplo antes del 18 de octubre del 96 nunca había usado terno. Para la sesión solemne y el desfile cívico militar tuve que mandarme a hacer un terno y presentarme con un terno. Comenzó en ese momento a compararse. La gente dijo Anselmo X. con terno queda mejor que Alberto G. Estamos hablando de indio a indio; lo que pasa es que yo vivo en Paccha Grande, él vive quizás en la Plaza León. Yo no soy licenciado, el otro es licenciado. Yo no doy clases en el colegio, él da clases en el colegio. Tomado de ese punto de vista quizás está catalogado de otra manera. Pero en el momento quizás el rato que asomamos los dos con terno comenzaron a calificar de esta manera.

Como se puede apreciar en este testimonio, el Alcalde establece un doble juego comparativo de sí mismo frente a las relaciones con la sociedad mestiza: por un lado con la figura de los concejales indios, quienes en la medida en que no han transformado su imagen no atraviesan adecuadamente la frontera étnica y, consiguientemente, se ven relegados en el manejo de las relaciones de poder; por otro lado, el

inclusiones/exclusiones según el contexto del discurso), las diferencias culturales y significativamente relevantes, y las relaciones entre diferentes grupos y categorías sociales en el escenario y la historia griega. La noción de poética está estrechamente ligada a la construcción de significados. Las relaciones sociales son vistas en sí mismas como un tipo de discurso (narrativo y social; lingüístico, simbólico y accional) en el que el concepto clave es la acción social. La construcción y despliegue de la identidad glendi se sustenta en la poética de la hombría: en el exitoso desempeño de la personalidad masculina en diversos contextos internos y frente al exterior. Este desempeño exitoso depende de la capacidad de identificar al "yo" con más amplias categorías de identidad. De conjugar en la acción individual, en cada acto poético, las tradiciones del pasado, con el ser presente (Herzfeld 1985: 8-19). Más allá de las diferencias entre distintos contextos culturales, consideramos que la noción de construcción poética del yo ligada a la de la representación del género, nos ayudan a explicar cómo son negociadas e interpretadas por los sujetos las nociones de masculinidad en el juego del poder político, en un contexto de segmentación interétnica. Respecto al concepto de funcionamiento de género como una práctica citacional y reiterativa ver Butler (1993): "performativity must be understood not as a singular or deliberate 'act,' but, rather, as the reiterative and citational practice by which discourse produces the effects that it names" (2).

cambio de la imagen del Alcalde provoca la comparación por parte de los mestizos con uno de los suyos (un concejal). En este ejercicio interpretativo que hacen los mestizos, las diferencias significantes, que en este caso marcan la frontera étnica (el lugar de residencia, el título universitario y el trabajo), pierden relevancia ante la renovada imagen del Alcalde. Así, el indio de *Paccha Grande* no solamente se iguala al de la *Plaza León* (*estamos hablando de indio a indio*), sino que a pesar de que las diferencias significantes siguen estando presentes, su figura masculina se enaltece frente al otro, generando una auto-imagen positiva.

Sin embargo, no siempre la valoración hacia el Alcalde es positiva. En su calidad de personaje público, cada acto, cada actitud suya, están sujetos a la mirada, a la interpretación muchas veces conflictiva y contradictoria de los diversos actores involucrados. Como lo señala una colaboradora del Alcalde:

Eso es más bien cuestionado, es más bien criticado [se refiere a las actitudes de mimetización del alcalde con los mestizos]. Es criticado por decirte algo en su vestimenta. Es la posición que tiene tan enraizada el pueblo de Pueblo Blanco, de esta cuestión del racismo. Te doy una expresión de un empleado del municipio, dice: 'Si le ha visto ahora al alcalde cómo es, hasta se peina de otra forma. Le ve cómo viene vestido de otra forma'. (...) Por el puesto que ostenta, sí se distingue inmediatamente si se le pone dentro de un grupo de indígenas, se nota que él es el alcalde (...), eso se ve clarito. El es consciente de este cambio. Él me dice sí, 'he necesitado ser así, para que me respeten, para que me obedezcan. También es por la posición, las actitudes de los mestizos, de los empleados específicamente de que 'es el indio el que está pidiendo' (...). Cae mal o les molesta el hecho de que él ahora ya no les ve de igual a igual, se siente él más arriba, sobre el resto de las personas, especialmente de los varones, entonces se siente más así, entonces los otros como que dicen: 'Ah no, pues este ya se subió, ahora se viste distinto, ya hasta se peina distinto, hasta se ha engordado', verás, hasta se ha engordado de lo que era', entonces todo esto le ven ellos.

Para demostrar que es posible hacer una administración con uso de razón, se requiere también apropiarse simbólicamente de ella, contar con el poder del conocimiento que se expresa y legitima frente a los otros, mediante el tránsito por una institución universitaria. Ello demanda un esfuerzo formativo y un empeño personal para hacerse igual a quienes ostentan simbólicamente el poder de la razón-conocimiento, y para distinguirse de quienes no han sido ungidos con este privilegio. El Alcalde decía:

Una de las cosas que he hecho para que las cosas marchen ha sido poner todo el empeño necesario. Yo no he faltado un día a la municipalidad. Ha sido un esfuerzo personal y de mi familia. Es educarme y seguirme educando. Tanto es así que estoy cursando el tercer ciclo de derecho en la Universidad Particular de Loja. De alguna manera ha entendido la gente: 'Bueno pues este indio ya de alguna manera por lo

menos está en la Universidad. Aunque no entienda pero está en la Universidad'. Esto me ha permitido que mucha gente al saludar, por ejemplo un señor Hernández decía: 'Anselmo sabemos que vas a terminar el agua en este año. Felicitaciones. Lo que nunca estos desgraciados de aquí, los de la esquina del parque hicieron, estás haciendo vos. Por otro lado, te felicito -me dijo-, por un medio de comunicación supe que vos estabas estudiando. Prepárate porque tienes todo el derecho y tienes toda tu vida por delante'.

Este esfuerzo personal se traduce también en el aprendizaje “preformativo” (funcional) del ejercicio del poder seductor de la palabra, mediante el cual se expresa la razón y se pone en juego la imagen masculina. Como lo señaló una profesional de una ONG:

Anselmo se ha vuelto un mejor discursador, en términos de articular mejor sus ideas hacia dónde quiere ir, incluso a entonar; eso le posibilita tener un mayor liderazgo. Ha ido en creciente, creo que de hecho se habrá formado, lo que le da una imagen positiva. Desde el inicio le veía bien flojo en el discurso y ha ido recuperando, recuperando, recuperando y ahorita creo que está en un buen momento. Es un tipo que agita. Y me parece que ahí se juega también un rol de lo masculino. De la posibilidad atrapar e inducir con el discurso. Y eso es bien positivo. Eso le da la posibilidad de generar una presencia.

Por otro lado, los cambios y transfiguraciones personales han estado acompañados del esfuerzo del Alcalde por desarrollar una gestión política de la municipalidad, que responda a las demandas de la población (especialmente del sector urbano)¹⁵ y que se distinga políticamente de las administraciones anteriores. En este sentido, articula alianzas con varias ONGs y con organismos internacionales de cooperación (con sede en Quito) e intenta promover la participación social (urbana y rural) como uno de los pilares y como mecanismo de legitimación de su gestión (cfr. Larrea, F. y Larrea A.M. 1998). Esta alianza con entidades externas al cantón contribuye para que la municipalidad emprenda un proceso de planificación participativa del desarrollo local, con las organizaciones sociales urbanas y rurales, obtenga el financiamiento e inicie la ejecución del nuevo sistema de agua potable de *Pueblo Blanco*, con una elevada participación de la población urbana, promovida por las ONG.

15 Al inicio de la gestión de Anselmo X el municipio enfrentaba un significativo déficit presupuestario (acumulado en la administración anterior). Durante el primer año de su administración el Alcalde tuvo que enfrentar el colapso de los servicios de agua potable y alcantarillado (que habían sobrepasado su vida útil) en el sector urbano de *Pueblo Blanco*. “Paradójicamente, es precisamente a la administración indígena a la que se exige la solución de este problema de manera inmediata, como una prueba de la capacidad técnica y de negociación del alcalde. La municipalidad asume la solución de este problema como prioritario para el cantón, como un mecanismo de legitimar el poder del alcalde indígena en el área urbana, siempre resistente y cuestionadora ante su gestión.” (Larrea, F. y Larrea A.M. 1998: 21).

El respaldo externo a su gestión, con todas las connotaciones de poder y prestigio que ello supone¹⁶, se convierte, entonces, en un aspecto clave en las relaciones del Alcalde con la población urbana y con los concejales mestizos y funcionarios de la municipalidad, en la medida en que constituye una demostración fehaciente de su capacidad de negociación y gestión política con relación a las administraciones anteriores. Así, paradójicamente, la obtención del financiamiento y la ejecución del proyecto del agua es interpretada por la población urbana como un resultado del hecho de que el Alcalde sea indio, lo cual le permite contar con una red de contactos institucionales "que ha facilitado su gestión y ha hecho posible la movilización de recursos financieros", que para un alcalde mestizo hubiera sido mucho más difícil obtener (Idem: 22).

Sin embargo, el impulso a la "participación ciudadana" y la ejecución del proyecto del agua potable no se traducen necesariamente en el respaldo y la aprobación mestiza a la gestión del Alcalde. Más bien afirma una relación clientelar con el poder, en la que *"la gente agradece el hecho de que él haya conseguido algo a través de su gestión (...) y está apoyando mientras se hacen las cosas que se necesitan (...), pero no necesariamente quiere decir que está apoyando al alcalde(...). No va a conseguir respaldo de la población urbana"*.

Así, en la percepción de la población mestiza, el Alcalde representa a los indios, mas no a la población urbana, lo cual quedó claramente reflejado en el acto de inicio de la campaña de vacunación a la que debía asistir el Ministro de Salud. Los pobladores urbanos eligieron a un representante de los barrios para que hable a nombre de la población y se negaron a ser representados por el Alcalde. *"Dijeron: 'la OSG indígena no nos representa a nosotros y el alcalde es de la OSG, entonces tampoco nos representá' (...). Ante la presencia de otra institución no se podía plantear que Pueblo Blanco era la OSG indígena y el Anselmo"*.¹⁷

Para finalizar esta sección queremos destacar la importancia política de un espacio de poder masculino altamente valorado por la población: se trata de la gestión de las campañas del equipo de fútbol del cantón, el *Deportivo Pueblo Blanco*. La activa participación del Alcalde en este espacio de despliegue de poder y valores masculinos, y el apoyo brindado por la municipalidad al equipo durante su exitosa campaña en 1997 -que le llevó a las finales para la obtención de un cupo para ascender a la primera categoría B del fútbol profesional- menguaron ante la población urbana el impacto político del colapso del sistema de agua, que dejó a la ciu-

16 En este sentido nótese el hecho de que se trata de organizaciones con sede en Quito, que cuentan con cierto poder económico, compuestas por profesionales (hombres y mujeres) blancos y mestizos de clase media, que han incorporado activamente el discurso de la participación ciudadana en los procesos de desarrollo local.

17 Las nociones existentes en la población respecto a la representación y delegación del poder en sus autoridades están fuertemente marcadas por una visión del municipio como un espacio de la institucionalidad y la formalidad del poder, lejano a la vida cotidiana. En este sentido, la relación con el municipio se concentra en la posibilidad de obtener respuestas a las demandas y carencias más inmediatas en los servicios públicos. Un análisis más detallado de estas nociones rebasa los límites de este trabajo.

dad durante 18 días sin este servicio, justamente cuando se vivía la euforia de la ansiada clasificación¹⁸: “*el año pasado el alcalde estaba metido y se ganó una simpatía terrible por estar apoyando al Deportivo Pueblo Blanco, a la terminación del estadio. Igual se convirtió en otro de los ídolos a nivel deportivo. Nos apoyó económicamente (...), nos acompañó al partido de Machala, él lloró igual que nosotros (...)*”.

La puesta en juego de una masculinidad dominante como despliegue del poder y las complicidades masculinas en el ejercicio del gobierno local

El proceso de transformación personal y de apropiación de una manera de ser masculina del Alcalde, construida mediante la mimetización con los otros en el espacio público, supone también conflictos en el complejo retorno cotidiano a su propio lado de la frontera, dada la necesidad de negociación permanente con discursos diferenciados de masculinidad en diversas situaciones. En este sentido, la representación de una masculinidad dominante, incorporada desde su posición de poder, produce cambios en sus relaciones con la OSG indígena, con su propia comunidad y con su familia.

Además, no sólo son sus propias transformaciones las que modifican las relaciones de género en su familia, puesto que su esposa también ingresa al espacio público y ella misma experimenta cambios en sus prácticas cotidianas y en su interpretación de las nuevas condiciones que marcan las relaciones de género. Esta situación se puede apreciar en el testimonio del Alcalde, que expresa ese conflictivo proceso de cambio en las relaciones intrafamiliares:

Yo personalmente he sentido el cambio en mi familia, en mi esposa. A partir de 1997 se creó el patronato. Al crear esta institución pasó a presidir mi esposa. Lógicamente ella no tenía experiencia y no había trabajado quizás con las organizaciones (...). Quizás estaba confiada en que yo trabajo y yo mantengo como marido y ella siempre estaba con sus hijos en la casa, pero en el momento que se creó el patronato cambió de papel. Entonces fue una experiencia bastante sorpresiva al menos para mí; lo que nunca en mi vida mi esposa había llegado más tarde que yo de cualquier trabajo, de cualquier minga, cuando empezó a organizar el patronato, muchas veces tuve que yo estar primero en la casa y después llegaba ella. Esto en cierta forma, (...) ha causado ciertas dificultades, por no estar acostumbrado, por no tener ese tipo de vivencia. Muchas veces hemos tenido que estar justificando tanto el uno

18 La campaña del *Deportivo Pueblo Blanco* movilizó a la población urbana, la cual, de muy diversas formas, apoyó incondicionalmente al equipo. Es significativa, por sus implicaciones, la siguiente interpretación de este fenómeno por un mestizo: “*La actuación del Deportivo Pueblo Blanco el año anterior prácticamente vino a sembrar una esperanza ante todos los problemas. Ante que teníamos un alcalde indígena, que teníamos unos concejales indígenas que están en sesión y no hacen nada y que están sentados y nada más. El único desfogue para el pueblo de Pueblo Blanco fue la aparición del Deportivo Pueblo Blanco*”.

como el otro. Puedo también decir en cuanto a mi familia, en cuanto a mi esposa de manera muy especial, ha habido cambios. Ha habido cambio en sentido de que antes de ser presidenta del patronato, ella siempre hacía lo que decía o simplemente obedecía lo que decía. Caso que ahora, quizás no es en su totalidad, se puede decir que ahora rebela: '¿Por qué vos no vienes temprano? O ¿por qué vos no hicistes esto? Yo estoy ocupada'. (...) Quizás hasta entender toda la situación que está pasando mi esposa, eso es algo inaceptable para mí. Porque yo vengo de una familia netamente indígena y desde muy tierno nosotros hemos aprendido las costumbres de nuestros padres. Ha habido un cambio. (...) Muchas veces en el medio indígena, igual uno puede decir, quizás en cierta forma está faltando el respeto.

En este conflictivo proceso de fusión y negociación permanente entre distintas nociones de masculinidad (igualmente marcadas por la dominación masculina), es la lógica del ejercicio del poder político, con la consecuente necesidad de afirmación de la autoridad del hombre, la que hace la diferencia y genera una práctica dominante de masculinidad en el conjunto de relaciones cotidianas. A su vez, esta práctica se transforma en su tránsito de uno a otro lado de la frontera étnica, a pesar de la presencia de la contraparte de subordinación y resistencia de los/las otros/otras-. Como lo señala una colaboradora mestiza del alcalde:

En Pueblo Blanco, en el campo en Pueblo Blanco, en general en las comunidades indígenas el hombre siempre ha tenido su presencia impositiva en las mujeres. En el caso de Anselmo esto se reafirma. Como varón ya no es solamente el esposo de Ofelia y el papá de la familia y el miembro de la comunidad. Ahora él es el Alcalde. (...) Comienza a tener actitudes ya más de macho con el poder que le respalda, ante una población urbana, ante un grupo de empleados, un grupo de trabajadores y ante su familia. Él cambia de actitud. Por ejemplo el momento de dar una orden. A nivel de los empleados él está sobre todo. A pesar de querer tener una relación, un trabajo que se lo propugna como horizontal (...). Sin embargo él comienza con posiciones de prepotencia con hombres y mujeres. Asume una posición de macho. Como decir 'yo soy aquí el que mando, yo soy la autoridad'. Ya no es el indígena Alcalde. Sino 'aquí yo soy el Alcalde que mando' (...). No sé si las cuestiones administrativas le obligaron a cambiar de posición y de actitud. Entonces ya como alcalde, alcalde netamente alcalde, ya como autoridad del cantón. No como un líder de un cantón sino como una autoridad que impone muchas veces su criterio, impone las decisiones y ordena. Ya no pide la colaboración, ordena las actividades que se tienen que hacer.

Pero lo expresa más a nivel de su familia y también de su comunidad, de su gente. Comienza a relegar a su compañera de las actividades que son propias de alcaldesa (...). Siente que la esposa está como muy atrás. Le relega de muchas actividades en el municipio y el patronato. Ya no baja mucho su esposa al municipio, eso me preocupa, pero sé que le coge y le macetea a la mujer en la comunidad. (...).

Aparte de eso va adoptando ciertas actitudes influenciado mucho de la gente que está en el sector urbano y que está apoyándole o por lo menos dice que le apoya (...).

Y por ende la influencia hace que él tenga ciertas actitudes más de mestizo que de indígena (...). Va dejando de lado a su pueblo. En el inicio era el líder de un grupo. Ahora está avanzando él, pero no avanza en conjunto (...).”

Uno de los aspectos presente en las complejas interacciones entre el desempeño de una masculinidad dominante y el ejercicio del poder político, es el despliegue público de la heterosexualidad. En el marco de un conjunto de prácticas institucionales, en la cultura política el poder masculino se expresa, se afirma, se ejerce y se produce a través de la recurrente conquista de la sexualidad femenina¹⁹. En este sentido, los significados socialmente atribuidos al papel de la amante femenina pueden ser comprendidos en el marco de “las conexiones entre masculinidad y poder” (Andrade 1997: 75). Así, “el despliegue público de masculinidades” (idem) es un elemento constitutivo del juego y de las relaciones de poder entre los hombres. Este despliegue público genera espacios de construcción y producción de complicidades y lealtades masculinas, las cuales, en el juego del poder político, reflejan y reconstituyen las relaciones de poder entre los sujetos, atraviesan los mecanismos formales para la toma de decisiones políticas y constituyen, en sí mismas, formas de ejercicio y producción del poder político.

En los diferentes testimonios recopilados para este trabajo observamos con claridad la manera en que las prácticas institucionales y políticas alientan el despliegue público de masculinidades, en las que se da significado a las relaciones heterosexuales con amantes femeninas y el control de los cuerpos femeninos, como un resultado del poder político masculino. Como lo señaló un funcionario municipal:

Aquí en el municipio, como en toda institución pública, somos absorbidos por la gran mayoría, que es un desastre. En primer lugar falta mucho respeto entre compañeros. Entre hombres, entre mujeres, viceversa. Falta de respeto porque hay mucho machismo. Las mujeres son realmente acosadas, por parte de los compañeros. Esto creo que sucede en toda institución pública. En bromas empieza, pero la meta del hombre como machista es llegar más allá. Si le da resultado, correcto. Si no le da resultado, no ha pasado nada. Y la mujer igual está metida en este ambiente que no puede decir nada. No puede decir nada en su hogar, no puede decir nada a su marido, no puede decir nada a sus hermanos, está metida dentro del sistema. Se deja absorber fácilmente del sistema. Y esto principalmente ha sucedido porque siempre en la cabeza de los municipios no ha estado nadie puritano, ni nadie ha sido un tipo con la moral bien puesta, digamos. Siempre han estado aquí presentes en la cabeza de la municipalidad presidentes que han sido débiles, tratándose de mujeres.

19 Como lo anota Bourdieu: “En la socialización diferencial que dispone a los hombres a amar los juegos de poder y a las mujeres a los hombres que lo juegan, el carisma masculino es, por una parte, el encanto del poder, la seducción que la posesión del poder ejerce, por sí, sobre cuerpos cuya sexualidad misma está políticamente socializada. Como la socialización inscribe las disposiciones políticas bajo la forma de disposiciones corporales, la experiencia sexual está orientada políticamente” (Bourdieu 1998: 73).

Los empleados, empleadas, trabajadores, han visto que los presidentes a su turno, ahora el alcalde a su turno, igual han cometido sus errores (...). Y lo mismo desea hacer el resto de funcionarios (...).

Claro que el poder influye en esto. Desde que estoy ejerciendo mi profesión desde hace 10 años aquí en el cantón Pueblo Blanco, igual los presidentes de turno han traído a sus secretarías o han traído otra funcionaria, que a la postre no solo sirven de eso, sino sirven igual de compañera, de compañía para el presidente, o para concejales, dependiendo de la autoridad que venga. Y eso creíamos que en esta administración iba a cambiar. Los otros presidentes de una u otra manera al menos han vivido, convivido en este ambiente, del sistema, de acoso, de perversiones y todo. Y creíamos que con el Anselmo, siendo un tipo que había sido pastor, iba a cambiar.

Así, el ingreso del Alcalde indio al juego del ejercicio del poder político también significó su ingreso en la "illusio" del poder masculino. Desde ella se produce el despliegue público de la masculinidad heterosexual y la conformación de complicidades, lealtades e incluso chantajes masculinos en las relaciones entre los hombres absorbidos por el juego del poder:

Yo creo que el sistema le ha absorbido a él. Él solito al comienzo era una persona excepcional, respecto a valores. Pero se ha dejado absorber por los mismos concejales, por los mismos funcionarios, por todos nosotros se ha dejado absorber. Es una motivación de todos que él también esté en eso. Se expresa en las reuniones. Los dos primeros meses, los tres primeros meses el tipo no tomaba. No aceptaba una copa. Él decía simplemente 'la religión, soy pastor y no puedo aceptar, no debo'. Y los mismos concejales le decían: 'Anselmo en la posición en la que estás vos, todo se consigue a base de licor. Cualquier reunión, cualquier negocio que se llegue a hacer se consigue a base de licor. Es la única manera de conseguir'. Una chuma, para asomar al otro día, otra, otra, otra y de ahí comenzó. Y no solamente eso. Porque el concejal o funcionario no quiere tener rabo de paja solamente él. Tiene que ser el jefe para que no haya esa presión desde arriba. Porque primero el de arriba tiene que ser intachable, un tipo justo, para que el resto tenga que atenerse también. Pero en el momento que cometió un solo error el jefe, prácticamente ha perdido todo. Si él hizo esto, ¿por qué no puedo hacer yo? Y si me reclama, le digo, '¿y tú?' Es una arma a manera de chantaje, y eso ha sucedido y está sucediendo. Un problema grave de Anselmo fue cuando se cambió la secretaria (...). El primer error que cometió Anselmo fue cambiar a la secretaria. Porque la secretaria no tiene lo que debe tener una secretaria de un alcalde. Y de ahí fue el acabóse total del Anselmo (...). Tiene sus atributos, es bonita, tiene un buen cuerpo. Y nadie entiende cómo así le dio trabajo Anselmo. Primeramente porque nosotros siempre hemos pregonado que los trabajos deben quedar para gente de Pueblo Blanco y si tiene que venir gente de otra parte tiene que ser mejor que la gente de aquí. No lo digo yo, lo dice toda la población a su debido tiempo.

Paradójicamente, el despliegue público de prácticas masculinas que forman parte de la transfiguración personal del Alcalde indio, es incentivado por los concejales y funcionarios mestizos, como una forma de comportamiento necesaria para el ejercicio adecuado de su posición política (y por lo tanto inherente a su cargo como alcalde), pero al mismo tiempo se convierte en una manera de restarle poder y autoridad frente a ellos, a través de la unificación y homogenización con sus propias prácticas, restando valor a la opción de apelar a las jerarquías marcadas por la formalidad institucional. A ello se agrega que las formas de manejo, control y expresión pública/ocultamiento de la sexualidad de la autoridad política, se convierte en una arena de batalla política, en la que se apela a una supuesta ética y moral de la opinión pública y ciudadana para menoscabar la imagen del adversario. Un empleado municipal de alto rango señalaba:

Pero realmente nos damos cuenta y hemos hecho un análisis entre compañeros, es peor que el que salió. Si al que salió se le consideraba que era demasiado astuto para las mujeres, él tenía la mujer que él quería, sin importarle edad, sin importarle estado civil, pues ha sido diferente porque hay tipos más astutos relacionado a eso. No dudo de Anselmo la capacidad que tiene para administrar, la experiencia que ha ganado para mandar, para hacerle funcionar al municipio de acuerdo a las posibilidades de él. Pero de acuerdo a valores humanos realmente ha perdido bastante. No solamente aquí en la municipalidad, sabe, me atrevo a decir a nivel de la provincia. Porque no se cuida. El tipo de aquí es más solapado, se cuida más por la imagen. Pero el Anselmo no ha convivido nunca aquí en el sector urbano, entonces cree que eso es normal, que no pasa nada (...).

Anselmo ha hecho una buena administración. Pero en aspectos morales toda la gente le critica. Los opositores políticos han hablado de que le van a mandar a la cárcel, de que le van arrastrar, porque tienen evidencias. Tienen fotos abrazado a su secretaria, tienen fotos abrazado a mujeres, tienen fotos del vehículo municipal estacionado en cabarets”.

Como se puede apreciar, el sutil manejo de las dinámicas de despliegue/expresión pública/ocultamiento de masculinidades juega un papel en la composición y reconstitución de las relaciones políticas y el juego de poder en el escenario local. En el caso del Alcalde de *Pueblo Blanco*, el proceso de transfiguración personal que le ha permitido entrar en el juego, operar y negociar con distintas nociones culturales y prácticas de masculinidad, nuevamente se revierte políticamente en la interpretación de la población urbana por la marca que impone la frontera étnica. Como lo expresó una colaboradora mestiza del Alcalde:

Él, que maneja el poder, coge lo que está a su alcance. Hay varias empleadas que han tenido sus relaciones y las mantienen con ex autoridades del Municipio. Eso, si bien no se lo saca así, pero igual se sabe, y todo el mundo lo conoce. Pero no le hacen mucha bomba, como le hacen en el caso del Alcalde ahora. Es por el hecho de ser indio.

Por otro lado, desde la perspectiva de las percepciones de los hombres mestizos, el proceso de tránsito de la frontera étnica experimentado por el alcalde, operando masculinidades en el ejercicio del poder (que consecuentemente lo convierte en un ser fálico y le permite superar su masculinidad devaluada *por el hecho de ser indio*), supone a su vez la desvalorización de la sexualidad de las mujeres indias del otro lado de la frontera, mecanismo mediante el cual se justifica que el alcalde y todos los indios emprendan la ruta del travestismo étnico:

Yo creo que las autoridades del sector urbano, de una u otra manera, están expuestas o han pasado por el hecho de estar con mujeres bonitas, sucas, rubias, de todo tipo. Lo que no sucede en el caso del sector indígena, acostumbrados a su sistema igual, con mucho respeto. Pero en el momento en que a un indígena le pongan una rubia o le pongan a una mujer blanca, bonita y todo, dice: 'yo jamás he tenido acceso a una mujer así. Y si ahora me da la oportunidad ...', no hay más.

Independientemente del caso de *Pueblo Blanco* y de su Alcalde, es importante enfatizar que el despliegue público de masculinidades, al constituir espacios de complicidades y lealtades masculinas, atraviesa la práctica política y la dinámica institucional. En estos espacios se generan las decisiones políticas relevantes, se define la firma de los contratos públicos y, en definitiva, se ejerce el poder político masculino. El siguiente testimonio de un contratista habla por sí mismo:

Estuvimos en la posesión del Presidente del Colegio de Ingenieros (...). Y los mismos personeros de contraloría que estaban allí, presentaron a una chica hermosa, una linda, una ingeniera. Una suca linda. El ingeniero E., me acuerdo: 'Ingeniera venga le presento, es el arquitecto, (...) cualquier contrato hablen con él' y todo. Bailamos y le digo: 'conmigo no tiene que hablar. Tiene que hablar con el Señor Alcalde que está allá'. -'¿Es él?' -'Sí'. -'Usted qué dice Arquitecto, yo creo que si tengo cuerpo para unos dos contratos'. -'Claro', le digo, 'no solamente para eso'. Así de frente. Entonces qué tiene que hacer ahí el Sr. Alcalde, urbano, el que sea, mestizo, blanco, indio. ¿Qué tiene que hacer? Decir: 'no, vaya nomás, yo estoy casado, no puedo'. Quedar mal con una mujer no puede. Ese es el mecanismo que opera. Otro mecanismo que opera: llegan los señores concejales que son influyentes con el Alcalde, llega un grupo de contratistas, dos tres, cuatro contratistas que quieren ingresar a trabajar a la municipalidad a nivel de contratos: 'Señor alcalde una botellita' ... Ya están unas cervecitas, ya muy bien conversando cuestión de trabajo: '¡No, qué nos vamos a quedar aquí! Vamos'. O si no, ya se tiene preparado unas cuatro, cinco mujeres de cualquier prostíbulo: 'Bonitas, bellas, tengan, vengan diviértanse ustedes, vayan y hagan todo lo que ustedes quieran, todo está pagado'. Caen en la red. Y cuando se va la siguiente semana o cuando haya ya dinero: 'Señor Alcalde, sabe que..., este contratito...'. ¿Cómo puede el señor concejal, el señor alcalde, el prefecto o gobernador -porque todo el mundo cae en estas redes- cómo puede decir: 'no'? ¡No le puede decir jamás: 'no'!. Y en el calor de los tragos, el alcalde, concejal o gobernador por-

que todo mundo cae en estas redes cómo le puede decir a la chica -que no sabe que es prosti por supuesto, de cualquier boliche que se hayan traído- cómo pueden decirle: 'no'. Si la mujer ya está pagada para el trabajo que ella tiene que hacer. Y es así. Al menos yo hablo con la experiencia propia. Porque antes de entrar acá llevé 8 años de vida profesional. Yo no quería y a la postre tuve que hacerme al sistema y caer en lo mismo. Porque caso contrario me muero de hambre. Nunca voy a sacar un contrato. Con qué mantengo a mi mujer, con qué mantengo a mi hogar(...).

Si está en grupo, de unos tres cuatro o cinco y le ponen cinco mujeres, tiene que actuar como el resto porque si no se friega como hombre, o sea eso ahí vamos al machismo, se friega como hombre. Y las mujeres como están netamente ya instruidas y pagadas para el trabajo que tienen que hacer, tampoco son tan fáciles y al momento: ¡vamos!. Entran en el juego(...). A la postre toda esa inversión del mismo contrato sale. Yo creo que esto es a altas esferas, pasa en todo lado. Ahora claro que de acuerdo a la posición que ocupa cada ser humano como autoridad y todo, cada uno se limita conversar de esto. Yo, digo, me estoy destapando, porque realmente de esto, solamente entre profesionales conversamos (...).”

Este último testimonio, ligado al conjunto de elementos reseñados a lo largo de este trabajo, ilustra la importancia de la dimensión de género en nuestras prácticas políticas. El ejercicio del poder político está mediatizado permanentemente por un conjunto de valores, concepciones, procedimientos, percepciones y prácticas en las que se expresa la dominación masculina. En este sentido, aproximaciones al análisis de la cuestión política desde la perspectiva de las construcciones culturales de masculinidades, pueden aportar con nuevos elementos para una mejor comprensión de culturas políticas situadas, que imprimen dinámicas específicas a las prácticas políticas de diversos sujetos.

Comentario final

En este recorrido por las conflictivas dinámicas del poder local, la frontera étnica, la producción de masculinidades, el travestismo étnico, hemos olvidado a los 3.000 indios que marcaron con su presencia al espacio urbano de *Pueblo Blanco*, el día de la posesión de su Alcalde. El esfuerzo personal de Anselmo X por demostrar que un indio puede hacer una administración *con uso de razón*, con todas las connotaciones e implicaciones que hemos revisado, solo pudo darse en el marco del asedio y la presencia de esos 3.000 indios, cuya voz ha estado silenciada en este trabajo. Al fin y al cabo, como lo señaló el alcalde, “*la gente siempre está pensando que a este indio no hay cómo botar, que no es fácil ultrajar, porque detrás de él, están un montón de indios*”. Anselmo X puede transitar a través de la frontera étnica pero finalmente “*puede estar con poncho y sombrero, como puede estar con ropa deportiva o con ropa sport o con terno, igual seguirá en el fondo siendo el indio.*”

Bibliografía

- Andrade, Xavier
 1997 "Carnaval de masculinidades", en *ICONOS No. 2*. Quito: FLACSO.
- Barth, Fredrik (comp.)
 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bederman, Gail
 1995 *Manliness and Civilization. A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago: University of Chicago.
- Bourdieu, Pierre
 1985 *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc
 1995 *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre
 1998 "La dominación masculina", en *La masculinidad. Aspectos sociales y culturales*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Butler, Judith
 1993 *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. London and New York: Routledge.
- Cornwall, Andrea
 1994 "Gendered identities and gender ambiguity among travestis in Salvador, Brazil, en Cornwall, Andrea y Lindisfarne, Nancy, *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London and New York: Routledge.
- Guerrero, Andrés
 1998 "Ciudadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria", en *ICONOS No. 4*. Quito: FLACSO.
- Herzfeld, Michael
 1985 *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Larrea, Fernando, y Larrea, Ana María
 1998 "Participación ciudadana, relaciones interétnicas y construcción del poder local", IEE-RIAD, *Documento de trabajo preparado para el Grupo Democracia y Desarrollo local*. Quito: mimeo.

No soy machista pero....

Masculinidades en profesionales de clase media de la ciudad de Quito

María del Pilar Troya F.*

Este artículo analiza la construcción de identidades masculinas en un grupo de profesionales de clase media de la ciudad de Quito, en un contexto de cambio cultural en el que valores y las concepciones acerca de la familia, la pareja y los roles de género se están modificando.

En una primera parte se plantean los cambios de la sociedad ecuatoriana con relación a las normas y las concepciones sobre lo masculino y lo femenino, y se expone el bagaje conceptual que guiará el análisis de la información. Luego se analiza la construcción de sujetos masculinos a base de entrevistas minuciosas e historias de vida realizadas con hombres profesionales de clase media¹. Se intenta demostrar cómo se representan, se crean, se recrean y aparecen las masculinidades en las etapas formativas de la infancia y la adolescencia; luego dentro del hogar, en lo que tiene que ver con la paternidad y el trabajo doméstico y posteriormente en dos espacios sociales: el trabajo y la diversión. Las conclusiones plantean una síntesis de las diferentes masculinidades que se perfilan y los procesos de construcción y deconstrucción por los que atraviesan.

La materia sobre la que se indaga aquí es la discursividad que hombres y mujeres construyeron durante las entrevistas y las historias de vida. Sin embargo, no se trata de oponer discursos a prácticas, pues considero que las construcciones discursivas

* Maestría (c) en Género y Políticas Públicas, FLACSO, Quito. Investigadora del Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador.

1 El presente trabajo resume buena parte de una investigación realizada en 1995 para la tesis previa a la obtención de la licenciatura en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Los datos provienen de 7 minuciosas entrevistas, realizadas con hombres profesionales entre 25 y 47 años de edad: cuatro casados, un soltero, un divorciado y un viudo. Entre ellos 4 fueron seleccionados para la realización de historias de vida: dos casados (un periodista de 36 años y un administrador de empresas de 28); un divorciado (sociólogo de 37 años) y un viudo (arquitecto de 47 años). Todos tienen hijos y todos nacieron en Quito, ciudad en la que, además, han vivido casi toda su vida. Se realizaron también entrevistas complementarias con las esposas de los dos primeros. Adicionalmente se hizo una serie de historias de vida generacionales con una abuela, su hija y su nieta, como complemento para el análisis de las transformaciones en los imaginarios y relaciones de género en las últimas décadas.

sivas, las configuraciones lingüísticas o las enunciaciones verbales son por sí mismas actividades concretas de los individuos.

El trabajo abordó la problemática en la clase media por dos motivos. Primero porque es la más permeable al discurso de la modernidad y la que asume -o procura asumir con más énfasis- los nuevos valores que trae consigo la modernización paulatina del país y del Estado, sobre todo en lo que se refiere a la intensificación del individualismo y de los lazos contractuales frente a los lazos comunitarios, los mismos que afectan fuertemente la producción de identidades en general y las de género en particular. Segundo, por la escasez de estudios sobre este sector social en el país.

A partir de los años sesenta la sociedad ecuatoriana experimentó importantes cambios en su estructura económica, cambios que se pueden situar sobre todo en torno a las transformaciones agrarias, la urbanización y la industrialización, procesos que trajeron aparejados cambios en la estructura familiar tales como la nuclearización (familias formadas por padres e hijos únicamente) y la disminución del número de hijos. Deja de regir el dominio de lo privado sobre lo público a través de la organización socio-política terrateniente en la hacienda y religiosa en la vida urbana (Ardaya et. al. 1995: 32). La mujer comienza a ser considerada como sujeto con deberes y derechos, con una identidad diferenciada del núcleo familiar.

Hasta entonces el modelo tradicional de las relaciones entre hombres y mujeres no había sido cuestionado fuertemente, así como tampoco se habían levantado preguntas sobre la forma en que son construidas las identidades femeninas y masculinas. Desde entonces, con la influencia del feminismo y de los cambios estructurales antes mencionados, tanto los roles como las identidades son puestos en cuestión, creando lo que varios autores han calificado como una crisis de identidad masculina (Sinay 1992:22; Moore y Gillette 1993:15; Kreimer 1993: 17).

En el Ecuador, la asunción de nuevos valores es parcial; los cambios no son rupturas definitivas sino modificaciones que dejan aún intocados ciertos imaginarios. Cuví y Martínez, en su investigación sobre mujeres ecuatorianas de clase media, encuentran leves resistencias a los papeles asignados a las mujeres (1994: 16). La educación superior y contacto con la lectura, el estudio, la información y la cultura, además de la generación de ingresos propios, hacen que las mujeres de clase media disputen espacios en las relaciones de pareja. Tratan, por ejemplo, de que los hijos no sean una barrera para sus aspiraciones de carrera y/o afectivas y así modifican los roles tradicionales: procuran delegar parte de la crianza de los hijos al padre, rechazan la carga del trabajo doméstico, etc. Los varones, eventualmente, asumen tareas como cocinar, lavar o arreglar la casa como una ayuda, no en forma permanente ni como una obligación. Las mujeres combinan nuevos roles con viejas nociones, lo que les genera desconcierto, insatisfacción e intranquilidad (Ibid: 31). Dentro del matrimonio, a sus necesidades y satisfacciones personales se anteponen las de sus maridos e hijos. Es decir, se da una mezcla de los viejos valores con nuevas ideas, pero sin llegar, en la mayoría de los casos, a rupturas definitivas.

En este trabajo quiero indagar sobre lo que ocurre con las identidades mascu-

linas en este contexto de cambio cultural, particularmente aprehensible en el comportamiento social de sectores de clase media.

Entiendo las masculinidades en constante transformación, como producto de las relaciones sociales, económicas y políticas. Su construcción es un proceso político que afecta el balance de intereses y la dirección de los cambios en una sociedad. Los términos de género son disputados porque el derecho para explicar el género es reclamado por discursos sociales en conflicto y por varios sistemas de conocimiento, tanto dentro de la vida cotidiana como en las teorías. Las formas conflictivas del conocimiento sobre género revelan la presencia de diferentes prácticas respecto a él (Connell 1995: 3). Por ello se afirma que el proceso de construcción de identidades de género se da en espacios de lucha donde se confrontan referentes simbólicos. El género viene a ser “una especie de filtro cultural con el que interpretamos el mundo y también una especie de armadura con que constreñimos nuestra vida” (Lamas, en Fuller 1997:18).

El hecho es que no se trata más de estudiar cómo se constituye *la masculinidad*, una sola forma de ser hombre, sino cómo se construyen varias masculinidades que coexisten y se superponen en la misma sociedad. La existencia de una pluralidad de construcciones de masculinidad delata a su vez la necesidad de entender las relaciones que se establecen entre ellas. Entonces se va a indagar acerca de las diversas masculinidades que existen entre los hombres profesionales de clase media entrevistados y las relaciones que mantienen entre ellas.

Para abordar la cuestión de las diversas masculinidades y los distintos tipos de relaciones que se establecen entre ellas, me apoyo en la tipología planteada por Connell que define estas relaciones como de hegemonía, subordinación, alianza o complicidad y marginación (Connell 1995: 77). Para caracterizar el primer tipo me referiré al trabajo de Donaldson (1993), sin considerar esta tipología como una camisa de fuerza sino más bien como guía y base para la discusión de la información recogida, procurando reexaminarla de acuerdo a la realidad local.

En referencia al primer tipo de relación, la *hegemónica*, Donaldson extrapola la noción de hegemonía de Gramsci. En cada sociedad y en un determinado período histórico existiría una forma de masculinidad que ocupa la posición hegemónica, en tanto ha convencido a la mayor parte de la población de su validez; organiza a la sociedad en formas que aparecen como normales y naturales, impone una definición de la situación, fija los términos en los cuales los eventos son entendidos y los asuntos, discutidos (1993: 645). Pueden existir resistencias frente a este tipo de masculinidad hegemónica y los grupos que detentan otro tipo de masculinidad pueden retarla e incluso, eventualmente, llegar a ocupar su lugar.

Las restantes formas de masculinidad dependerían de la hegemónica. Se puede mencionar entre ellas las masculinidades *subordinadas*, que serían aquellas que no concuerdan plenamente con el ideal hegemónico y se hallan, a causa de eso, en desventaja; el ejemplo más clásico de este tipo serían los homosexuales.

Luego, Connell sostiene que existen relaciones de *complicidad o alianza* en-

tre masculinidades para referirse a la relación que se establece entre la masculinidad hegemónica y aquellas que aunque no se adapten bien a este patrón y no lo defiendan en primera línea, sin embargo obtienen privilegios y beneficios de su existencia.

Se puede hablar también de *marginalización* de ciertas formas de masculinidad, sobre todo en referencia a aquellas de grupos étnicos o clases sociales subordinadas. Sus prácticas suelen ser consideradas “anormales”, nocivas, no autorizadas, frente a las hegemónicas, o incluso entre dos tipos de masculinidades subordinadas, la una puede ser mirada como marginal con referencia a la otra (Connell 1995: 80-84).

De asumir esta aproximación al problema se derivan también otras consideraciones para el análisis. La multiplicidad de masculinidades no se refiere solo al exterior de los sujetos, sino que se presenta dentro de la misma persona, según los espacios: el hogar, el trabajo, la participación política, etc. Es decir, el sujeto no es un todo monolítico consistente y coherente en todos los ámbitos en los que actúa. Se procurará entonces establecer cómo se presentan las identidades masculinas en los distintos lugares sociales.

Además, lo masculino, la masculinidad, la identidad masculina, no es solo correlato de lo femenino, la femineidad, la identidad femenina, sino que ambos son términos relacionales que coexisten dentro de las relaciones de género, no son los únicos términos², pero sí los fundamentales para las sociedades occidentales. Son términos que no se entienden definidos a base de normas, rasgos inherentes o formas de comportamiento estereotipadas, sino como:

...procesos y relaciones a través de los cuales mujeres y hombres definen su género. La masculinidad es entonces simultáneamente un espacio en las relaciones de género, las prácticas a través de las cuales hombres y mujeres ocupan ese espacio y los efectos de esas prácticas en su experiencia corporal, personalidad y cultura (Connell 1995: 71).³

Dentro de esta línea Fuller propone que para estudiar la constitución de las identidades de género en cada cultura es necesario tomar en cuenta cuatro aspectos centrales: 1) los discursos (ciencia, religión, filosofía, etc.), 2) las representaciones de género, 3) las instituciones de socialización (familia, grupo de pares, colegio, me-

2 Más adelante se discutirá sobre la división binaria de género en hombres y mujeres y las alternativas a este enfoque, sobre todo en consideración a otras formas de construcción del sexo. Un ejemplo del cuestionamiento al que me refiero es la discusión acerca de si los homosexuales o los travestis pueden ser considerados como otro género.

3 Cabe, en este punto, incluir una cita de Derrida (Butler 1993:13) para aclarar la idea. Este autor lo explica así: si la fórmula que se pronuncia para inaugurar una reunión, lanzar un barco o santificar un matrimonio no fuera identificable con un modelo reiterativo, si no fuera identificable de algún modo como “citación”...la intención no desaparecería, tendría su lugar, pero desde ese lugar no sería posible gobernar toda la escena ni un sistema de expresión. Es decir, los órdenes discursivos hegemónicos extraen su capacidad de control de la citación, las alteraciones a los mismos parten siempre de allí y sólo mueven un poco las fronteras.

dios de comunicación, centro de trabajo y vida pública), y 4) las relaciones sociales en las que los actores producen las representaciones de género (1997: 21).

En este trabajo me voy a centrar sobre todo en las autorepresentaciones de género y en la familia como institución primordial de socialización, con una óptica que intenta descubrir cómo los sujetos asumen las representaciones colectivas que les ofrece su cultura y las dotan de significado propio mediante la “actuación”.

En el ejercicio práctico y cotidiano de reiteración de normas ideales se pueden advertir a la vez deformaciones de las mismas y de sus referencias a los imperativos simbólicos dominantes. La repetición no es idéntica siempre, por ello sucede que, casi en cada ocasión, mediante pequeños desplazamientos cada vez, la cita altera poco a poco lo citado⁴. La repetición de la norma hace que ésta cambie, lenta pero consistentemente. Lo que se quiere enfatizar es que la norma no está fijada por completo antes de la citación, sino que es durante aquella que se actualiza y toma forma (Butler 1993:14), y es por ello susceptible de sufrir alteraciones en cada actualización. El género adquiere, por efecto de una práctica reiterativa (ritual), una suerte de naturalización, pero en virtud de la misma reiteración se abren grietas a manera de inestabilidades constitutivas de esas prácticas, formas de interpretación que exceden las reglas. “...esta inestabilidad es la posibilidad deconstitutiva en el proceso de repetición” (Ibid.). Las identidades, en su incesante proceso de construcción poseen múltiples dimensiones discursivas, en cada una de ellas existen varios discursos que se sedimentan en las prácticas y que son reciclados continua y contingentemente.

El imperativo heterosexual de género dominante en la actualidad conlleva un ideal regulatorio que es materializado de muchas formas a través del tiempo; una de ellas es el lenguaje. El acto constructivo del género en el discurso se da en un proceso en el cual la identidad (en este caso la masculinidad) no es anterior ni posterior, sino que emerge dentro y a la par del mismo proceso; éste es temporal y opera por medio de la reiteración de normas. Las identidades sexuales (en este caso masculinidades) son producidas y desestabilizadas en el curso de tal repetición. (Butler 1993)

Por último, es necesario puntualizar brevemente algunos elementos trabajados por algunas autoras latinoamericanas, referentes a la construcción de identidades de género en el escenario particular de América Latina, los mismos que son retomados mas abajo en este mismo trabajo en relación al tema del machismo.

4 Milagros Palma argumenta en el mismo sentido: “el mestizaje es vivido como una tragedia por el macho que es producto de un sacrificio, de una madre violada” (1990: 14). El mestizo, sobre todo, quiere negar a su madre india y ya que no tiene padre, se vuelve hijo de la nada. Sería por ello, en un intento de conciliación simbólica de este conflicto, que el culto a la imagen de la Virgen María (marianismo), busca la madre perfecta, exenta de la vergüenza original (Montecino 1991: 50). A nivel simbólico, la imagen predominante para la identificación masculina sería el macho: irresponsable, no domesticado, romántico y donjuán, con un énfasis en la independencia, la impulsividad y la fuerza física. Su identidad estaría formada sobre todo respecto al referente identitario masculino, que significa el grupo de pares (amigos, hermanos), en vista de la virtual ausencia del padre.

Norma Fuller (1995) cuestiona el nivel de aplicabilidad de la dualidad machismo-marianismo en las diferentes épocas históricas, clases sociales y contextos latinoamericanos. Parte de la idea de que las sociedades latinoamericanas se hallan en un proceso de modernización que ha cuestionado el orden jerárquico tradicional. Esta modernización rompe con la asunción de las identidades de las personas con un foco en la familia o en la comunidad, y se encamina a centrar su constitución en el individuo. La modernización, además, conduciría a formas de construcción identitaria más democráticas, regidas por el principio de la igualdad antes que por el de jerarquía. Entonces, “la polaridad marianismo-machismo es expresión simbólica de la manera cómo se organizan las relaciones entre géneros en un modelo jerárquico particular” (1995: 261) solamente.

A continuación se intenta demostrar cómo estas construcciones culturales intervienen todavía como referentes importantes en las diferentes etapas del ciclo vital de los hombres entrevistados y conviven con otros de corte más bien individualista, pertenecientes a lo que Fuller denomina “ideologías democratizantes”.

Domesticidad masculina

Aunque el trabajo mayor sobre el cual este ensayo se basa incluyó un análisis detenido de las etapas de infancia y adolescencia, por motivos de espacio me concentraré en cuestiones relativas al período adulto de los hombres entrevistados. Durante esta etapa se analizan, respecto a la familia, los espacios del trabajo doméstico y de la paternidad dentro del hogar. Los autores que han abordado esta temática sostienen, en general, que los cambios de los hombres en los últimos años, en su actitud respecto a las actividades domésticas, son más verbales que materiales (Gutmann 1997: 148). En el mismo sentido afirma Norma Fuller: “...trabajos de otros autores [...] confirman que las jerarquías de género, aunque siguen vigentes en la práctica, han perdido legitimidad discursiva” (1997: 41). El panorama que se configuraría entonces, es uno en el cual las declaraciones discursivas -entendiendo en este caso como discurso el nivel del lenguaje- reflejan cambios en las relaciones de género al interior de los hogares y en otros lugares⁵, pero estas alteraciones no encuentran un correlato concreto en las prácticas.

5 El hecho de que la investigadora sea mujer planteó ciertos constreñimientos en el momento de recoger la información. Pero creo que estos límites pueden ser utilizados, a su vez, como un insumo más para el análisis, como un instrumento que permite visualizar el discurso “políticamente correcto” sobre las masculinidades. Pueden contribuir a definir cuál es el deber ser, lo adecuado, la opinión informada para los hombres de clase media. Entonces, en este caso traslucen las representaciones sobre lo doméstico más que las prácticas como tales. Pero, comprendiendo que no es posible separar tajantemente ambos aspectos, en este estudio el discurso mismo es también entendido como una práctica social.

Trabajo doméstico

Por trabajo doméstico se entienden aquí todas aquellas labores que se realizan en el hogar, por las cuales no se recibe una remuneración, ni tienen por destino el mercado; debido a ello, no son consideradas actividades económicas en las definiciones tradicionales.⁶ No se consideran trabajo “real”, a pesar de serlo, y parecen no producir bienes y servicios concretos. Son actividades que tienen que ver con cuidar a los niños, hacer compras, cocinar, lavar, transportar personas y bienes y limpiar. Si bien otros trabajos que se realizan al interior del hogar, tales como pequeñas reparaciones, arreglo del jardín, cuidado del automóvil también podrían considerarse dentro de esta categoría, no me voy a referir a ellos en detalle en tanto no son actividades cotidianas, regulares, que impliquen una determinada carga de horas por día, como sí ocurre con el resto de actividades mencionadas. Las tareas relacionadas con el cuidado de los niños serán abordadas en el acápite sobre la paternidad.

Los actos de repetición, de citación discursiva, son denominados “performatividad” por Butler. La performatividad no es un acto singular, sino la repetición de una norma o conjunto de normas que, mientras adquiere un estatus de acto en el presente, oculta y disimula las convenciones de las cuales es una repetición. Su aparente teatralidad (en el sentido de acto como fruto de la voluntad de los actores) es llevada al punto de que su historicidad, contextualidad y temporalidad son disimuladas (Ibid.: 13).

Una conclusión que se puede extraer del entendimiento de las identidades como fruto de procesos de performatividad, se refiere a que es fundamental poner el acento en dos aspectos: no sólo qué se cita, sino cómo se cita. La manera, el lugar, el tiempo en que se efectúa la citación contribuyen a alterar lo citado; por ello es preciso considerar, respecto a “lo que se dice”, tanto el contexto en el que se da, cuanto las características peculiares que toma en cada caso.

Como primera constatación básica respecto a cómo se cita, a cómo el discurso es actualizado, cabe destacar que ninguno de los hombres entrevistados habló espontáneamente del trabajo doméstico. Fue necesario hacer preguntas específicas al respecto para obtener la información que se detalla abajo. En cambio, las mujeres, de una u otra forma, siempre se refirieron a la temática. El silencio respecto al trabajo doméstico en sí mismo ya delata que es una actividad poco valorada y considerada por los hombres, no ocupa una parte suficientemente importante en su vi-

6 Según la ONU (Sistema de cuentas nacionales, 1993) los servicios domésticos y personales no se consideran como actividades económicas cuando son producidos por miembros del hogar y consumidos dentro del mismo hogar (que sería el caso del trabajo doméstico realizado por la misma familia). La decisión de producción es simultánea al autoconsumo del servicio, por lo que no existe la posibilidad de destinarlo al mercado, que es lo que hace que una actividad se defina como económica. Entre estos servicios se cuentan: la limpieza, la decoración y el mantenimiento de la vivienda; la limpieza, el mantenimiento y la reparación de bienes duraderos o de otros bienes de los hogares; la elaboración y el servicio de comidas; el cuidado, la formación y la instrucción de los hijos; el cuidado de los enfermos, inválidos y personas de edad avanzada; el transporte de los miembros del hogar y sus bienes.

da como para referirse a él, no forma parte de su cotidianidad. El contexto de una entrevista no es el más favorable para “confesiones”, sin embargo hubo pocas resistencias a hablar de sexualidad por ejemplo, de ahí que se destaque este silencio.

Como segunda constatación puede observarse que lo que dicen los hombres al respecto es mucho más breve y sucinto. Las opiniones de las mujeres son más largas y elaboradas. La pregunta en ambos casos fue exactamente la misma: ¿quién se ocupa de los quehaceres domésticos? Pero la sola extensión de las respuestas revela que no se trata de un aspecto central en sus vidas. No tenían un discurso prefijado, listo para ser expuesto, -como es el caso de la paternidad, por ejemplo- sino que era elaborado en el momento.

Por ello, creo que es fructífero el uso de la dicotomía activo/pasivo respecto a este espacio. Tradicionalmente en la literatura sobre el tema se ha asociado lo pasivo con lo privado y con lo femenino, y viceversa, lo público con lo activo y masculino. Aquí se propone, en cambio, establecer cómo en ciertas cuestiones domésticas los hombres asumen un papel pasivo, en tanto que en otras su presencia es activa.

Respecto a qué se cita, qué es lo que se invoca respecto al trabajo doméstico destaca el modo en que este espacio es concebido como básicamente ajeno; se dan incursiones en él lentamente y con muchas resistencias. La “colaboración” en el trabajo doméstico tiene un carácter esporádico y a veces conflictivo. A continuación se detallan las opiniones de los hombres al respecto, complementadas, cuando es posible, por las opiniones de sus esposas:

Para los quehaceres domésticos por supuesto yo soy mucho más vago. Ella me ha estado todo el tiempo: “haz esto...” A mí no me gusta cocinar; si he cocinado dos veces en mi vida es mucho, no me gusta, detesto. Pero en cambio lavar los platos, limpiar la casa, yo lo hago. Y ahora lo hago sin ningún problema; me ha costado; es decir, ella, en ese sentido, ha tenido una mentalidad mucho más igualitaria en cuanto a pareja (HV1: 5-6).

La esposa:

Pero en todo un poquito, me entiendes, no es que él pasa todo el día metido, yo creo que es la mujer la que realmente siempre pasa metida, por más abierta que sea y que salga y que trabaje, o sea es más pendiente; será por su carácter, es mucho más filática se puede decir, más cuidadosa. En general yo he visto eso, con mis amigas igual, son ellas las que están pendientes de todo, por más que el tipo ayude. Pero el rato de los ratos, si tiene que hacer algo más importante se va no más... Ese es el rollo que a mí me muere de rabia, porque lo ven como una ayuda y no es una ayuda es una obligación. No hay tal, es una obligación, tienen que hacerlo (Entreve 1: 4).

Aquí queda claramente establecido cómo ha sido la mujer quien ha intentado una distribución de trabajo más equitativa al interior de la casa, asumiendo que se trata de una obligación de los hombres y no una ayuda generosa. El proceso ha sido conflictivo porque es una iniciativa que se contraponen a la educación recibida por esta persona, por lo cual, se internaliza poco a poco, porque no es solo una cuestión de cambiar los hábitos, sino que implica también cambiar la mentalidad. Aunque, como diría Bourdieu, los habitus y las mentes que conforman, están al mismo nivel (Ibid.: 25). Los derechos para las mujeres no existen solo en el ámbito público, sino que también se trasladan al espacio doméstico. No hacer trabajo doméstico lo convierte en vago, deja de ser una actitud normal. Es decir, en este caso, la representación sobre la realización de trabajo doméstico por parte de los hombres ha cambiado, al asumir esta noción de “ser vago”, implícitamente está asumiendo a la vez la idea de que el trabajo doméstico es parte de sus obligaciones.

Otro caso:

Para los quehaceres domésticos, bueno, tenemos la empleada. Viene de lunes a viernes. En el caso de que estuviéramos sin empleada *sí ayuda también*, pero no soy muy aparente para eso. Pero en lo que más ayuda es en tender una cama, arreglar la casa, en la cocina, no. Ah, lavar platos, eso lavo. Pero yo creo que en el hogar sí deben manejarse ciertas diferencias, no hablemos en el sentido de que todo tiene que hacer la mujer pero sí, yo creo, debe recibirle con un almuerzo, con algo de qué comer, servirle a su esposo, porque quizás es el hombre el que trabaja más en la mayoría de los casos. A veces la mujer trabaja más, pero en la mayoría de los casos el hombre llega más cansado, y que llegue encima más a cocinar, se va de la casa. Y es justo y lógico que las que deberían hacerlo son ellas. Eso no quita que el fin de semana, *el hombre haga algo para la esposa o ayude a hacer algo*, yo no le veo mal a eso y ayudo limpiando la casa o lavando los platos, pero hay cosas que a mí no me gusta hacer... (HV2:18-19).

Esposa:

No, él sí, no, olvídale, él no hace absolutamente nada en la casa; muy rara vez; ya tiene que ser algo extremo, que estemos 6 meses sin empleada como para que él tienda la cama, de lo contrario, él no. Nos hemos acostumbrado así. No: yo siempre he estado a cargo de la casa, de las empleadas, todo lo que significa la casa, compras, etc... Una cosa temporal él hizo las compras del mercado o cuando ha sido absolutamente necesario como cuando estuve en cama, pero por lo general todo está a mi cargo (Entreve 2: 2).

Según esta persona el trabajo doméstico es exclusiva responsabilidad de las mujeres. Ellas están en la obligación de atender a los hombres. De alguna forma, el interpretar que se sufre mayor cansancio por trabajar fuera sirve también como una suerte de excusa frente a la no realización de estas tareas, ya que consideraciones similares

no se aplican a la esposa que también trabaja, aunque lo haga medio tiempo. Luego, hay un doble estándar: el trabajo del hombre a tiempo completo es más duro que el trabajo de la mujer a tiempo completo (medio tiempo fuera de la casa y al menos otro medio tiempo dentro de ella). Se apela al discurso tradicional para legitimar una posición en la que los roles masculinos y femeninos ya no son los tradicionales. Aparece aquí una de las formas en las que en la citación se sedimentan varios discursos. Se naturaliza una construcción social y no se puede imaginar otra posibilidad.

Entonces, el trabajo doméstico sólo se realiza eventualmente, cuando circunstancias especiales obligan a ello (enfermedad de la esposa, falta de la empleada, etc.), y no es considerado una obligación, sino una ayuda, un favor que se realiza, externamente a lo que les corresponde a los hombres. Además, el papel de la empleada doméstica en este punto es fundamental. Ella reduce la sobrecarga de trabajo de las mujeres y actúa como una suerte de colchón que amortigua los problemas que podría causar la repartición poco equitativa del trabajo doméstico y reduce la presión por parte de las mujeres.

Como se ve, son las mujeres las que inician las transformaciones; son ellas las que tratan de hacer que sus esposos compartan aunque sea una pequeña parte del trabajo doméstico. La participación masculina se da sobre todo en tareas como lavar platos, arreglar la casa, hacer compras, mientras que cocinar sigue siendo una labor eminentemente femenina.

El término que tanto los hombres como algunas de las mujeres emplean para describir el trabajo doméstico que hacen éstos es “ayudar”. Este verbo tiene una connotación de tarea extra, no de obligación, deber o responsabilidad. Según el diccionario, ayudar es prestar cooperación, auxiliar, socorrer (Diccionario Aristos, p. 217). Es decir, apoyar en algo que hace otra persona, que no está en el ámbito de lo propio, sino en un espacio ajeno. Los hombres asumen el trabajo doméstico como algo que les toca hacer eventualmente, para contribuir con las obligaciones de sus esposas. Si bien el modelo “*hombre solo trabaja, mujer exclusivamente ama de casa*” ha dejado de ser predominante en la clase media, no existe un modelo alternativo como podría ser: hombre y mujer trabajan por una remuneración y comparan por igual el trabajo doméstico.

Las versiones de esposos y esposas se confirman mutuamente. Si bien el trabajo doméstico ha perdido su connotación “esencialmente” femenina, tampoco se ha masculinizado. Lo que se cita aquí es el discurso del amor, de la caridad con cierto tinte cristiano; el refrán: “la caridad empieza por casa”, aparece como clave respecto de estos enunciados.

Los conceptos de favor o ayuda para referirse a los motivos por los cuales los hombres realizan trabajo doméstico son susceptibles de una interpretación ulterior. Para explicar más profundamente estas nociones creo que es pertinente retomar un concepto que, aunque viene de la cultura política, se adapta al sentido de lo dicho. Me refiero al concepto de *ciudadanía concedida*, elaborado por Teresa Sales para ex-

plicar la relación entre los grandes propietarios de tierras en Brasil y los hombres libres (pobres no esclavos). Las relaciones entre ambos estarían mediadas por la categoría de favor. Los derechos básicos, a la vida, a la libertad individual, a la propiedad, al trabajo, etc. de los “hombres libres” solo están garantizados y asegurados en tanto son amparados por un caudillo local (1994: 29). Estos personajes, por sus alianzas con el Estado y por su poder económico, son los que protegen y proveen, los que conceden la ciudadanía al precautelar los derechos. Salvo en un caso, en la información analizada no existe el sentido de derechos y deberes compartidos, sino que más bien subyace la idea de que es una dádiva que se entrega desde alguien con más poder y capacidad al débil que necesita protección. A las mujeres se les concede un favor.

El desplazamiento de los límites discursivos en el caso de las mujeres es más amplio y unánime: los hombres también deberían ocuparse del trabajo doméstico, en mayor o menor medida. Los hombres, en cambio, ofrecen una mayor variabilidad de opiniones, desde una que coincide con la de las mujeres hasta otra totalmente opuesta, pasando por puntos intermedios, lo que configura un espectro amplio y diverso. Podría decirse que las une el rasgo de la combinación de varios discursos viejos y nuevos, anticuados y progresistas, en cada una de ellas. Pero en general, las masculinidades son pasivas respecto al trabajo doméstico.

Paternalidad

Existen diferentes relatos en lo que se refiere a la paternidad: al mismo tiempo que surgen nuevas prácticas, se refuerzan ciertos aspectos de las viejas. Sin embargo, todos los entrevistados marcan una ruptura con relación a sus padres en lo que respecta a la paternidad. Están más involucrados cotidianamente con la crianza de sus hijos. Sintieron que sus padres no se ocupaban suficientemente de ellos, y por eso, ahora cuando son padres, expresan la necesidad de hacer las cosas de forma diferente. Se trata de una diferencia generacional que activa nuevas prácticas y discursos respecto a la relación padre-hijo.

La diversidad puede encontrarse en las formas en que los sujetos privilegian, disimulan o esconden partes de sus relatos de género⁷, de forma que a la vez reiteran y alteran el orden discursivo (el ideal regulatorio), construyendo masculinidades semejantes pero ligeramente diferentes a él. Más que romper definitivamente con lo dado o lo aprendido, lo que sucede cuando se pueden evidenciar ciertos cambios en las prácticas discursivas, es que sus límites son alterados levemente.

Al contrario de lo que sucede con el trabajo doméstico, el tema de los hijos y las actividades relacionadas con la paternidad fueron abordadas por todos los hom-

7 Por ejemplo, cuando un hombre relata sus infidelidades a sus amigos varones y mujeres, pero oculta las de su esposa.

bres sin necesidad previa de una pregunta al respecto. Lo mismo sucedió con los testimonios de las mujeres.

En la HV1 la paternidad fue algo difícil de asumir y en dos ocasiones un hecho que la esposa decidió por él; no fue fruto de una planificación conjunta ni algo que él esperaba. Cuando existió planificación familiar, esta responsabilidad recayó totalmente en la esposa. La paternidad no aparece aquí como algo absolutamente necesario ni fundamental para conformar la identidad masculina. Pero la manera de asumirla es diferente, más involucrada, en un proceso de menos a más entre el primero y el segundo hijo, aunque en ambos casos se plantea desde el inicio la crianza conjunta entre padre y madre en lo cotidiano:

La relación con mis hijos ha sido siempre super abierta, no ha habido ningún problema de niños; hasta hace poco, por ejemplo, con el mayor absolutamente abierta; creo que muy rica de lado y lado, basada en muchísima confianza, a veces con ciertos rasgos autoritarios de mi parte, finalmente soy hijo de mi papá, pero que han sido asimilados. Con la mamá las relaciones son mucho más chéveres que conmigo. Conmigo, listo, confianza, haz todo lo que quieras, pero hay distancias sobre todo con mi hijo mayor, tenemos caracteres bastante parecidos, es una persona muy dominante... Pero en cambio con la mamá tiene una relación super fresca, siempre ha tenido... y un poco, por ejemplo, le bromea a la mamá él, cuando llega tarde... ¿de dónde llegas a esta hora, qué te pasa, de dónde vienes?, todo así no, se ríe, ese es el nivel, una relación muy plena, conversa mucho más con ella (HV1:6).

El proceso se ha sido orientado hacia la construcción de relaciones más democráticas con los hijos, pero en esta tarea su esposa ha tenido más éxito. Hay una reflexión sobre lo que significa ser padre y cómo eso ha cambiado a través del tiempo y con respecto a su propia educación. Hay incertidumbres sobre las formas de ejercer la paternidad; no se trata de algo dado, pre-establecido, fijado. La ruptura con la forma en que fue educado, con el discurso tradicional de las relaciones de género deja ciertos vacíos que son aún difíciles de llenar por discursos “nuevos”.

El embarazo es visto como un período de especial conflictividad de la mujer; el marido no lo vive ni se prepara para el nacimiento de un hijo/a, sino que lo resiste como una prueba. Surge otra vez el trabajo⁸ remunerado como un espacio muy importante para los hombres, y por ello constituye una base para disculpar su ausencia en lo doméstico.

En la segunda historia de vida encontramos en forma general un rechazo aún más marcado por la forma en que fue criado el relator y eso explica su voluntad de cambio radical. Asume tareas cotidianas del cuidado de su hija, e incluso llega a sentirse culpable por no dedicar más tiempo a su crianza, algo que para la generación anterior sería impensable. Aparece la idea de que la crianza de los hijos no es

8 Es un punto que se repite en muchos lugares. Connell (1995: 115), al referirse a la masculinidad hegemónica, coloca como uno de sus ejes al trabajo remunerado.

exclusiva responsabilidad de la madre. Pero todavía la esposa es quien se ocupa casi totalmente de los hijos.

Otro rasgo específico de la paternidad entre los casos estudiados es que ésta se consolida y toma su real dimensión cuando se es padre de un hijo que permite -como se dijo- “continuar la estirpe”, es decir, la paternidad tiene más importancia si el vástago es varón; ser padre de una niña no reviste del mismo valor. Y esta afirmación se vuelve más relevante si se trata del primer hijo.

La sobrecarga de tareas por asumir responsabilidades no planificadas se evidencia, asimismo, en un sentido curiosamente parecido al que se suele utilizar al referirse al triple rol de las mujeres (productivo, reproductivo y de gestión comunal). Aparece a veces un prototipo de hombre menos fuerte, que es capaz de mostrar su fragilidad.

...trabajaba muchísimo, trabajaba, estudiaba y era padre, o sea son dimensiones que a veces no aparecen y, además, muy joven (HV4:9).

Pero también se encontró rechazo frente a esposas que han transgredido su rol tradicional. La esposa, tal como es presentada aquí en la siguiente cita, se distancia claramente del prototipo de la buena madre. Pero, aunque él reconoce que mantenía el mismo tipo de actitudes, la mujer es criticada por ello, en tanto que él no.

...entonces a veces yo, este, llegaba a la casa, mi hija estaba y ella no llegaba, no llegaba o a veces simplemente llegaba al otro día, borracha y tal. Este... eso no quiere decir que yo no lo hacía, yo también, por supuesto que lo hacía, pero sí me cuestionaba mucho esa falta de entrega; entonces ahí hubo otra vez cuernos, como que los cuernos están presentes en mi vida. Pero claro, yo me enteré luego, y fue doloroso porque ella se fue a vivir, este, en un sitio, compartía con un tipo... algo que ni siquiera era un departamento, eran habitaciones contiguas. Y fue doloroso, porque o sea, verle a mi hija en ese proceso era terrible, era terrible, ella ha sufrido mucho. No creo que se acuerde porque ella tenía 4 años, 3 años, pero si es que se acuerda, va a ser doloroso (HV4: 10).

Para concluir esta parte sobre la paternidad, se puede decir que en la vida cotidiana las mujeres se ocupan de la gran mayoría de tareas relacionadas con el cuidado y la educación de los hijos, y sólo reciben, en algunos casos, algo de ayuda en cosas muy específicas: bañar a uno, revisar los deberes a otro, etc. Pero esta tarea ya no tiene el sentido de ayuda sino de responsabilidad, y aunque todavía no se asuma plenamente como tal, el giro es importante.

En tres de las cuatro historias de vida, el primer embarazo no fue planificado y fue la causa del matrimonio en dos de ellos. La responsabilidad por el control de la natalidad aún no había sido incorporada ni por hombres ni por mujeres.

La posibilidad de seguir de cerca el proceso de crecimiento de los hijos/as alcanza un nuevo reconocimiento por parte de los padres. No están interesados en permanecer solamente en el rol de proveedores y fijadores de grandes normas de

conducta y castigos cuando éstas sean rotas. El tipo de relación ideal se basa en el cariño y la confianza, en ese sentido se diferencia de la educación que recibieron.

Al contrastar estas citas con lo dicho por las *mujeres*, se puede evidenciar que la preocupación de ellas, al ser personas que trabajan fuera del hogar, se centra en cómo lograr un mejor equilibrio entre los diferentes roles cumplidos: trabajadora, esposa, madre. Un tema de constante reflexión es quién cuida a su hijo durante su ausencia cotidiana del hogar y en qué términos se da ese cuidado.

Un cambio que se evidencia a este respecto es el de la igualdad entre hombres y mujeres, incluso en la aspiración de realizaciones profesionales equivalentes para hijos/as, al menos iguales a las propias y si fuera posible, mejores.

Resulta sumamente ilustrativo el contrastar lo que los hombres y las mujeres enfatizan respecto a sus hijos. Ellas se refieren al futuro y sus aspiraciones, incorporando nociones de progreso e igualdad, mientras ellos se centran en los aspectos afectivos y diarios de la relación como el espacio al que deben acceder, en tanto les ha sido ajeno hasta hoy en cierta medida. Las mujeres, en cambio, no tienen la necesidad de establecer o reforzar un vínculo que está ya construido, y por ello apuntan hacia oportunidades laborales y vitales más generales. El relativo silencio descubre la “esencialidad” discursiva del vínculo madre-hijos/as.

Al referirse a la paternidad los hombres ya no consideran su participación como una ayuda o favor, pero la ampliación de la misma no está relacionada con una revisión de los deberes y derechos que les corresponden en tanto hombres frente a las mujeres. Las motivaciones para desear y procurar una vinculación más estrecha con sus hijos son afectivas. Por ello podría decirse que la transformación apunta, más bien, en el sentido de una mayor sensibilización masculina, de una necesidad de expresar los sentimientos, que revela masculinidades nuevas menos “duras”. Este deseo por realizar actividades nutricias y por expresar emociones es una de las características que se aplican en los países desarrollados al “nuevo hombre” post-feminismo (Cornwall y Lindisfarne 1994: 16), que de alguna manera aparecen aquí, pero circunscritas al espacio de la paternidad, sin influencia en otros ámbitos.

Otro aspecto que aparece en forma reiterada en el análisis de las historias de vida es cómo se marcan las diferencias generacionales en los discursos. Hay una tendencia entre los más jóvenes, tanto hombres como mujeres, a discursos y prácticas más igualitarios en lo que respecta a las actividades dentro del espacio doméstico: hombres que cotidianamente arreglan la casa, cocinan, etc. Se insinúa con ello una de las posibles direcciones de cambio de las masculinidades hacia el futuro.

Un punto fundamental que debe destacarse es que, si bien ciertos roles son cuestionados y/o alterados, las cualidades esenciales asignadas en el discurso a hombres y mujeres como géneros absolutamente correspondientes a sexos biológicos en una matriz puramente heterosexual, no han sufrido cambios. Se produce lo que resalta Bourdieu: la dominación masculina debe su eficacia a que en ella convergen dos operaciones: se legitima una relación de dominación al inscribirla en la naturaleza biológica, y esta es, en sí misma, una construcción social naturalizada (1997: 8).

Diversas masculinidades

Al retomar desde otro ángulo los aspectos que se han analizado, se aborda en este acápite las diversas formas de ser hombre. La multiplicidad de masculinidades no se refiere solo al exterior del sujeto, a las diferencias entre sujetos, sino que se presenta, como ya se dijo, dentro de la misma persona, según los espacios: el hogar, el trabajo, la participación política, etc. Este segundo aspecto de la diversidad ya fue abordado; a continuación se desarrollará sobre todo el primer punto.

Una tipología siempre resulta esquemática para capturar una realidad que no está formada por todos coherentes y que además se encuentra en constante cambio; por ello la aproximación hecha aquí no debería ser entendida como una camisa de fuerza en la cual se ubican los sujetos como en compartimientos estancos. Por ejemplo, los mismos sujetos que asumen relaciones de complicidad con la masculinidad hegemónica, respecto a la paternidad (ver acápite anterior), tienen una actitud bastante abierta, nueva, que cuestiona ese tipo de masculinidad. La ambigüedad inherente a la autodefinición identitaria se revela en forma clara en muchos de los testimonios.

El recurso de congelar en ciertos puntos los procesos sociales se emplea aquí para facilitar la visualización y la comparación de rasgos básicos en la constitución de masculinidades, como son los que tienen que ver con las relaciones entre hombres (la relación con las mujeres fue abordada antes) y con los referentes simbólicos más importantes a los que hacen relación. Como sostiene Prieur, la lucha sobre las definiciones de masculinidad es sobre todo una lucha entre hombres, y dada la dominación masculina presente en las sociedades latinoamericanas, los hombres también tienen considerable poder sobre las definiciones de femineidad (Prieur 1996: 97).

Además de lo ya señalado quisiera añadir que dentro de cada sociedad y estrato específico predominaría uno de los tipos de masculinidad, a este se le llama masculinidad hegemónica⁸. Se la entiende como una forma culturalmente idealizada, un proyecto personal y colectivo, que se presenta como natural y que está socialmente sustentado. No todos los hombres la practican pero todos se benefician de su existencia (Donaldson 1993: 645). Se trata de un modelo ideal jamás perfectamente alcanzado por los hombres reales y concretos, pero que ejerce su influencia sobre todos. En el concepto de masculinidad hegemónica son fundantes dos ideas: la heterosexualidad como norma y la homofobia.

Para Connell, la masculinidad hegemónica puede definirse como:

...the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women⁹ (1995: 77).

9 (Traducción libre) La masculinidad hegemónica puede ser definida como la configuración de prácticas de género que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la cual garantiza (o es tomada para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres.

Para que se establezca la hegemonía debe haber cierta correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional colectivo. Es decir, el modelo de masculinidad hegemónica tiene un alto grado de correspondencia con los valores prefijados por el discurso de los actores sociales dominantes, tales como el Estado, la Iglesia y el aparato educativo y los medios de comunicación. Por eso, más que la violencia directa, la marca de la hegemonía es la exitosa pretensión de autoridad.

La masculinidad hegemónica es “una cuestión de cómo grupos particulares de hombres ocupan posiciones de poder y riqueza, y cómo legitiman y reproducen las relaciones sociales que generan su dominación” (Carrigan, Connell and Lee citados en Donaldson 1993: 655). A través de la masculinidad hegemónica muchos hombres se benefician del control sobre las mujeres y para unos pocos hombres significa también el control sobre otros hombres. La diferencia crucial entre la masculinidad hegemónica y otras masculinidades no es solamente el control de las mujeres, sino el control de éstas y de los demás hombres a su vez, y la representación de este dominio como “avance social universal” (Ibid.).

Los intelectuales orgánicos -una vez más en términos de Gramsci- de la masculinidad hegemónica serían sacerdotes, periodistas, publicistas, políticos, psiquiatras, actores, guionistas, escritores, músicos, activistas, académicos y deportistas, gente que regula y controla los regímenes de género, articulan experiencias, fantasías y perspectivas, reflejan e interpretan las relaciones de género (Ibid: 646).

A continuación haré un análisis de cómo se dan los tipos de masculinidad, partiendo del estudio de dos lugares sociales que considero privilegiados para ello: el trabajo y las diversiones. Son además espacios considerados importantes por las personas entrevistadas, mencionados repetidamente. Son espacios que develan el estado de transición entre los valores tradicionales y nuevas formas de construir las masculinidades, pero sin considerar que sean los únicos espacios donde se manifiestan.

Trabajo

Es fundamental detenerse en este espacio, en tanto se considera uno de los ejes de la masculinidad hegemónica. Una de las primeras y principales reivindicaciones de los movimientos feministas ha sido siempre el derecho de las mujeres al trabajo fuera del hogar, precisamente por el entendimiento de que el trabajo es una especie de centro de la participación social, pero también, y es lo que interesa en este caso, respecto de la construcción de una identidad de género. Morgan (1992: 76) señala que los más recientes estudios sobre hombres concuerdan todos en que el trabajo, tanto en sentido general como específico, es asumido por los hombres como una de las bases principales de lo que significa ser hombre. Si se pregunta a los hombres qué son, la respuesta de la mayoría vendrá en términos del trabajo que desempeñan.

El trabajo forma parte, además, del espacio público referido a lo masculino, polo opuesto y complementario del espacio privado, simbólicamente asociado con lo doméstico y femenino. Se trataría entonces de un espacio que, en tanto público, sería básicamente masculino en el que se realizan las actividades mejor valoradas socialmente, por ser el espacio de lo que se ve, de lo expuesto a la mirada pública (Amorós 1990: 8).

Con relación al papel simbólico del trabajo en la definición de identidades masculinas, se puede ver que hay consenso en entenderlo como una actividad tanto para hombres como para mujeres. Teóricamente se tiene el mismo “derecho”, pero no se considera que, necesariamente, las mujeres deben trabajar, es decir no hay una normatividad estricta a este respecto; en cambio para el hombre sí es un comportamiento obligatorio en general y mucho más una vez casado, cuando es imperativo que mantenga el hogar. Las opiniones de algunos entrevistados:

...de hecho creo que es muy respetable esto: la mujer y el hombre tenemos el mismo derecho de realizarnos como hombres o como mujeres y como profesionales (Entrev 2).

Pero está demostrado que la mujer puede incursionar en muchos campos y no comparto nada de feminismos; estoy de acuerdo con que la mujer salga, progrrese y demuestre, como lo está haciendo hasta hoy en cualquier campo (Entrev 6).

Hay un reconocimiento discursivo de los nuevos roles de las mujeres en el espacio público que no coincide con la práctica, en la medida en que, si se quiere compartir plenamente el espacio público, debe compartirse también el espacio privado, si no es muy difícil que las mujeres puedan habitar cómodamente en los dos ámbitos. Pretender que las mujeres sean perfectas amas de casa y madres, a la vez que perfectas profesionales, sin compartir el trabajo doméstico con el esposo, es una sobrecarga de trabajo excesiva. Pero aparentemente sería el ideal representado en estos discursos.

...Será porque tengo una madre que me ha enseñado ser tan buena profesional como buena madre, que para mí no hay una razón por la que puedan ser divorciados el ser profesional de ser una buena madre (Entrev 5).

O sea que, en el fondo, la masculinidad dominante ha sido poco cuestionada; sigue fuertemente basada en la preservación del espacio público como su ámbito de recreación y se niega a participar en el espacio privado-doméstico.

Salvo en un caso, la posibilidad de no trabajar no se considera siquiera, no existe, no se menciona nunca, lo cual refuerza nuestro argumento de que el punto crucial en las historias de vida es que las masculinidades se organizan en torno a la experiencia de trabajo, alrededor del espacio público.

Diversiones

Explorar lo que ocurre en este espacio es importante debido a que tradicionalmente existía una división muy marcada: ciertas diversiones eran sólo para hombres, otros espacios compartidos y, además, siempre una mayor posibilidad de los hombres de salir libremente. Así como en la posibilidad de trabajar fuera de la casa se marca la masculinidad, en la posibilidad de salir a divertirse, también. Se ponen en circulación sistemas de clasificación que asignan lugares sociales a cada categoría de persona. La dicotomía de lo público y lo privado en torno a las relaciones de género puede ser trabajada a partir de esta noción de lugares sociales fijos.

los hombres salíamos más, éramos más independientes, nos soltaban un poquito más. ...de esa forma uno crece, no, con la familia de uno, siempre las hermanitas son las de más cuidado, hay que tener cuidado, que le acompañe el hermano, etcétera, este tipo de cosas se dan siempre aquí en esta sociedad, no (Entrev 2).

...inclusive ella salía a las fiestas conmigo, solo conmigo y yo daba una vuelteita y le soltaba, me iba por mi lado; después le recogía y nos íbamos a la casa. Con ella y el grupo, no, porque no podía salir sola. Entonces yo hacía el papel de hermano (HV3: 12).

Las mujeres no pueden salir solas en tanto que los hombres sí y además deben cuidar de ellas. La educación se daba en este sentido con normas bastante explícitas. Se puede ver en estas citas la influencia de la noción del honor que ha sido trabajada por Pitt Rivers (citado en Fuller 1997: 33-35) en las sociedades tradicionales del área mediterránea. El honor sería el valor de una persona para sí misma y para la sociedad. El ideal del varón honorable estaría representado por la palabra *hombria* que subsume tanto la vergüenza (reconocimiento social) como la virilidad (fortaleza física y sexual). La vergüenza es la preocupación por la reputación y atañe a la autoestima y al reconocimiento público de ese sentimiento. Los hombres, en tanto asociados al mundo exterior, se consideran responsables por la pureza sexual de sus mujeres (madre, esposa, hijas y hermanas) porque en ello estriba la esencia de su honor moral, y el honor moral es la esencia del honor porque está conectado con lo sagrado. El honor de un varón está comprometido en el comportamiento sexual de ellas, no en el propio. El espíritu del honor se opone, fundamentalmente, a una moral universal y formal; las reglas para las mujeres son diferentes de aquellas para los varones. Se evidencia, así mismo, la importancia del reconocimiento de otros hombres y de la comunidad para reafirmar la masculinidad de cada varón.

Pero cuando va a beber alcohol, que en nuestro medio es considerada una de las diversiones principales, lo hace sólo con amigos del mismo sexo, ese es un espacio del que las mujeres quedan excluidas.

Se puede apreciar de forma clara que un elemento clave acerca de cómo se construye la identidad reside en esta posibilidad que los hombres tienen en mucho mayor grado que las mujeres, esa libertad de accionar.

Al examinar el ámbito del trabajo y de las diversiones, se van configurando dos tipos de masculinidades; la primera, que yo denominaría *cómplice* más que propiamente hegemónica, en la que hay un reconocimiento, en el ámbito discursivo, de la igualdad entre hombres y mujeres y de las posibilidades de hacer las mismas cosas, pero que no se refleja sino débilmente en las prácticas. Se trata de aquellos para quienes el trabajo es un eje fundamental de la vida, que no cuestionan la división de tareas entre hombres y mujeres ni tienen conciencia del ejercicio de poder en su beneficio que ello implica. Los controles no se ejercen en forma violenta, no se trata de hombres que golpeen a sus esposas o que les prohíban hacer una u otra cosa, sino de consensos previamente negociados en su favor, internalizados en la educación y repetidos en las prácticas cotidianas, que toman mucho de las estructuras de género tradicionales, adaptándolas a los cambios, principalmente económicos, que el capitalismo exige en la actualidad. Es decir, no se trata de la “punta de lanza” de la dominación masculina, sino de varones que se benefician del estado de las cosas, aprovechan las prácticas y discursos más tradicionales vigentes aún, comparten los esquemas de percepción y apreciación de los dominadores (Prieur en Malhuus y Stølen 1996: 100). Para la información que se considera aquí el modelo hegemónico no estaría, por decirlo de algún modo, encarnado en los sujetos, sino que funcionaría más bien a modo de referente simbólico.

La masculinidad subordinada vendría a ser aquella que no se reafirma sobre el poder trabajar fuera de la casa o el poder salir a divertirse, sino que abre la posibilidad de espacios diferentes donde conformar una identidad de género. De compartir responsabilidades con las mujeres dentro y fuera del hogar. De un hombre que es mantenido por su esposa, que realiza quehaceres domésticos, es decir, que procura construir su identidad no a base del poder sobre el otro, sino de acuerdo a una estrategia más democrática y respetuosa de los derechos de las mujeres. En definitiva, que construye su masculinidad de acuerdo a un modelo alternativo, diferente al considerado normal por la sociedad, y que, por lo tanto, es reprimido y controlado por ella. En este caso la supresión de toda una gama de emociones, necesidades y posibilidades tales como el placer de cuidar de otros, la receptividad, la empatía, desempeñan un papel menor (Kaufman, en Arango et. al, 1995: 135), aunque todavía son amenazas a la capacidad de control sobre los otros, que sería uno de los ejes de la masculinidad hegemónica.

El machismo y la homosexualidad

Analizo aquí los referentes considerados como los extremos: el uno es visto como la exacerbación de los atributos más violentos de lo masculino y el otro se define a menudo como la virtual desaparición de los mismos.

El machismo es la etiqueta con la cual, en principio, se calificó a un tipo particular de masculinidad que se supone correspondería a América Latina (especialmente México, donde surge el término), pero posteriormente su uso se ha universalizado para significar dominación masculina. Dentro de las ciencias sociales una de las primeras autoras en emplear el concepto fue Evelyn Stevens en su ensayo sobre marianismo y machismo (citado en Brusco 1995: 81; Gutmann 1994: 223), quien lo describe como la personalidad masculina y el patrón de comportamiento que le corresponde, caracterizado por una excesiva intransigencia en las relaciones entre hombres (homofobia, subyugación de las masculinidades alternativas), y arrogancia y agresión sexual en las relaciones hombre-mujer. Una sociedad machista estaría caracterizada por un exceso de poder y de privilegio masculinos y el correspondiente estatus inferior y falta de poder de las mujeres. La mayor fuerza física e intelectual de los varones tendría su contrapeso en la superioridad moral y espiritual de las mujeres.

Aquí se entenderá el machismo no como sinónimo de patriarcado o de dominación masculina, sino como una forma específica de prerrogativa masculina (Brusco 1995: 81). Una conceptualización de lo que sería un macho resulta ardua; como dice Lancaster (citado en Gutmann 1994: 222), definir el machismo se vuelve difícil porque no constituye solamente una forma de “conciencia” o “ideología”, sino que es un campo de relaciones productivas. El concepto ha sufrido muchas modificaciones y cambios en las diferentes épocas históricas, lugares y contextos en que ha sido empleado.

Sin embargo, en general, las interpretaciones sobre el machismo oscilan en torno a dos ejes: las primeras enfatizan la autoconfianza masculina, mientras las segundas mantienen la noción de duda y debilidad masculinas. Desde ciertas lecturas (Fuller 1997: 148) se ha asimilado el machismo como un conjunto de rasgos masculinos que hacen alusión a la fuerza y la capacidad de dominar y ejercer poder de los hombres sobre las mujeres y sobre otros hombres más débiles; en tanto que otros autores ven al macho como el hombre inseguro y descontrolado, bebedor, mujeriego, incapaz de sustentar económicamente su hogar de forma adecuada, por todo ello, débil.

Respecto a la información recogida, se debe señalar que nunca se hizo una pregunta directa sobre el machismo, pero en la mayoría de casos los hombres se expresaron espontáneamente respecto de lo que entendían como comportamiento machista. En todos los casos lo rechazaron explícitamente, aunque con ciertas variantes.

Y en eso sí soy más, digamos, machista: vería más suave que un hombre sea infiel, que una mujer sea infiel a un hombre (Entrev 4:3).

Acerca de las mujeres jugando fútbol:

No estoy de acuerdo... y no es que tenga una postura machista, no me considero machista, pero en este tipo de cosas quizás aparezca como un machista. Yo creo que sí deben haber las diferencias entre el hombre y la mujer; de lo poco que entiendo del feminismo parecen decir que las mujeres tienen que hacer lo mismo que los hombres (HV2:13).

...sencillamente yo he vivido muchas experiencias de una noche....cuando hay atracción, cuando nos gustamos, algunas veces hemos terminado en la cama...no sé si de pronto pudiera ser machista, pero ha sido una experiencia linda con gente con la que yo he tenido una atracción antes (Entrev 2: 6).

...el 90% de las mujeres nos dan la razón cuando nos comportamos como machos, entonces tenemos todo a nuestro favor (Entrev 3: 8).

...en este reino del machismo los hombres tenemos temores y temores profundos que a algunos nos gustaría comunicarles a las mujeres y hay muy pocas mujeres que realmente prestan oídos a eso. Entre otras cosas es el temor de mantener la pareja a base de una cierta superioridad sexual, es decir, es un temor profundo, basado en la comparación. Una comparación respecto a ideales obviamente machistas; el ideal machista del tipo que tira con su mujer durante 5 horas seguidas, que sé yo, tiene 10 erecciones seguidas, es el hombre, es el prototipo del hombre. No, no existe, por eso te pongo ejemplos tan crasos (HV1:9).

En este momento hay un equilibrio; la mujer siempre fue muy sumisa, es un ser si no igual, muchas veces superior en muchos sentidos al hombre; que muchos machistas no veamos la cosa así y creamos que la mujer no es un ser confiable en determinado tipo de actividades, eso es así, pero de ninguna manera es verdad (HV3:17).

La representación social del macho es unánimemente considerada como negativa. Nadie quiere ser percibido como machista; sin embargo, en algunas ocasiones, los entrevistados asumen que su comportamiento podría serlo. Se refieren al polo que considera al machismo como debilidad masculina, como rasgos de opresión sobre las mujeres, que en general deberían eliminarse. Sólo en la última cita se puede ver el rasgo de superioridad sobre otros hombres que también es parte del concepto. Y sin embargo, como señalan Viveros y Cañón (Valdez y Olavarría 1997: 130), el modificar los patrones anteriores genera múltiples contradicciones y resistencias: “no soy machista, pero...”.

Los entrevistados citan el machismo respecto a situaciones frente a las cuales sienten la necesidad de justificarse. En términos de Butler, al menos a nivel discursivo, se puede observar un *repudio* al macho (1993: 94) más o menos marcado según el caso. El concepto de *repudio* da cuenta de la manera en que las identidades de género se fijan en los sujetos; es el rechazo mediante el cual el sujeto mantiene sus límites identitarios (Fuller 1997: 19). El repudio define la separación de lo abyecto, caer en la abyección haría perder al sujeto su condición de tal.

La sexualidad, las relaciones de pareja, el fútbol son ámbitos sociales atravesados por el machismo, pero en todos los casos aquí estudiados es rechazado. Se trata de un rechazo a nivel discursivo, que incluso reconoce que las prácticas no coinciden necesariamente con la teoría; pero es clave la total pérdida de legitimidad discursiva de la figura del macho y de los comportamientos machistas. Estos varones, de clase media, han internalizado las condenas al machismo que permean la sociedad vía medios de comunicación y discursos oficiales y lo que es más revelador, han llegado al punto de analizar sus comportamientos de acuerdo a ello¹⁰. Se trata, como diría Foucault, de un ejemplo muy claro de un efecto de poder de las verdades producidas por el discurso de lo “normal” (normativo) de las relaciones de género. Conviene resaltar que, contrariamente a lo que se podría pensar, el machismo no se ha teñido de connotaciones clasistas ni étnicas.

Llama la atención el hecho de que ninguno de los entrevistados expresó, en forma espontánea, ni un solo comentario positivo o negativo sobre la homosexualidad, pese a su obvia relación con los demás temas tratados. Considero que, como señala Prieur, el homosexual ocupa un rol central en la definición de la masculinidad, es un símbolo cultural que representa el opuesto al hombre masculino (en Melhuus y Stølen 1996: 99). La información detallada a continuación es parte de las respuestas frente a una pregunta directamente realizada: ¿qué opina acerca de la homosexualidad?

La homosexualidad para mí es una enfermedad, una enfermedad que tiene que ser tratada o que tiene que ser tolerada porque muy pocos casos hay de una homosexualidad producida o inducida, generalmente es producto de una malformación psicológica de la criatura en sus primeros años de vida, puede ser por una violación, o puede ser algún tipo de agresión que le produjo ese trastorno, y al tener una tendencia hacia uno de los sexos, buscar transgredir la barrera y pasarse al otro. [...] y eso es un asunto que tiene que ser entendido y tiene que ser tolerado, no es un asunto que deba ser reprimido, no creo que se deba ni se consiga nada reprimiendo a nadie que tenga un lamentable disturbio que tampoco ha buscado (HV3:17).

Mire, creo que es un problema de la sexualidad que se origina por diferentes causas, tal vez falta de una orientación en el hogar, falta de comunicación también con los padres, y criterio mío muy personal, respeto a los homosexuales: es un problema que tienen, es un problema que debe comprender el resto de la sociedad,; hay que tratar de ayudarles en lo que sea posible, no marginar a esa gente ... (Entrev 6).

Bueno yo creo que eso básicamente también es un problema genético, un problema hormonal; creo que si en el caso de un hombre nace con un alto porcen-

10 Por supuesto, el hecho de que la persona que recogió la información sea mujer incide en el tipo de respuesta, que hasta cierto punto podría calificarse también como “políticamente correcta”.

taje de hormonas femeninas, esa cuestión genética nadie te cambia, pues, no. [...] Creo que eso debe tratar de manejarse de la mejor manera, en los mejores términos. Yo creo que hay derecho a respetarle sus sentimientos; eso debería manejarse en los mejores términos: respetar, dejar que dos homosexuales vivan juntos, pues si no hacen daño a nadie, si son productivos inclusive para la sociedad...(Entrev 2).

Sí he tenido amigos homosexuales, pero no he podido hacer una amistad fuerte. He tenido amigos homosexuales (Entrev 2).

No tengo ningún problema, no creo que eso les quite ninguna capacidad intelectual ni que les haga menos. Hay unos que dicen que se nace, otros que se hacen, no tengo idea de cuál tenga la razón, pero ese tema me es tan intrascendente, y no porque deje de ser importante, sino porque simplemente no estoy dentro de ella, aunque no porque no esté dentro de ella signifique que tenga que repudiarla. La homosexualidad es tan vieja como el mismo hombre y las prácticas sexuales también. [...] es más, tengo dos amigos que son homosexuales, a más de ser muy inteligentes, porque lo son, tienen una capacidad intelectual increíble, conversar con ellos de filosofía, uno aprende mucho, si quieren cogerse las manos, ese es problema de ellos, ellos tienen que respetar mi forma de ser, simplemente, es una cuestión de respeto más que nada (Entrev 5).

Entonces yo sí creo que la homosexualidad es una cuestión terrible aquí en Ecuador; quienes son homosexuales y quienes son lesbianas están jodidos, realmente jodidos. No hay, ni desde las mujeres feministas que son la punta de lanza y desde donde yo creo que podría haber un acercamiento mucho más fácil que desde los hombres, no hay tampoco una preocupación real. Siguen siendo objetos, casos raros o a lo sumo una cuestión folklórica, creo que en el fondo eso es el resultado de un gran miedo que existe, terror de que algún rato a uno se le disuelva una imagen dura que tiene de su propia sexualidad y se le haga trizas, yo creo que es por eso y creo que en eso las mujeres llegan a ratos a ser hasta más duras que los hombres. Yo mujer (HV1: 13).

La causa, no sé, o sea, no, es que es una cosa tan debatida; los últimos estudios de ADN te dicen que hay una alteración somática seria; sí se está discutiendo mucho esa escuela, sobre todo en lo que tiene que ver con la genética como tal. No sé, los clásicos, en hogares o en situaciones donde hay algún tipo de problema; hay recurrencia de personas en una tendencia hacia la homosexualidad. También he visto y he tenido amigos que más bien es una búsqueda posterior de adultos, han tenido una especie de homosexualidad latente que por *n* motivos: racionales, culturales, nunca afloró y después surge más bien en este tipo de búsquedas por otro tipo de experiencias sexuales Eso (HV4:17).

El hecho de no citar espontáneamente el tema revela su grado de ocultamiento social y de repudio; es lo que está más allá, lo que marca las fronteras de las masculinidades. Se pueden determinar diversos grados de repudio respecto a la homose-

xualidad. Por un lado tenemos los testimonios en los cuales los varones toman distancia frente al problema y no sienten que tenga nada que ver con ellos; por otro, surgen aquellos en los que se asume que hay algo de homosexual en todos los hombres y eso puede aflorar. En el caso de los primeros, quizá por ser más oculto, el repudio es más fuerte. Dentro de ese grupo podrían detectarse dos variantes: los que consideran que se trata de una suerte de tara o enfermedad debida a causas genéticas o psicológicas, y aquellos que la ven simplemente como una variante poco aceptable de comportamiento sexual.

Prieur sostiene, citando a Bourdieu, que el poder y la dominación implican controlar las categorizaciones y apreciaciones y la posibilidad de imponer los juicios propios como válidos. Sería el hombre “masculino” el que define qué es la homosexualidad y quién es homosexual (en Malhuus y Stølen 1996: 99), pero en la información analizada pueden verse muchas dudas sobre quién es un homosexual, o qué es lo que define concretamente la homosexualidad. La capacidad de etiquetar al otro es tomada con cautela y distancia, lo cual muestra un ejercicio de las masculinidades menos dominante.

Pese a que Connell se refiere a la homosexualidad como masculinidad subordinada, creo que para el caso que me ocupa se trata de una masculinidad plenamente marginada, en tanto atenta contra el modelo de relaciones de género. Connell utiliza la palabra “marginadas” para referirse a las masculinidades de clase baja o de grupos étnicos, pero añade que la marginación es siempre relativa a una autorización de la masculinidad hegemónica. En ese sentido, entre nuestros entrevistados, la masculinidad homosexual queda totalmente desautorizada, aún es vista en la mayor parte de los casos con tintes patológicos. Otro tipo de identidades de género, como podrían ser los bisexuales o los travestis, no aparecen, salvo en un testimonio. Están aún más ocultos, más insertos en la abyección.

Se puede concluir, entonces, que el macho arquetípico y el homosexual deprimado operan para los hombres de clase media de Quito como los límites extremos de lo que se considera ser un hombre, funcionan como fronteras de lo normal. Los machos no son hombres “adecuados” y los homosexuales ya no lo son. Pero la carga de abyección y repudio sobre los últimos es bastante más fuerte, mientras que pueden arriesgarse a ser considerados machos. El ser vistos como homosexuales está más allá de sus límites, aunque en su referencia a estos últimos, el discurso topa más el punto de la tolerancia que el del estigma (Prieur, citado en Melhuus y Stølen 1996: 85).

Continuidades, transiciones, rupturas

Considero que estos tres conceptos resumen los diferentes procesos que se evidencian en las identidades masculinas de clase media de Quito en la actualidad. Para explicarlos mejor estimo pertinente recurrir a la categoría *conciencia contradictoria*,

utilizada por Gutmann en su libro sobre identidades masculinas en la ciudad de México (1996:14). El uso de la categoría aplicada a las relaciones de género confronta las representaciones e identidades actuales de los sujetos en relación con las identidades, prácticas y representaciones tomadas del pasado y en las que fueron socializados. Los hombres y mujeres de los cuales se analizó parte de sus vidas, comparten a la vez una conciencia heredada del pasado y otra conciencia actual e implícita que los une con otros individuos en similares condiciones (de clase, étnicas, etc.) en la transformación práctica del mundo (Guttman 1996: 15). A corto plazo, los cambios en la vida social pueden emerger a pesar de la autoconciencia sobre ellos. Se da entonces la conciencia contradictoria, en la cual las acciones (las prácticas) no coinciden con las nociones sobre ellas.

Dar cuenta de los cambios y las persistencias en las identidades es el camino para evitar, por un lado, el esencialismo, que considera que las identidades se adquieren una vez y permanecen fijas por siempre, y por otro, el caer en un relativismo que considere que no existen ciertas instituciones sociales que sirven de fundamento a las identidades y que entonces, éstas se vuelven a constituir con lo que se presenta en cada nuevo encuentro social, en el cual cada actor volvería a montar su escenario y su obra sin ninguna base.

En cada espacio social se dan discursos regulatorios, y las identidades de género no escapan a esto. La suma de ellos (el de la paternidad, el del trabajo, el del matrimonio, etc.) resulta en demandas conflictivas para los sujetos. Pero lo que no existe es un *ser previo* a la convergencia de estos discursos, que mantenga una integridad así mismo previa a su entrada en este campo de conflictos culturales (Butler 1990: 145). El sujeto es creado por esas determinaciones discursivas, a la vez que las reproduce y transforma.

Continuidades

Al decir continuidades me refiero a aquellos referentes o elementos de las identidades que se han mantenido, que se han heredado del pasado, de la historia de la relación con los otros, sin ser alterados significativamente en el transcurso del proceso actual de producción de masculinidades.

Algunos aspectos de las masculinidades apenas han cambiado. Por ejemplo, las pautas adquiridas en la socialización, fruto de los discursos tradicionales, “normales”, describen un cuadro en el cual el referente de identificación masculino para los niños en la primera infancia es el padre, no siempre el padre biológico, sino a menudo otra figura de la familia ampliada que cumple con este papel. Esta figura, aunque ausente afectivamente, queda asociada a la ley, el orden y la autoridad dentro de la familia. La madre, ama de casa en todos los casos es “santa, pura” y más allá de toda crítica. Este último punto apenas es cuestionado en dos casos.

El grupo de pares continúa en buena medida con la socialización en este mismo sentido y refuerza el ser hombre por oposición a lo femenino y a lo homosexual. En la adolescencia y juventud temprana ser hombre exige las “pruebas” de la masculinidad en diferentes rituales como la bebida, el salir con chicas y las primeras experiencias sexuales. Estas son pruebas a las que los sujetos se someten para transformarse a sí mismos y alcanzar el estado de hombres. Han sido poco alterados, quizá han perdido ciertas formas clásicas, hechos como tener la primera relación sexual con una prostituta o beber sólo entre hombres (ahora las jóvenes beben también), pero siguen vigentes.

El trabajo es uno de los ejes en torno a los cuales se arman las identidades masculinas en casi todos los casos. Para los hombres es una referencia básica para definir quiénes son, en contrapartida con las mujeres, cuya identidad está ligada más que con la profesión con el hecho de ser madres o esposas. Los hombres apelan a su actividad laboral más que a la paternidad o a otros factores para definir su masculinidad.

En el tema doméstico es donde quizá se evidencia con más fuerza la conciencia contradictoria. El reconocimiento de la igualdad de derechos de la mujer y su participación en el mercado laboral y en el dominio de lo público en general han cambiado muy poco las relaciones en el hogar: los hombres se ocupan del trabajo doméstico muy de tarde en tarde y casi todos lo consideran un favor a sus esposas. De la misma forma, el cuidado de los hijos se realiza sobre una base de apoyo puntual en situaciones bien circunscritas.

Rupturas

Me refiero a aquellos aspectos en los cuales las identidades masculinas se liberan del peso del pasado, de lo heredado y se reconstituyen asumiendo nuevos referentes, o trasladan sus ejes hacia otros aspectos, o producen una combinación de estos dos movimientos. Me refiero a quiebres con las representaciones anteriores que realmente prefiguran masculinidades diferentes.

Los hombres entrevistados han empezado a reflexionar sobre sí mismos en tanto poseedores de una identidad de género, es decir, han comenzado a pensar acerca de qué implica en sus vidas el ser hombre de tal o cual manera. Han comenzado a plantearse preguntas que sus padres no se hacían o que por lo menos no se planteaban de la misma manera. Indudablemente las identidades de género han sufrido fuertes sacudidas en los últimos tiempos. Los límites demarcatorios de qué es ser hombre se han vuelto más confusos y flexibles para los varones de clase media de Quito. Por ejemplo, ninguno de los entrevistados está muy seguro de qué implica ser un macho ni sabe con claridad en cuáles situaciones es macho y en cuáles no. La falta de certeza acerca de los referentes identitarios causa que cada vez más, cada uno busque elementos para hacer su propia definición, su proceso individual de invención subjetiva. (Carrión 1991:12).

Mientras las mujeres han ido transformando paulatinamente su autoreferencia identitaria de acuerdo a una propuesta de igualdad de derechos y deberes entre géneros y ese cambio comienza a reflejarse en la forma en que actúan y viven, los hombres aceptan la mayor parte del discurso, pero no lo asumen en su cotidianidad. Se puede decir que el discurso tradicional, antiguo, sobre las relaciones de género, ha sido definitivamente roto, en la medida en que, aunque algunos puedan tratar de mantenerlo puertas adentro, ya no lo pueden enunciar tal como lo hacían antes, ya no se proclama que las mujeres no tienen los mismos derechos que los hombres o que estos tienen que ser machos.

Se encontró un caso en el cual un hombre opta por dejar a su esposa como el único sostén económico de la familia mientras realiza otras actividades; es una elección personal, lo cual rompe con este precepto de proveer económicamente al hogar y realizarse en el trabajo, conquistando el espacio público simbólicamente adscrito a los hombres. Este es un claro ejemplo del cambio de eje sobre el cual definir una masculinidad.

La forma de ejercer la paternidad es un aspecto señalado por los entrevistados como de cambio total respecto a lo que fueron sus padres. Plantean la relación de cercanía emocional, afectividad y preocupación frente a la distancia que les fue impuesta a ellos. Aquí se puede observar un reflejo de un quiebre más amplio, la ruptura que permite a los hombres expresar sus emociones con mucha más libertad que antes.

Transiciones

Paralelamente a estos procesos de continuidades y de rupturas, se dan otros que aparecen como preponderantes al hacer un balance de la situación global; me refiero a las transiciones. En un marco de cambios, tanto estructurales cuanto de mentalidades, en el ámbito de las relaciones de género, en el cual la dirección futura aún no se ha precisado claramente, resulta que se puede advertir la flexibilización de roles, la disminución de ciertas resistencias, el aligeramiento del peso de ciertos referentes, etc., pero aún no es posible establecer con precisión las nuevas relaciones de género que tendrán lugar.

Con el término “transiciones” me refiero a aquellas situaciones en las cuales la pauta heredada ha sido alterada, modificada, pero sin romper totalmente con ella; está, en parte, viva, pero ha dejado de ser lo que era. Esta es la situación más comúnmente encontrada en este universo. Si bien existen unos pocos aspectos que han cambiado radicalmente, la mayoría ha sufrido solo pequeñas alteraciones. Por ello se puede decir que, en conjunto, hay un proceso de transición entre el modelo antiguo, tradicional o como se le quiera llamar y lo que podrían ser nuevos modelos, pero que aún no están claramente delineados. La dirección del cambio se puede establecer en cierta medida, pero no sus resultados.

Al hablar de transición enfatizamos en que no se trata de que los hombres estén simplemente reproduciendo patrones de conducta antiguos. La forma en que citan dichos patrones difiere y sus explicaciones sobre ellos, también. Por ejemplo, probablemente muy pocos hombres hace 30 años pensaban siquiera en “ayudar” a su esposa con el trabajo doméstico.

Es en estos procesos donde la conciencia contradictoria se despliega con más claridad. Una de las historias de vida revela un rechazo al autoritarismo paterno; se plantea la posibilidad de no trabajar, pero nunca realiza trabajo doméstico; otro (HV2), cuya esposa trabaja y aporta para los gastos del hogar, considera que el fútbol es un deporte solo para hombres; otro (HV4), al mismo tiempo que se queja de que su esposa no ha estudiado una carrera universitaria, la critica cuando sale por la noche y vuelve al otro día, algo que para él sí está autorizado.

Otros aspectos mencionados en las secciones anteriores, que delatan esta condición, son los siguientes: la crítica a la violencia implícita en el tipo de iniciación sexual que experimentaron muchos (con una prostituta en un cabaret). Los casos en los cuales esta iniciación se dio con una amiga o con la enamorada también revelan un cambio importante en la manera de considerar a las mujeres, pues se rompe con el estereotipo de la santa vs. la mala.

En ese sentido, se puede hablar de transformaciones en la relación con las mujeres. Algunas mujeres exigen activamente cambios en las relaciones al interior del hogar, sobre todo en lo que se refiere al trabajo doméstico y al cuidado de los hijos. La familia puede convertirse, a veces, en un campo de batalla respecto a las relaciones y los roles de género. De esta manera, las esposas han contribuido a que los hombres cambien las maneras de construir sus masculinidades. Entre la madre asimilada al modelo de la Virgen, y la mala mujer (prostituta, chica fácil, etc.) existen ahora varios puntos intermedios. Si antes las esposas eran automáticamente referidas al primer tipo en tanto madres de los hijos, ahora estas mujeres que en la mayor parte de los casos estudiaron en la universidad, y que trabajan, ya no corresponden exactamente a él, aunque tampoco pasaron al otro lado, son asumidas con otro tipo de identidad femenina. Pero esto no ocurre sin ciertos rezagos; se mencionó el caso en que una mujer buscó combinar los atributos de la madre idealizada con los de la esposa estudiada que trabaja fuera de la casa, lo cual nos remite de nuevo a la noción de conciencia contradictoria; lo heredado se mezcla con lo actual, superponiéndose sin acuerdo o compatibilidad evidentes.

Ciertos estereotipos sobre las identidades masculinas continúan siendo citados. Sin importar cuán confusa pueda resultar ahora la noción de macho, se erige todavía como un referente cultural frente al cual se toma posición; tiene un efecto de verdad; es un discurso poderoso que produce sujetos. Lo mismo sucede con la homosexualidad: ubicada aún en el ámbito de la abyección, define el límite de lo que es ser hombre, ya sin la carga de condenación, intolerancia e irrespeto que tenía antes, pero todavía en el nivel de patología, sea genética, psicológica o social. El esquema heterosexual compulsivo, la “producción disciplinada de

ficción regulatoria de coherencia heterosexual” (Butler 1993: 54) está aún muy vigente.

El macho tiene la connotación de estar anclado en el pasado y de conservar ciertas tradiciones que atentan contra la igualdad de las mujeres, y aunque la mayoría lo rechaza, algunos se toman el riesgo de citar al macho para sí mismos. Estas categorías probablemente no son sustancialmente diferentes a las que existían antes, pero su contenido se ha modificado, han sufrido una alteración que ha dotado a los términos de un significado algo diferente y que en algunos puntos empieza a romper con las categorías mismas.

Los significados, representaciones y prácticas de género han cambiado para los hombres y mujeres de clase media en el Quito de fin de siglo. Pero la direccionalidad de los cambios no es clara. Al mismo tiempo que en ciertos espacios y para algunos sujetos las viejas constricciones tienen aún mucha fuerza, se pueden verificar nuevas identidades genéricas en pleno proceso de producción.

Bibliografía

- Amorós, Celia
1990 “Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de “lo masculino” y “lo femenino”; en: *Mujer, Participación y Cultura Política*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
-
- 1991 *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, 2da. Edición. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Arango, Luz Gabriela, Magdalena León y Mara Viveros (comps.)
1995 *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Coedición Editorial Tercer Mundo, Ediciones Uniandes y Programa de Estudios Género, Mujer y Desarrollo.
- Ardaya, Gloria,
1994 “Movimientos sociales en América Latina: el caso de las mujeres”, en *Movimientos Sociales. Enfoques teóricos, mujer y sindicatos*. Quito: FEUCE- ADES-AEDA-AEH.
- Ardaya, Gloria, Roque Espinosa, Fernando García y Luis Verdesoto
1995 *Rostros de la familia ecuatoriana*. Quito: UNICEF.
- Brusco, Elizabeth E.
1995 *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Bourdieu, Pierre
1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Ediciones.

- Butler, Judith
 1990 *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London - New York: Routledge.
-
- 1993 *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. London- New York: Routledge.
- Carrión, Francisco
 1991 *Instituciones sociales y tecnologías políticas: una reflexión en torno a la participación campesina en el desarrollo rural*, Ponencia presentada a la Mesa Redonda sobre Participación Campesina. Santiago de Chile: Oficina Regional de la FAO.
- Connell, R.W.
 1995 *Masculinities: Knowledge, Power and Social Change*, University of Berkeley: California Press.
- Corwall, Andrea y Lindisfarne, Nancy (eds.)
 1994 *Dislocating Masculinities: Comparative Ethnographies*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Cuvi, María, y Martínez, Alexandra
 1994 *El muro interior. Las relaciones de género en el Ecuador a fines del siglo XX*. Quito: CEPLAES.
-
- 1997 *Los códigos escondidos del poder masculino*, En Revista *Iconos* No. 1, marzo de 1997. Quito: FLACSO.
- Donaldson, Mike
 1993 "What is hegemonic masculinity?", en: *Theory and Society*, N° 22.
- Foucault, Michel
 1978 *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
-
- 1985 *Genealogía del racismo*. Buenos Aires-Montevideo: Editorial Altamira- Ediciones Norman Comunidad.
-
- 1988 "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, Año 4, N° 3, jul-sept.
- Fuller, Norma
 1997 *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Gillete, Douglas y Moore, Robert
 1993 *La nueva masculinidad. Rey, guerrero, mago y amante*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Gilmore, David
 1994 *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Gutmann, Matthew
1996 *Being a Man in Mexico City*. California University Press.
- Kreimer, Juan Carlos
1991 *El varón sagrado. El surgimiento de una nueva masculinidad*. Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina.
- Lamas, Martha
1986 “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, Nº 30. México.
-
- 1987 “La encrucijada del género”, en *Nexos*, Año X, Vol. 10, Nº 115.
- Melhuus, Marit y Kristi Anne Stølen
1996 *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. Londres y Nueva York: Verso.
- Montecino, Sonia
1992 *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: s.e.
-
- 1994 *Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios y simultaneidades*. s.e., s.l.
- Morgan, David H. J.
1992 *Discovering Men*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Palma, Milagros
1993 *Simbólica de la Femenidad* (Simposio del XLVI Congreso Internacional de Americanistas. Amsterdam, junio de 1988.) Quito: Abya-Yala.
- Prieur, Annick
1996 “Domination and Desire: Male Homosexuality and the Construction of Masculinity in Mexico” en Marit Melhuus y Kristi Ann Stølen. eds., *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, Londres y Nueva York: Verso.
- Sales, Teresa
1994 Raíces da desigualdade social na cultura política brasileira, en: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, número 25, ano 9, publicação quadrimestral.
- Sinay, Sergio
1992 *Esta noche no, querida*, Colección La Hoja de Parra. Buenos Aires: Círculo del Buen Lector/Beas Ediciones.

Usos y discursos de la masculinidad

Haga Negocio Conmigo: un ritual de masculinidad¹

Lisset Coba*

Viernes 21h:30, por más de 25 años *Haga Negocio Conmigo* se transmite al aire desde Guayaquil. Éste es un programa de televisión donde se promocionan productos de consumo masivo mediante la realización de concursos que evocan y parodian formas de erotismo culturalmente clasificados como propios de la cultura de la costa ecuatoriana, que constituye su principal público espectador³. Los concursantes del programa son sujetos de sectores populares, en su mayoría subproletarios o comerciantes informales provenientes de barrios periféricos de la ciudad de Guayaquil, pero también acuden campesinos de otras provincias de la costa ecuatoriana. Los guayacos⁴ que concursan son inmigrantes o hijos de inmigrantes venidos del resto del país, tienen raíces campesinas; éste es uno de los pocos programas realizados en el Ecuador que en su composición tiene comerciales de productos agrícolas y donde se pone en escena el argot de los campesinos de la costa ecuatoriana y sus hijos moradores de Guayaquil.

Los presentes en el set de T.V. son un grupo de *repugnantes otros*⁵ como De la Torre (cfr. 1996) los llama, sujetos excluidos no solo en cuanto a la repartición del poder o a una desigual distribución de la riqueza, sino fundamentalmente con una desigualdad de oportunidades en el proceso productivo de la memoria y el futuro

1 Este trabajo forma parte de la investigación que realicé para la obtención de la Licenciatura en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1998.

* Antropóloga.

3 *Haga Negocio Conmigo* posee un alto índice de popularidad sobre todo en las provincias de la costa ecuatoriana, tanto así que su conductor Polo Baquerizo ha llegado a convertirse en diputado por la provincia del Guayas.

4 Patronímico popular utilizado para denominar a los guayaquileños y en ocasiones a los guayasenses.

5 “El repugnante otro”: término utilizado por De la Torre para denominar a aquellos sujetos pertenecientes a sectores sociales marginados, individuos que generalmente pertenecen al subproletariado o son comerciantes informales en Guayaquil y/o la costa en general, y que son estereotipados por la clase media y las élites culturales de ordinarios, suburbanos, etc (De la Torre 1996).

(Mariaca 1999). Es por medio de *Haga Negocio Conmigo* que momentáneamente las redes del poder consiguen romperse, y los excluidos logran “colarse” los viernes por la noche en casa de aquél que lo sintonice, convirtiendo a este programa en un meta espacio, un espacio intersticial construido por un desfile fragmentario de representaciones, que vuelve icono aquello que conocemos como realidad.

Haga Negocio Conmigo es un denso espacio del encuentro de poderes, su relevancia reside en su capacidad ritual⁶, pues éste es un ritual secular, caricaturizado por la risa de los asistentes. Este programa constituye un espacio político no oficial, donde los medios de comunicación proporcionan a la cultura popular la globalidad y la satisfacción del reconocimiento propio, así como una proyección a un espectro más amplio de la sociedad. Éste es un sitio donde la cultura popular, el indeterminado *otro*, desafía con sus prácticas al poder de la cultura de masas, y trae creencias paganas a colación, residuos de fe, de esperanza en la recompensa, así como el placer de contagiarse por un instante del prestigio que otorga el poder de los medios de comunicación.

El presente artículo constituye una lectura antropológica del mencionado programa de televisión y forma parte de un trabajo más extenso realizado con anterioridad, en el cual se hace una aproximación teórica desde la categoría de ritual, eje transversal de este análisis.

Haga Negocio Conmigo, un ritual de paso

En el mundo de la razón global, los rituales aparecen como la imprescindible necesidad de inyectar una magia corruptora a las cadenas de la causa y del efecto, así como la urgencia de otorgar sentidos a aquello que creíamos era tan solo costo y beneficio.

Haga Negocio Conmigo es un ritual de carácter populista⁷ transmitido a distancia. A pesar de ser un programa de concursos netamente comercial, su encanto radica en su sabor local, en aquello que escapa a la buena razón del mundo global. Como todo ritual, éste constituye un enfrentamiento, pues es un espacio donde cultura popular y cultura global luchan por el poder; aquí se definen posiciones y

6 Para este propósito entiendo los rituales como encuentros de poder, dramatizaciones que deciden la naturaleza de lo sagrado y lo profano, hechos que constituyen no solo parte del fenómeno religioso, sino que son elementos indispensables de la cultura. Lo sagrado es aquello protegido por el poder, mientras que lo profano es el contrapoder que se moviliza desde puntos estratégicos para ganarle espacio al orden instituido.

7 El populismo es una estrategia política que desautoriza el lenguaje de la cultura hegemónica a nivel público, y da paso al discurso popular, lo interroga, le deja expresarse en sus propios términos, se vale de su mismo idioma para dominarlo desde sus propios códigos simbólicos, utilizando para esto el principio del placer mediante la satisfacción del deseo del reconocimiento de un “Yo” popular. Según, Rowe y Schelling (1993:184) “*el populismo es la masificación política del paternalismo*”; para el caso diremos que el populismo es la masificación *cultural* del paternalismo, pues esta estrategia política se extiende a todos los espacios de reconocimiento social donde el paternalismo es pauta cultural.

se legitima la subordinación de lo popular, que aparece reafirmando el poder de los medios de comunicación, al participar en sus concursos. Sin embargo, al mismo tiempo la magia ocurre y durante la transmisión de este programa, la violencia simbólica se invierte y la cultura popular se toma los medios de comunicación imponiendo sus propias formas culturales y transformándolas en hegemónicas.

Conforme a las propiedades establecidas por Van Gennep (cfr. Turner 1972), *Haga Negocio Conmigo* cumple con las características un ritual de paso; esto es un ritual de conexión que transporta a los iniciados de manera personal o colectiva a otra situación o status, uniendo los paréntesis, reparando las rupturas, las discontinuidades sociales, legitimándolas o desconstituyéndolas, pero ante todo haciéndolas parte de un mismo universo cultural. La presencia de los rituales de paso significa la descalificación de una única historia lineal, y la aceptación de varias versiones de ésta, en las que las roturas y los paréntesis poseen continuidades forzadas, donde los sujetos tienden puentes simbólicos que amortiguan las discontinuidades, las transiciones y hacen soportables las fisuras

Este programa televisivo es un ritual de paso desarrollado dentro de una cultura paternalista y patriarcal⁸, en el que participa el “pueblo”. En él, el paso ocurre, y los sujetos populares considerados culturalmente domésticos se vuelven públicos, o sea, simbólicamente masculinos y adultos gracias a la ofrenda de su imagen. Aquí el subordinado *otro* enfrenta con sus excesos y sus chistes desbordantes a las clases medias y las élites, demostrando su valor al jugárselas en escena, apostando por premios y desafiando a la suerte de integrarse al orden cultural de lo público.

En todo ritual de paso, la característica principal es una fase intermedia o liminal que coloca al individuo en situación de ‘tránsito’, y que ante todo, exige dos componentes indispensables, estructura y antiestructura, poder y contrapoder respectivamente (cfr. Turner 1972). En *Haga Negocio Conmigo* las dicotomías universales del pensamiento planteadas por Levi-Strauss (cfr. Paz 1993) representan la estructura y la antiestructura. La estructura está representada por el poder de lo masculino, mientras que la antiestructura se halla compuesta por el contrapoder de lo femenino. Lo masculino constituye el poder de lo público, de la toma de decisiones y por tanto del poder político que en este caso se halla simbolizado por los medios de comunicación. Su opuesto, el lado femenino, es el contrapoder, aquél que

8 El paternalismo responde a una cultura en la que lo masculino domina el escenario público mientras que lo femenino es relegado al ámbito desconocido de lo doméstico, de ahí que la cultura popular pertenezca al lado oculto y femenino de la cultura, mientras que la cultura hegemónica corresponde a su lado reconocido y masculino.

En *Haga Negocio Conmigo* se aplican tecnologías disciplinarias de poder que realizan minúsculas y condensadas prácticas clientelares -utilitarias como respuesta a una cultura paternalista y patriarcal- en las que la buena o la mala actuación de los concursantes se ve recompensada o castigada. El premio o la penitencia son las estrategias que colocan a los subordinados participantes de este programa en la situación de niños-adultos desprotegidos a los que hay que encaminar, pues aún no alcanzan la suficiente capacidad de razonar.

9 Definimos como pueblo a aquellos sujetos o grupos de sujetos en posición subordinada, dueños de sus propias y diferentes prácticas culturales contra hegemónicas.

realiza los trabajos de la vida cotidiana y doméstica, lo excluido de las instancias de decisión.

El carácter liminar de *Haga Negocio Conmigo* nos muestra lo binario de un mundo sexuado masculino y femenino, el cual a su vez construye espacios rituales propios. En esta fiesta de poder, las imágenes transportan al iniciado, al sujeto popular colectivo, de la dimensión cotidiana de lo doméstico a una zona de umbral hacia lo público, mediante la realización de rituales de apropiación que conforman y delimitan configuraciones simbólicas y conjuntos de valores.

Indudablemente, las relaciones de poder son relaciones sexuadas que traspasan la cultura, la sociedad, el mundo y el cuerpo mismo, relaciones que dotan a los objetos y a las personas de status, rangos de importancia, y jerarquías de sacralidad (cfr. Bourdieu 1998). De ahí que en este ritual, el universo de lo sagrado sea dicotómico y esté representado por los símbolos dominantes de lo masculino, lo público y la cultura hegemónica misma, mientras que la antiestructura corresponde al universo sagrado de lo femenino, lo doméstico y lo oculto perteneciente a la subordinada cultura popular que exhibe sus indisciplinas y rebeldías a través de su lenguaje y su propio cuerpo. No obstante, para este artículo tan sólo abordaremos el lado de la estructura, el poder, el universo simbólico de lo masculino.

Estructura: el espacio de lo masculino

La estructura, al igual que el poder, fluye por todos lados, traspasa los imaginarios sociales y las realidades, es la que mantiene el orden, la que articula las relaciones e interacciones. En este ritual de paso, la estructura funciona inconscientemente y conscientemente (Cf. Turner 1978). El falo, lo masculino, lo público, la globalidad, el prestigio, el placer del reconocimiento¹⁰, corresponden a la estructura en este programa.

En culturas patriarcales, la masculinidad es el objeto sagrado primordial¹¹, el órgano masculino se convierte en símbolo de poder, el falo se mimetiza en el pene. Desde una visión falocéntrica del mundo, lo masculino es superior a lo femenino; el espacio de lo masculino corresponde a la fecundación, la producción y provisión de alimentos, es lo de afuera, el espacio público, el mundo de lo político de la toma de decisiones, donde se detenta el poder y se alcanza el prestigio. (cfr. Bourdieu 1998).

La televisión es una plaza pública organizada a base de una disciplina que traspasa los órdenes de los sexos y ejerce su autoridad masculina y paternal a todos los subordinados. El poder de esta mágica caja es el de comunicar, de representar; es el

10 El placer del reconocimiento se basa en un principio tautológico que reconfirma nuestra forma de percibir el entorno y valida nuestros hábitos y que además tiene la fuerza de adaptar la imagen a significados previamente configurados; de esta manera el significado parece estar ya presente en la vida cotidiana, pues el reconocimiento es la confirmación misma de nuestra manera de ver el mundo (cfr. Nicholls 1.971).

11 Con esto no pretendo decir que la "masculinidad" sea el único "objeto sagrado" encontrado en el programa.

poder de disciplinar lo simbólico. En televisión, los símbolos se transforman en armas que, debido a su capacidad ritual, atacan lo emotivo del sujeto y controlan el placer del reconocimiento, en el que el Yo se ve reflejado y en el que se juega con su identidad.

El status masculino es el espacio de lo que se muestra ante el mundo; en consecuencia, la televisión magnifica, amplía y reproduce la masculinidad, la importancia de la imagen pública ante la sociedad. *Haga Negocio Conmigo* es un programa de televisión que ejerce una forma de poder doblemente patriarcal; por un lado, lleva enquistada la estructura de poder en la que los medios de comunicación se fundamentan y; por otro, reproduce y magnifica la cultura paternalista de la que se alimenta el programa.

En un universo sexuado y jerárquico la masculinidad se concentra en la detentación del poder por medio del falo, que es el símbolo metonímico del ser hombre por excelencia. En las percepciones culturales de la audiencia del programa, predominantemente costeña, el falo es el que provee de semillas para los hijos, significa fertilidad y representa el abastecimiento de los elementos para la reproducción social del hogar. El trabajo es considerado tarea masculina y proporciona status superior al que lo ejecuta, pues es un elemento de poder que autoriza al hombre poseedor del falo a ocupar un rol protagónico que le permite mantenerse como el patriarca que manda.

Uno de los símbolos dominantes más relevantes en este ritual es el gran micrófono negro al cual Polito, el conductor del programa, impide acercarse sin su previo consentimiento, pues es el medio por el cual el poder se transmite.

En toda situación, Polo sostiene firmemente el micrófono, que se constituye el símbolo dominante que condensa el significado de su masculinidad; el micrófono es una extensión de su cuerpo, un objeto de autoridad que lo acompaña siempre, por eso lo denomina “mi aparato”, metáfora de desplazamiento que traslada y disfraza su intencionalidad.¹² El micrófono es el significante que simboliza el poder de los medios de comunicación, un poder masculino, vertical, el falo que provee de semillas para la reproducción femenina, pues la división sexual de los cuerpos también es una división política, en la cual se encuentran relaciones de dominación y sumisión (cfr. Bourdieu 1998):

El cuerpo masculino y el cuerpo femenino, y en especial los órganos sexuales que como condensan la diferencia entre los sexos, están predispuestos a simbolizarla, son percibidos y construidos según los esquemas prácticos de hábitos y de este modo en apoyos simbólicos privilegiados de aquellos significados y valores que están en concordancia con la visión falocéntrica del mundo. (Bourdieu 1998:37).

12 El desplazamiento es un proceso de canalización involuntaria hacia significantes alternativos (cfr. Stratton & Hayes 1993).

Por esto ocurre que, cuando un concursante bajo cualquier circunstancia queda solo frente a las cámaras, el micrófono no solo cambia de poseedor, también el status de lo público es transferido a través de este símbolo dominante que representa los valores masculinos.

No obstante, el micrófono no es la única metáfora fálica con connotaciones sexuales evidentes, Polo también utiliza camisas y pantalones formales y unos largos tirantes negros con los que juega cada vez que hace bromas o se pone solemne y con los que demuestra que a él “*no se le caen los pantalones, pues los tiene bien puestos*”; pues los pantalones son símbolo de hombría y autoridad patriarcal.

Otros símbolos relevantes son los instrumentales, representados principalmente por mujeres jóvenes; modelos y participantes en edad reproductiva, herramientas de prestigio del poder patriarcal. En *Haga Negocio Conmigo* las mujeres circulan alrededor de los hombres. El ideal masculino aspira a disponer de varias muchachas que lo rodeen y lo seduzcan, reconfirmando su capacidad sexual frente a otros hombres, y con ello su dominio y superioridad en la reproducción biológica y social, capacidad que se extiende al ámbito del prestigio de proveedor, pues utópicamente aquel que más mujeres tiene, es aquél que más puede dar.

Después de que Polo es presentado, las modelos entran bailando por los extremos del escenario. Ellas son las encargadas de repartir los premios, son las ayudantes que quedan en un segundo plano mientras los concursos suceden. Las modelos son un bien de intercambio y prestigio sobre las cuales Polo mantiene el control, ya que puede pedir su colaboración, las abraza y besa, y en ocasiones hasta las ‘entrega’ como parte del premio, al otorgar ellas un abrazo o un beso al participante.

...las mujeres se hallan acantonadas en un papel de espectadoras, o de espejos lisos que devuelven al hombre la figura engrandecida de él mismo, a la cual debe y quiere equipararse, y que le refuerzan de este modo una imagen idealizada de su identidad. (Bourdieu 1998:76).

La posición de las mujeres -tanto modelos, como participantes- es la de reconfirmación del dominante rol masculino. Aquí los hombres reafirman su hombría, demostrando a los otros hombres que tienen la capacidad de acceso sexual y reproductivo. No es que las mujeres sean las protagonistas en sí, sino que están en función de la construcción de la identidad del hombre frente al hombre.

A la imagen de la mujer modelo como instrumento se contraponen la construcción de la mujer-madre personificada en las *abuelitas*. Éstas son las representantes de la maternidad, el valor sagrado más enaltecido, de ahí que los programas del día de la madre y de Navidad estén por completo dedicados a las ancianas madres. Las *abuelitas* son mujeres trabajadoras en quienes se valora el coraje para mantener y sacar adelante a sus nietos; sin embargo, si sus valores son enaltecidos es porque el trabajo y la valentía son consideradas cualidades masculinas que elevan el status al

que las posee, y lo conectan con la fuente del poder hegemónico al que pertenece el universo simbólico de lo masculino.

Los símbolos dominantes e instrumentales analizados en *Haga Negocio Conmigo* giran alrededor de la masculinidad. *Los hombres de pueblo* que acuden al programa demuestran su hombría al emprender el desafío de participar y someterse a las pruebas de valor, requisito de los concursos. Éste es un ritual de iniciación masculina donde los novicios deben comprobar ser hombres, ya que la masculinidad es algo que constantemente se debe confirmar, pues siempre está en duda (Badinter 1993).

En los rituales de masculinidad, los muchachos iniciados, antes de vencer los obstáculos programados, son considerados como la parte femenina de la cultura, pues la masculinidad es algo inestable que hay que construir y que se realiza al cabo de un combate que demuestra la virilidad de los novicios. La cultura popular, el lado femenino y anónimo de la sociedad, debe atravesar por una serie de pruebas que reafirman su valor y le permiten participar del placer del reconocimiento público y masculino que otorgan los medios de comunicación.

Para llevar a cabo los ritos de iniciación masculina son necesarias tres etapas: “la separación de la madre y/o el mundo femenino, la transferencia al mundo masculino y el sometimiento a pruebas dramáticas y públicas” (Badinter 1993:124). *Haga Negocio Conmigo* separa al novicio del mundo femenino, doméstico y anónimo de la cultura popular y lo traslada al mundo masculino del reconocimiento global, colocándolo en el limen, en un trayecto de intensidad que se halla en un punto intersticial.

Los sujetos deben ofrendar su imagen, pasar las pruebas contaminantes que demuestran su valor para poder incluirse en el orden masculino del poder. El iniciado que se encuentra en la fase liminar del rito de pasaje casi siempre es considerado como *contaminado*¹³; ésta, quizá la parte más importante del ritual, es tomada como un sitio de exclusión, una separación del resto del orden del mundo cotidiano; en estos momentos los neófitos son vistos como invisibles, no definidos, no clasificados, pues siendo lo sagrado aquello que se encuentra dentro del orden cultural instituido, lo ambiguo e intersticial es considerado ilimitable, intocable y poluto, al tiempo que purificante; de ahí que a pesar de su corrupción, el sujeto iniciado forma parte de la divinidad misma (cfr. Turner 1972:97).

Los ritos de iniciación masculina implican el sometimiento a pruebas crueles y dramáticas, que purifican al novicio gracias a su sacrificio contaminante. En culturas patriarcales, las distinciones sexuales tienen una gran importancia; por esto que los neófitos en situación liminar sean simbólicamente representados como no hombre o no mujer y ocasionalmente como asexuado, homosexual o bisexual como a continuación se verá (cfr.: Ibid 1972).

13 Según Mary Douglas (cfr. 1973), la contaminación es un proceso de purificación por el cual deben pasar los iniciados como ofrenda para lograr su consagración a los propósitos requeridos.

Homosexualización simbólica

Mary Douglas plantea que para la cultura la ambigüedad es contaminante, pues la sociedad, al no saber cómo ordenar aquello que considera fuera de los límites de su sistema de clasificaciones, lo califica como impuro o poluto (cfr. Douglas 1973). Por esta razón es que en una cultura donde no existen definiciones categóricas acerca de los sujetos que realizan cruces de género, éstos son definidos como ambiguos, indefinidos, fuera de clasificación, o sea profanos.

Las diferencias físicas entre los sexos bajo una división biológica son a la vez distinciones sociales: masculino y femenino, hombre y mujer respectivamente, son géneros presentes en todas las culturas, que se amplían y atraviesan otras dimensiones como el temperamento, el poder espiritual, las habilidades, la historia mítica, etc. La aparición de un género mixto, o el cruce de un género a otro, puede surgir en los sujetos o categorías de sujetos en determinadas circunstancias, ya que la clasificación social de los géneros es tan solo una concesión simbólica que el ser humano otorga a características sexuales determinadas (cfr. Ortner y Whitehead 1993).

En culturas paternalistas, en el espacio sagrado de lo masculino no hay cabida para símbolos que tengan que ver con la feminidad. Por ello lo femenino es ridiculizado en los hombres, considerado como profano e impuro, de ahí la burla a la homosexualidad. En el programa de televisión que analizo, los hombres del pueblo son sometidos a pruebas contaminantes que le exigen demostrar su hombría renunciando a ella, en las que se les coloca en una posición femenina e inferior que ratifica su subordinación frente a la cultura hegemónica de los medios de comunicación.

“Milloneando” es el segmento en el que el juego se extrema y el ritual se condensa. Aquí el cruce de géneros es resultado de la *homosexualización* simbólica de los participantes; el juego de lo masculino es el ingrediente principal de este espacio ritual. Bromeando, Polo se divierte con los roles sexuales de los participantes.

Al preguntar acerca de la vida familiar del participante¹⁴:

- Polo: ¿Tiene bebés?.
- Participante: cinco niños.
- Polo: ¿Varones, mujeres?.
- Participante: todos varones.
- Público: uuuuuuuuu!!!
- Polo: ¡Acá!, dígale al público que le gustan los varones.
- Participante: ¡A mí me gustan los varones!.

¹⁴ A continuación, un fragmento del segmento “Milloneando” de abril 3 de 1998:

Una risa nerviosa delata el disgusto del participante ante lo que está ocurriendo; se desconcierta, baja la cabeza y adquiere una actitud de resistencia pasiva, femenina, de sumisión y vergüenza frente a la obligación de declararse con tendencias homosexuales, prueba contaminante que ataca su status masculino.

Momentos más tarde en el mismo segmento, Polo conduce al participante –quien siempre es un hombre- hacia los miembros de la banda de música y dirigiéndose hacia el bajista apodado “el Monje”:

- Público: beso, beso, beso...
- Participante: abraza al “Monje” y lo besa en la mejilla.
- Polo al Participante: ¿qué te parece el “Monje...”, éste es un gran personaje... ¿te gusta cómo toca?.
- Participante: claro que me gusta cómo toca...
- Participante al “Monje”: tengo cinco hijos, contigo son seis, entras a pertenecer a la familia de los Espín, loco...

Polo al participante: quiere decir que no se conforma con cinco varones, más todavía quiere, le gustan seis...

Mientras tanto, el nervioso participante se mantiene saltando sin cesar.

Polo: no salte mucho.

Participante: es que la emoción, la emoción de verlo “al Monje” y a ti Polito.

Polo: parece que le entusiasman mucho los varones...

ja, ja, ja...

bueno, ya!

El doble sentido de este juego de palabras conduce al iniciado a una homosexualidad simulada en la cual el status masculino del hombre participante se invierte en femenino, y se evidencia en la sumisión pudorosa del participante hacia Polo.

La pedagogía homosexual es el aprendizaje de la virilidad por medio de la *intramascularidad*; el personaje de *el Monje*¹⁵ representa al adulto masculino y conoedor que enseña al joven iniciado el arte de ser hombre, pues en culturas patriarcales solo se puede llegar a ser hombre a través de las enseñanzas de otro hombre¹⁶ (cfr. Badinter 1993). Por ello ocurre que aunque la homosexualidad no se explicita en la realidad, el chiste se convierte en vehículo de desplazamiento simbólico que libera la homosexualidad reprimida en el sistema patriarcal:

15 El Monje, es el apodo con el cual es referido el bajista del grupo musical del programa.

16 En distintas culturas las prácticas homosexuales son comunes. En las tierras bajas del sur central de Nueva Guinea se cree que en las relaciones hombre – niño (de limitada duración), la generación más joven de hombres jóvenes completa su “hombría” a través de la conexión erótica con la generación más vieja de hombres. En Nueva Guinea la “hombría” es un hecho físico y cultural concentrado en la transmisión del semen (cfr. Ortner y Whitehead 1981).

Polo: ¿y cómo le va con su mujer?

Participante: bien, Polito, bien, solo tengo unita.

Polo: y eso ¿por qué? ¿a mí me late¹⁷ que usted es maduro aguado¹⁸!

Forma de reafirmación de la identidad masculina son las bromas agresivas o interminables sobre sexo; en ellas se expresa un deseo social de reconocimiento, de audacia; por esta razón Polo incita a los doble sentidos, para afianzar su hombría, su falocentrismo, su poder.

...las actividades ruidosas, los juegos sucios y la obscenidad, es su manera de asegurar su virilidad contra el universo femenino materno en el que todo está prohibido” (Badinter 1993: 143)

Según Freud, el chiste delata aspectos escondidos del inconsciente. Las bromas o juegos de palabras obscenas son realizados para que el sujeto del chiste sea avergonzado y seducido al provocar imágenes por medio de la palabra. El “dicho verde” como llama Freud a este tipo de bromas, se ha hecho para desnudar al que es sujeto de éste, para contemplarlo sin velos en su sexualidad, para que el cuento sustituya el placer sexual primario por la risa (cfr. Freud 1994).

En *Haga Negocio Conmigo* el “dicho verde” constituye la afirmación simbólica del poder masculino de los medios de comunicación, que mediante el uso de un lenguaje populista explota al máximo el sexismo popular. En este ritual, la cultura popular aun en su aspecto masculino pasa a ser la parte femenina de la sociedad; de ahí su ambigüedad, pues como habíamos mencionado anteriormente, para que la transición ocurra en un ritual de paso, es necesario que el iniciado sea declasificado, se encuentre en una situación fuera de su orden regular, en un estado confuso, al que Mary Douglas (1973) denomina contaminación.

Para que un chiste obsceno produzca el efecto deseado son necesarios: el sujeto que cuenta el chiste y aquél que es objeto de broma, pero también se hace indispensable una tercera persona que se ría del chiste, un público testigo que confirme el desarrollo del combate (Ibid). Las relaciones rituales de poder requieren de la intervención de la comunidad como aliada; de ahí que el éxito de *Haga Negocio Conmigo* se fundamente en la risa cómplice de los espectadores, que confirman la profanación del status del Yo masculino del participante.

Mediante los juegos de palabras, el status masculino del participante y su prestigio de hombre se ponen en riesgo, lo que quiere decir que el sacrificio requerido por los medios de comunicación con relación a la cultura popular –aunque se premie con dinero, con un premio por el cual se concursan– implica la mortificación misma del sujeto, si bien simultáneamente supone la demostración pública de que el concursante es un valiente, al jugar su imagen frente a la comunidad.

17 En argot popular “a mí me late” significa presiento.

18 En argot popular “maduro aguado” significa que el órgano masculino no es capaz de una erección.

La castración simbólica

Polo ha escogido a un hombre de pelo largo y corbata para que participe en el siguiente segmento. Ya frente a las cámaras entran las modelos y se colocan a cada lado del participante. A pedido de Polo, las modelos califican y descalifican “*lo que le cuelga*”¹⁹ al iniciado, y describen la forma de la corbata que se suspende del cuello del novicio, convirtiéndola en evidente símbolo fálico del poder masculino, y declarando su conformidad o disconformidad con su tamaño y textura, aprobando o desaprobando metafóricamente la virilidad del concursante:

- Polo (dirigiéndose a la modelo): ¿le gusta lo que le cuelga al participante?
- Modelo: no, no me gusta..
- Polo: ¿y, por qué no le gusta lo que le cuelga?, a ver, tóquelo...
- Modelo: no, ¡ja, ja!
- Polo (insiste): pero tóquele lo que le cuelga al participante.
- Modelo (acepta): a ver, bueno ya,

La modelo toma en sus manos la corbata del participante.

- Polo: ¿Y qué le ha parecido, ahora?
- Modelo: no, no me gusta.
- Polo: ¿qué no le gusta?, dígallo.
- Modelo: ¡no me gusta lo que le cuelga!.
- Polo: ¿y por qué no le gusta lo que cuelga al participante?.
- Modelo: Porque es chiquito y áspero ¡ja, ja!
- Polo: bien.
- Polo (dirigiéndose al participante): ¿y a su esposa le gusta lo que le cuelga?.
- Participante: claro, Polito, ella está feliz y contenta con lo que me cuelga²⁰...

La segunda parte de este juego continúa en el segmento “Corto o Largo” y con el mismo participante, y consiste en el corte de pelo del individuo a cambio de una suma de dinero como premio; previamente a este hecho, el novicio es obligado por Polo a anunciar a su mujer que supuestamente lo está viendo por televisión:

Participante: ¡ey, mujer!, voy a ir decapitado, lo voy a llevar chiquititiito...
¡y te vas a tener que conformar!

19 Con “lo que le cuelga” se refiere literalmente a la corbata que lleva puesta el participante, pero metafóricamente significa su pene.

20 Fragmento tomado del programa del 12.12.97.

El carácter liminar de *Haga Negocio Conmigo* se demuestra por medio de simbolismos inusuales y atrevidos; "Corto o Largo" se basa en el corte del segundo símbolo de virilidad presente en el programa: el pelo del participante. Aquí las modelos son las encargadas de llevar a cabo el sacrificio, y de decir cómo se le transforma el cabello al profano.

Todo aquello que es largo y cuelga como la corbata o el pelo es asociado con el pene, y es utilizado como una metáfora de desplazamiento o sublimación, la cual según la teoría freudiana es utilizada para reemplazar o para que expresiones psico-sexuales directas sean sustituidas por actividades o expresiones más aceptables socialmente (cfr.: Stratton y Hayes, 1993).

La cultura popular y los sujetos que la representan son librados de su falo. El cortar el pelo al individuo figuradamente significa desproverlo de su poder, interrumpir su capacidad reproductiva biológica y social, sin la cual la posibilidad de creación desaparece. El hombre en su status de ser activo, público, el que toma las decisiones y provee de semillas, al ser castrado simbólicamente es colocado en una posición pasiva. Así, se evidencia que la posibilidad de réplica de la cultura popular es limitada, pues en este ritual lo popular es relegado al pasivo rol de la feminidad.

El miedo a la castración es miedo a la pérdida de poder. En sistemas paternalistas la falta del pene es la falta del falo que desautoriza al hombre en su rol de proveedor omnímodo (cfr. Inda y Litvinoff: <http://www.psinet.com>). Por esta razón los varones tienen que pasar constantemente por rituales de afirmación masculina, como mecanismo de defensa ante la ansiedad de castración reflejada en la sobreestimación del falo como metonimia de todo el cuerpo.

La castración simbólica es sumamente significativa en este espacio ritual, pues nos muestra el sometimiento frente a la cultura hegemónica. Los dominantes siempre se mantienen en el poder en el lado masculino, activo de la cultura, mientras los subordinados son convertidos en varones pasivos, desprovistos de su virilidad.

La castración simbólica es la mortificación del Yo, de la masculinidad del participante, lo que significa el cambio de status a un universo simbólico femenino subordinado como ofrenda de purificación. Al no tener pene, el hombre se *feminiza* y no es considerado como un igual por los otros hombres. Pero si bien el hombre es castrado simbólicamente, con su sacrificio voluntario prueba su coraje al atreverse a permitir que le corten el cabello. Este acto le devuelve la masculinidad perdida, pues demuestra el valor al enfrentarse con Polo, sus burlas y las cámaras de televisión.

Sin embargo, los subordinados no siempre son vencidos; a través de sus gestos y sus risas, sus cuerpos mantienen una actitud de indisciplina y resistencia. Así mismo, el espacio de lo femenino no siempre es pasivo, porque contiene poderes ocultos que con insistencia buscan el sagrado poder del reconocimiento.

Conclusiones

La suerte está echada; a pesar de que el carácter liminar de este ritual de paso se cumple, la desacralización de las imágenes malogra el ritual, pues la dominación masculina de lo público sacrifica incesantemente ante los altares de televisión a la femenina cultura popular. El “*repugnante otro*”, no consigue el paso, se mantiene excluido por televisión, no logra escapar a su signo, pues su estigma lo persigue a través de la política de su propio cuerpo. No importa la coacción, ya que los iniciados confiesan y se delatan a sí mismos, mientras el poder perdona al confeso y lo incorpora a la realidad de la pantalla mágica, en tanto que lo mantiene como anónimo marginado social. En este ritual, no existe por parte de la televisión deseo alguno de transformar la situación, ni de otorgarle a la cultura popular momentos de poder que sin impedimento inviertan la estructura, abortando así el paso del ritual. De esta manera, la cultura popular se mantiene desconocida, encerrada en el estereotipo de lo repugnante de un cuerpo rebelde que consume y es consumido.

No obstante, el despotismo de los medios de comunicación no solo tortura la necesidad del premio, sino que ante todo tienta el deseo de ser representado. En *Haga Negocio Conmigo* se juega el azar de alcanzar el placer del reconocimiento; es así que los participantes se emparentan virtualmente con Polo, pasan a formar parte de “*la gran familia de T.C. Televisión*” como el conductor del programa manifiesta. En este programa se legitima el discurso de un Yo local que seduce la cultura popular con el arma más certera que tiene el poder: “*el placer*”.

Bibliografía

- Badinter, Elizabeth
1993 “XY”: *La Identidad Masculina*, Bogotá: Tercer Mundo editores.
- Bordieu, Pierre, Alfonso Hernández y Rafael Montesinos
1998 *La Masculinidad*, Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- De la Torre, Carlos
1996 *Un Solo Toque: Populismo y Cultura Política en el Ecuador*, Quito: Ediciones CAAP.
- Douglas, Mary
1973 *Pureza y Peligro: Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*, Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Freud, Sigmund
1994 *El chiste en su relación con lo inconsciente*, Madrid: Alianza Editorial.
- Goffman, Erving
1970 *Ritual de la interacción*, Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

Inda y Litvinoff

- 1998 *Entre Hombres: Los Grupos de Identidad Masculina*, Red Informática Flagpag, <http://www.psinet.com.ar/rif/602.htm>.

Mariaca Iturri, Guillermo

- 1999 *Los Refugios de la Utopía: Apuntes sobre políticas interculturales en una ciudad andina*. Ponencia para el Seminario de Antropología Aplicada. Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

Marzal, Manuel

- 1997 *Historia de la Antropología: 2. Antropología Cultural*, Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Nichols, Bill

- 1981 *Ideology and the Image: Social Representation in the Cinema and other Media*, Bloomington: Indiana University Press.

Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead

- 1993 *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press.

Palmier, Jean Michel

- 1971 *Lo simbólico y lo Imaginario*, Buenos Aires: Ediciones Proteo.

Paz, Octavio

- 1993 *Claude Lévi-Strauss o el Nuevo Festín de Esopo*, Colombia: Editorial Seix Barral S.A.

Rowe, William y Vivian Schelling

- 1993 *Memoria y Modernidad: cultura popular en Latinoamérica*, México: Editorial Grijalbo.

Stratton, Peter and Nick Hayes

- 1992 *A Student's Dictionary of Psychology*, London: Edward Arnold.

Turner, Victor

- 1972 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, London: Cornell University Press.

Turner, Victor

- 1978 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, London: Cornell University Press.

Homosocialidad, disciplina y venganza

Xavier Andrade*

El presente está basado en un trabajo de campo realizado en la ciudad de Guayaquil entre 1998 y 1999, en el contexto de una investigación más amplia sobre la *performance* público de la masculinidad y los usos políticos del “machismo” en el Ecuador contemporáneo.¹ Estos dos problemas presentan diferentes estrategias etnográficas para estudiar el problema de lo masculino, las mismas que debo explicitar a manera de introducción.

La primera estrategia utiliza como entrada teórica la noción de ‘performance’. Con ella me refiero, primero, a cómo la masculinidad es actuada, y por lo tanto acepto una aproximación dramaturgica que exige, en el plano metodológico, considerar como unidades de análisis a personajes envueltos en eventos concretos, atendiendo a su despliegue corporal, gestual y visual. Los significados de la masculinidad, bajo esta perspectiva, son referidos no solamente por lo que los actores dicen, piensan y/o confiesan sobre el ser hombre. Es igualmente relevante considerar las formas y contextos particulares en los cuales tales significados son puestos en acción, esto es, producidos socialmente. *Performance*, por lo tanto, no significa meramente actuación o repetición de un guión preestablecido. En la puesta en escena, esto es, en la referencia pública, en el mínimo y máximo detalles de cómo los hombres se relacionan con otros hombres y también con mujeres, los significados precisos son tanto afirmados cuanto creados.

La afirmación de la norma, sin embargo, requiere un entendimiento adicional sobre *performance*, el mismo que a su vez implica una segunda mirada etnográfica.

* Antropólogo. Ph.D (c) New School for Social Research.

1 El trabajo de campo en el que se basa este artículo fue financiado por una beca pre-doctoral de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. En Quito, donde residí tres meses en 1998, FLACSO-Ecuador me brindó el necesario apoyo logístico y un espacio para discutir algunas de estas ideas con mis estudiantes. Versiones preliminares de las discusiones sobre homosocialidad y venganza aparecieron originalmente en Andrade 2000. La observación de campo en el cantón Salitre, Provincia del Guayas, fue elaborada en diálogo con Shanti Pillai, quien me acompañó durante este evento. Correspondencia: 249891@newschool.edu.

fica. Judith Butler (1993) al discutir la “performatividad” sostiene que el cumplimiento de la norma, en este caso, de las reglas que disciplinan el comportamiento entre sexos, demanda la permanente citación de tal norma. En otras palabras, actuar como hombre y/o como mujer en el contexto *mandatorio* de la heterosexualidad requiere apelar al repertorio disponible de saberes y significados que son percibidos como formas socialmente apropiadas para personajes heterosexuales. Este proceso de apelación organiza y disciplina, encarna e incorpora tales formas. Por un lado, en la disposición y el despliegue del cuerpo se ejecutan las reglas que constituyen la heteronormatividad; por otro lado, tal ejecución altera lo que es citado. La mirada etnográfica se dirige, en este caso, hacia el discurso que constituye la norma heterosexual y hacia las formas y contextos en los que la heteronormatividad es actualizada. En suma, la ventaja de pensar la heterosexualidad como algo que requiere la permanente citación del discurso heteronormativo, antes que como algo natural y dado, reside en la posibilidad de analizar la adecuación, y la no adecuación, de lo que es normado sobre y por los sujetos.

En el ámbito metodológico, un evento es un momento privilegiado en el que se hacen visibles las reglas que componen la normatividad social y que disciplinan la disposición de los sujetos en un contexto y momento dados. La heteronormatividad opera como algo normalizado en la vida de los sujetos. Al separar los datos etnográficos y explorarlos en tanto su uso dentro de eventos, emergen las tensiones y contradicciones que constituyen al sistema heterosexual. Aquí presento en tres viñetas de mi trabajo de campo, dos eventos y un análisis textual, todos ellos referidos a la construcción pública de la masculinidad heterosexual, y a la constante necesidad de aplacar ambigüedades para afirmar su status de “normalidad.” He escogido la homosocialidad, la disciplina y la venganza, por ser éstos temas que constituyen parte de las representaciones dominantes sobre masculinidad en Ecuador que, a la vez, sirven como elementos para explorar las ambigüedades en la construcción pública de lo masculino.

Homosocialidad

El juego que detallo a continuación dramatiza la noción de “homosocialidad”, o sea de la emergencia de contenidos eróticos en las relaciones entre hombres, tal como ha sido discutida originalmente por Eve Kosofski Sedgwick (1985: 1-5). Sedgwick define a ésta como un término “obviamente formado por analogía a ‘lo homosexual’, y también obviamente destinado a distinguirlo de éste” (op. cit: 1).² La homosocialidad expresa una tensión entre el deseo de establecer relaciones entre hombres y la mantención del orden heterosexual como marco dominante. Wiegman, parafraseando a Sedgwick, señala que “esta aparente contradicción entre la prima-

2 Todas las traducciones del inglés son del autor.

cía de las relaciones entre hombres y el imperativo compulsivo hacia la reproducción heterosexual” constituye el orden patriarcal, un orden que está mediado por el tabú a la homosexualidad (1997: 50). En suma, el elemento más importante otorgado por Sedgwick a la homosocialidad es el deseo latente por consumir relaciones sexuales entre hombres, y, por tanto, la constatación de que heterosexualidad y homoeerotismo no constituyen una oposición binaria sino que son dimensiones coexistentes. Esta sección detalla cómo las tensiones entre heterosexualidad y homoeerotismo son representadas en una ecología concreta, la esquina de barrio.

Noche de miércoles, tiempos de Trópico.³ En el fortín que resguarda a “el tradicional Barrio de Las Peñas”, como lo define todo folleto turístico de Guayaquil al usar invariablemente el adjetivo “tradicional” como si de un anacronismo al referirse así a esta ciudad se tratase. Guayaquil, después de todo, ha sido construido por prejuicios regionalistas como un “huevo”, un lugar donde poco es suficientemente exótico, sin historia, sin arquitectura, caótica, sucia, delincuencial y violenta. Principalmente con mis risas y atención a los modismos guayaquileños, participo de una reunión homosocial como las que ocurren simultáneamente en muchas esquinas de barrio. La misma tiene lugar a la entrada de la calle que sirve como frontera entre un enclave bastante más aburguesado y el mítico –por lo delincuencial y violento– Cerro Santa Ana (en palabras de uno de mis informantes, que me recuerdan advertencias recibidas durante mis primeras visitas al puerto en los ochenta, “allá no subes solo porque te devuelven sin nada y bien culeado, ñañito”). La esquina y el cerro son mitades separadas solamente por unas escalinatas intransitables para los “extranjeros” como yo –así soy situado inicialmente por el grupo debido a mi no pertenencia al barrio, a la percibida ambigüedad de mi acento (“oye, pero tú no hablas como serrano”), y a diferencias de clase-. El contenido de clase se negocia en este terreno fronterizo en base a saludos cotidianos, participación activa en sesiones de socialización, y uso común de un lenguaje masculinista.

Quien nos deleita en esta noche es Futbolito –guardián privado doce horas al día- debido a su entusiasta afán por ponerse en el centro del escenario, catapultado, probablemente, por su mayor estado relativo de embriaguez.⁴ Las edades varían

3 Marca comercial del anisado preferido en el barrio por razones económicas y, supuestamente, de salud física. De precio módico que puede ser cubierto grupalmente mediante cuotas individuales, es considerado menos dañino para la salud por ser un licor blanco consumible en estado puro. Se lo adquiere en cuartos, o sea en pequeñas botellas que son compartidas mediante la circulación de la tapa plástica que ha sido diseñada para servir como exacta unidad de medida, equivalente a un trago individual que debe ser consumido al instante. Generalmente, ésta circula hacia la derecha de quien la distribuye, que es normalmente quien ha comprado recientemente la botella, aunque puede haber un servidor oficial designado por el grupo para toda la noche. Nociones de contaminación asociadas al acto de compartir la tapa son eliminadas apelando al carácter antiséptico del alcohol. Trópico parece haber suplantado en la última década al aguardiente Cristal, conocido como “el whisky de los ecuatorianos”, el preferido durante mis campañas etnográficas de fines de los ochenta y principios de los noventa, en buena parte por la mala fama adquirida por éste después de varias muertes por intoxicación, e igualmente por la necesidad de mezclarlo con cola para aminorar su sabor, lo cual a su vez añade costo por unidad.

4 Nombres de informantes y lugares han sido cambiados por razones de confidencialidad.

grandemente entre los ocho hombres que nos sostenemos desafiando los mosquitos y alentados por pausadas rondas de Trópico, el anisado socializador, entre Jorgito de 22 años y Don Cuba en sus cincuenta. Las ocupaciones también varían, y parte de ellos se dedica a completar ingresos con la reventa de marihuana y base de cocaína al por menor, sirviendo como intermediarios para los vendedores “duros” de El Cerro. En cierto momento, alguien recuerda una reciente noche de visita en un cabaret y, rápidamente, esa memoria se torna en desafío actual, mientras Futbolito baila un ritmo de salsa que emana del radio de una camioneta estacionada —la misma que sirve también para que los “aniñados” del grupo, burgueses que habitan en el lado civilizado de la frontera, eventualmente fumen “pistolas”-.⁵

“Y esa noche, en el cabaret ¿por qué no bailabas así pues maricón Futbolito?”. Futbolito continúa con su baile moviendo la sección genital hacia adelante y hacia atrás como para significar penetración mientras sigue el ritmo de la música salsera, y enfatizando este aspecto de su representación conforme el cuestionamiento, desde distintos frentes, avanza. Esta vez ya en primer plano frente a nuestros sonrientes rostros, puesto que la pregunta implica una alusión a su falta de masculinidad aquella noche referida, alega que lo que “faltaba era[n] peladas”. El cabaret ocupa un lugar privilegiado en las geografías sexuales de mis informantes. Junto a esta esquina y a las canchas de fútbol es uno de los espacios principales donde la homosocialización tiene lugar fuera de estas fronteras. La última esfera, el estadio, parece ser cada vez menos frecuentada por la escasez de medios; por ello la noche aludida tiene un valor recordatorio. “Cómo van a faltar peladas, careverga, yo estaba con una chepa, tú estabas con la otra, tú con la otra y tú, mamavergas, sentado como la verga ahí en la mesa”. La implicación, ahora, devuelve la pelota al campo del acusado, puesto que el razonamiento es que habiendo una economía prolífica en mujeres, y hallándose en el contexto de un cabaret o fuera de él, las únicas explicaciones para la falta de dedicación a, y/o agresividad en, las tareas de la seducción y/o la intención sexual son falta de virilidad y/o falencias en potencia sexual.⁶

Mientras tanto, las risotadas ya despiertan al barrio y hacen al tendero amenazar con cerrar su local (un hombre en sus treinta que es identificado por los asistentes como “maricón” y cuyo nombre es mencionado una y otra vez en referencia a lo peculiar de su sexualidad). La situación de crisis desatada por la amenaza del tendero se resuelve cuando Alberto, un muchacho de ojos verdes, delegado oficial del grupo para coquetear con el tendero regularmente con la obligación de relatar

5 “Aniñados” implica alguna forma de feminización, preferentemente utilizada, como en este contexto, para referirse a la burguesía. “Pistolas” se refiere a cigarrillos mezclados con sulfato de cocaína. Aunque el estereotipo de sus consumidores alude a las clases populares, su consumo es generalizado.

6 Algunos términos locales que requieren explicación por estar aquí citados son: “pelada” y “chepa”, son genéricos para mujer, amiga, enamorada, novia, y, ocasionalmente, esposa. “Chepa” también significa vagina. “Verga”, en cambio, tiene múltiples acepciones en este fragmento, todas ellas utilizadas a manera de insulto. Solamente “mamavergas”, sin embargo, contiene una alusión directamente homosexual al acto de succión y de recepción del falo. “Careverga” o “cara de verga” es utilizado por hombres para menospreciar a alguien de sexo masculino. “Como la verga” significa, en este contexto, inútil.

al grupo los efectos de su coqueteo, cruzara la calle nuevamente para persuadirlo de mantener abierta la tienda, por lo menos hasta la siguiente ronda. El siguiente paso es todavía más punzante e implica un ejercicio ilustrativo sobre cómo la falta de “atención” a las mujeres se transforma gradualmente en homosexualidad. El paso de impotente a “badea” se lo realiza mediante palabras y obras.⁷ “Romario” –apodo tomado de la estrella brasileña de fútbol- quien ya ha sido presionado por el resto para actuar como si fuera “el marido” de Futbolito, salta al ruedo a bailar con él, específicamente, detrás de él. Futbolito, al momento, ya no penetra al aire (esto es a la audiencia) con su baile, sino que “da el culo”, esto es mueve la parte trasera circularmente, como invitando a la penetración efectuada, ahora, por los movimientos sincronizados de Romario, copulación anal figurativa que ocurre frente al entusiasmo de todos los asistentes. Mediante este acto, Futbolito ha pasado de un rol activo, penetrador, a uno pasivo, receptor. “Da el culo Futbolito!” corea el grupo mientras él continúa disfrutando su momentáneo travestismo. El clímax arriba después de un minuto de este bamboleo erótico. De repente, Romario abraza a Futbolito por detrás con fuerza para realizar la consumación definitiva del acto al forzarlo y violarlo. La última palabra, sin embargo, es provista por Futbolito cuando escapa de los brazos de Romario, lo abraza por detrás presionando sus genitales contra el trasero de Romario, y exclama a todo pulmón “Yo soy tu marido, ¡¡¡chuchetumadre!!!”, con una sonrisa triunfante.⁸ Estallan las carcajadas.

El resto de la noche está saturada de variaciones sobre el mismo tema. Gestos, bromas, y disposiciones corporales son desplegadas alternativamente por la misma pareja para el regocijo de la audiencia. A primera vista, simulaciones de violaciones celebradas con hilaridad tienden a normalizar la atracción de relaciones homosexuales mientras una persona mantenga permanentemente su posición activa, lo que confirma lo que etnógrafos han encontrado en otras partes de Latinoamérica. Como este episodio ilustra, sin embargo, nadie está listo a aceptar públicamente, o para el efecto, ni siquiera bromear sobre aceptar una posición pasiva sin establecer una lucha, hecho que es ilustrado por la sumisión solamente momentánea tanto de Futbolito cuanto de Romario. Por otra parte, la penetración metafórica ilustrada por el baile de Futbolito tiene como su objeto primario las miradas nuestras en tanto

7 “Badea” es uno de los términos preferidos para referirse a hombres homosexuales. Se refiere a un utensilio de cocina que no tiene una base fija y que, por ello, se bambolea (“se va hacia los dos lados”). Cuando discuto la posible bisexualidad implicada por esta metáfora, así como la necesidad del doble movimiento para recuperar el equilibrio deseado, Don Cuba rápidamente me corrige: “uno tiene que tener la verga firme como un crucero, dejarse de huevadas. Badea, o sea, es badea pues, que le gusta que le metan el chuzo por el culo.” Comentario que, de hecho, deja la opción bisexual abierta. “Chuzo”, a su vez, significa, en este contexto, cuchillo y pene. El término es tomado del método de venta de carne-en-palito, donde la carne asada es servida literalmente atravesada por un palo de madera.

8 “Marido” es el término local para referirse a quien asume un rol dominante en una relación homosexual; se implica, aunque no siempre, que la misma persona adquiere una posición “activa” en el acto sexual, esto es quien penetra. También esta etiqueta se utiliza para acusar a alguien de ser homosexual. Es importante explicitar las distinciones en su uso, porque denotan ambigüedades generadas alrededor de la bisexualidad y la precariedad de su aceptación.

su audiencia. Su solo dancístico es inicialmente desplegado por Futbolito como un acto narcisista para exponer su propia masculinidad. Cerrando sus ojos a ratos, pero siempre atento a la masa masculina, Futbolito aparece extasiado, disfrutando de sí mismo y del hecho de ser capaz de fornicarnos. La potencial, y amenazante bisexualidad sugerida por la actuación de Futbolito, sin embargo, es contrarrestada por el grupo al interpretarla como un acto de un hombre representando un papel frente a otros hombres.

Nuestras miradas pretenden obviar el hecho de ser testigos de los movimientos eróticos de otro hombre. “No hay nada atractivo en ver a otro bailando, eso es pura mariconada”, escucho, “eso es pura payasada de ese hijueputa Futbolito.” Su baile es interpretado sea como una masturbación figurativa (“míralo, míralo al hijueputa, haciéndose la paja”), o, como he anotado más arriba, disminuida a través de bromas para feminizarlo y feminizar su masculinidad pública. La mayor parte del tiempo, el espectáculo consiste en Futbolito penetrando al aire compulsivamente mientras su audiencia ríe. Mientras que Futbolito trata de enseñar una heterosexualidad excesiva e irreprimible, su actuación es reducida sea como propia de un masturbador o como de alguien personificando a una mujer o a un homosexual. En suma, la audiencia masculina revierte las pretensiones de Futbolito, desplazando sus excesos como si éstos fueran ejemplos de una masculinidad pervertida, y reinstaurando, con ello, las reglas *heteronormativas* y, con modificaciones, el tabú de la homosexualidad.

El proceso de emasculación de Futbolito es logrado finalmente una vez que Romario ha sido designado por el grupo para asumir un rol masculino para fornicar a Futbolito. Al principio, éste acepta con gracia el falo de Romario, “dando el culo,” esto es abriendo figurativamente su ano mediante un movimiento circular de sus caderas como si estuviese siendo penetrado suave y placenteramente por un pene imaginario. Al investir a Romario con un poder masculino, los observadores desplazan la violación visual del grupo intentada por Futbolito hacia una competencia homosexual particular, o sea entre los personajes Romario y Futbolito. La audiencia masculina intenta asegurar con tal desplazamiento su propia identidad como hombres masculinos, asumiendo el rol de observadores distantes antes que participantes de la escena. De esta manera, el grupo se erige observante en su capacidad manipuladora de las reglas heterosexuales, gracias a la mantención de una saludable frontera, distante de cualquier forma de contaminación homosexual. En este contexto, el final del juego sobreviene solamente cuando el tabú de la homosexualidad ha sido propiamente institucionalizado, pero solamente, primero, mediante una aceptación de la bisexualidad ilustrada por la lucha entre Romario y Futbolito por convertirse en “maridos”, uno del otro, y, segundo, mediante el intento de rendición final de Futbolito.

La agresividad del lenguaje de hombres es un aspecto del carácter homosocial que ordena prácticas como la descrita. Vista desde esta óptica, la interacción y la agresividad y violencia implicadas en lenguaje y gestos, no se relacionan solamente

a condiciones estructurales (de raza, de etnicidad, y de clase), sino igualmente a las demandas puestas sobre los sujetos por el orden heterosexual y a cómo tales demandas deben ser representadas públicamente para desplazar a la homosexualidad y, paradójicamente, enarbolar lo homoerótico. Por lo tanto, la coexistencia de estas dos dimensiones, y no su oposición, caracteriza las relaciones entre hombres.

Tal coexistencia, cabe aclarar, no se limita exclusivamente a las acciones y/o eventos que promueven la socialización entre hombres sino que ésta fundamenta la normativa del mundo heterosexual en general. Las improvisaciones dancísticas de Futbolito y de Romario hablan de los significados de género, masculino, femenino y homosexual. Es en el plano del deseo versus ‘lo mandatorio’ donde se entiende el desafío final sobre quién es “el marido” de quién –desafío que supone, en Guayaquil en ciertos contextos sociales- una inestable valoración masculina de quien penetra y ejerce un rol “activo” en una relación homosexual. Para reiterar, al concentrarse la atención en la actuación pública de Futbolito bajo la luz de qué constituye y qué no “la mariconada”, los rituales de afianzamiento de lazos masculinos revelan una preocupación constante por controlar la homosexualidad. Al mismo tiempo, la aceptación jocosa de la figura de “el marido” transparenta un rasgo definitorio de lo homosocial: el deseo por convertir las relaciones heterosexuales en una relación (social/sexual) entre hombres con autoridad (Sedgwick 1985: 50).

El hecho de que el baile de Futbolito haya sido celebrado en base a risas problematiza, sin embargo, la lectura de la homosocialidad al reinstaurarla también al nivel del juego y al abrir, así, posibilidades críticas múltiples sobre los códigos de la fraternidad masculina. Más todavía si se considera que uno de los ocho asistentes, Caña Manabita, es abiertamente, gay: “Puras payasadas, Futbolito, puras payasadas”, dice mientras acompaña su comentario también con una sonrisa. Como el estudio de Claudia Fonseca (2001) en una barriada popular en Brasil lo demuestra, el humor, el chisme y, en general, la circulación de estigmas que denotan aspectos de la sexualidad de hombres y mujeres son aspectos que necesitan ser estudiados para tener una lectura más sofisticada de cómo, en la práctica, la crítica a la heterosexualidad efectivamente sirve para mediatizar, negociar, y, a veces, contestar la dominación. El membrete “patriarcal” tanto como el de “machismo”, por lo tanto, sirven de poco para entender las ambigüedades que caracterizan la heteronormatividad.

Disciplina

Durante buena parte de 1999 imperó un así llamado “estado de emergencia” en Guayaquil y el resto de la provincia del Guayas. Este hecho fue presentado por fracciones de la burguesía local y por los medios como una “lucha a muerte” (contra una delincuencia en abstracto) susceptible de ser renovada periódicamente, esto es, de acuerdo a los balances políticos del momento. La declaratoria fue aplicada como

si se tratara de la única vía posible para el control de la delincuencia y ampliamente aclamado por las elites políticas y económicas de la ciudad, cuyas exigencias fueron canalizadas monolíticamente por la prensa local (representantes gremiales participaron directamente como miembros del comité promotor/supervisor de la “emergencia”). La ciudad fue militarizada, los derechos ciudadanos afectados, y la libertad de reunión pública suprimida. Sin embargo, el estado de terror, como una década atrás, bajo parecidas circunstancias, fue sentido con todo su peso solamente en determinados sectores urbanos que, de hecho, constituyen la geografía represiva habitual en el Guayaquil de fines de siglo, particularmente los suburbios.

El primer punto en el que quiero hacer énfasis es que el lenguaje dominante utilizado por autoridades, elites y medios es el de la guerra, un lenguaje masculino por excelencia: “luchar hasta que los malos ciudadanos, los delincuentes, sean sometidos al orden del Estado”, “defender los derechos de los ciudadanos honrados”, han sido frases cargadas de heroísmo masculino. Los medios han analizado los fenómenos sociales bajo un estilo de crónica roja y, con ello, la retórica de guerra ha sido subrayada. Así por ejemplo se pueden citar peticiones por una reformulación de la legislación para extender las penas de encarcelamiento y hasta la instauración de la pena de muerte, suspensión del derecho de hábeas corpus, reinstauración de ejércitos parapoliciales para patrullar la ciudad (los escuadrones volantes), sofisticación del armamento a utilizarse, etc. El resultado, ya no meramente retórico es, sí, de guerra: calles vacías, ciudadanos atemorizados o enfilados durante días para intentar legalizar sus documentos, cárceles abarrotadas con presos de estratos populares. Incluso se llegó al extremo de equipos enteros de indor fútbol barrial encarcelados por “sospechas”, ciudadanos comunes de sectores pobres asesinados, desaparecidos y/o torturados.

No curiosamente, este mismo tipo de narrativas acompañaría las estrategias represivas implementadas durante el primer régimen neoliberal en Ecuador, siendo el discurso de los medios sobre la delincuencia casi calcado del de finales de la década pasada (v. Echeverría y Menéndez-Carrión eds. 1994). Los intereses e imágenes así creados se conjugan con la participación de los medios de comunicación en dar un empujón a agendas represivas y/o estrategias de contención de la protesta social cuando programas económicos anti-populares entran en vigencia. Si a fines de la década de los ochenta las pandillas juveniles y la, así llamada (pero inexistente en Ecuador) “narcoguerrilla”, sirvieron como invenciones adecuadas para afirmar políticas represivas que se extendieron a vastos sectores populares, a fines de los noventa y principios de este nuevo siglo, una delincuencia que es retratada como tecnológicamente sofisticada ocupa ese lugar en la imaginación autoritaria.⁹

9 Por “imaginación autoritaria” entiendo la conjunción de diversas tecnologías de poder en determinadas coyunturas políticas; son las más importantes para el caso que nos ocupa la prensa, los gobiernos nacional y local, los aparatos represivos del Estado, la Iglesia y fracciones de la elite guayaquileña. Utilizo esta noción para distinguirla de “cultura autoritaria”, puesta en boga por la ciencia política para referirse al comportamiento electoral de votantes de sectores populares en Guayaquil. Con esto trato de enfatizar en la violencia y el autoritarismo como creaciones sociales que se originan desde arriba y desde abajo simultáneamente y que no se

No estoy argumentando que los así llamados “auges delictivos” son pura creación ideológica, sino que su emergencia como “problema” en la esfera pública y en los medios está lejos de ser espontánea o neutral. Su periódica visibilidad está siempre precedida y es exacerbada por retóricas masculinistas que buscan restituir las ideas de control y de orden a base de imágenes de “guerreros” [“decisión”, “acción”, “agresión”, “valentía”, “lucha”, “ataque”, “exterminio” son todos términos que tienen una valoración masculina y que son activados políticamente] y que conducen una lucha por el bien de la sociedad, supuestamente. La situación imperante durante el estado de emergencia, sin embargo, no resta la existencia de procesos de contestación por parte de los sectores populares, respuestas que, como en el caso que mencionaré ahora, pueden ser ejercidas por mujeres y por personas de sexualidades disidentes. Así pues, introduzco un episodio que tuvo lugar a media tarde en el transcurso de un viaje en un bus intercantonal —desde Guayaquil hasta Salitre, “la —así llamada- capital montubia del Ecuador”— durante el feriado de Carnaval, esto es en marzo de 1999.

Con relación a Salitre —uno de los sitios que tiene la fama de ser el más violento en el mundo montubio, a su vez percibido como la sociedad más violenta en la costa ecuatoriana— quiero manifestar que, contrariamente a lo que podría esperarse, se me asegura que la homosexualidad es más bien tolerada y, constatamos, parece ser desplegada públicamente sin mayor revuelo, por lo menos bajo circunstancias festivas. Así ocurre también en la ciudad de Guayaquil, que según representaciones asociadas a versiones quiteñas del regionalismo es caracterizada como poseedora de una cultura más “machista” que la capitalina. Contrariando este estereotipo, observaciones diarias en el centro de Guayaquil revelan la apropiación cotidiana de fragmentos de este espacio, por ejemplo el renovado Parque Centenario, por miembros de agrupaciones informales masculinas de travestistas y homosexuales de estratos populares, a pesar del fuerte estigma declarado frente a tales sexualidades. La activa apropiación del espacio y la visibilidad de las relaciones entre estas comunidades en dicho espacio público —el Centenario es el mayor parque en el centro de la ciudad- problematizan los prejuicios que popularizan la idea de Quito como una ciudad más tolerante respecto de identidades sexuales disidentes, y, en general, más democrática. Además plantea la existencia de una cultura local que opera mediante la movilización cotidiana —por tanto haciendo uso de una estrategia política basada en la visibilidad- de corporalidades disidentes en un espacio público por excelencia.

El episodio al que aludí líneas arriba ocurrió así: apenas subidos al bus, me llamó la atención un personaje por la ambigüedad de su identidad de género. Mi extrañeza, claro, es solamente un efecto automático de cómo opera el sistema dominante: la normativa heterosexual —el orden dicotómico de mujeres y hombres- apa-

hallan solamente personalizadas (verbigracia en las figuras de Abdalá Bucaram y/o León Febres Cordero) sino que operan estructural y, como en este caso, gremialmente.

rece investida con los signos positivos de naturalidad, exclusividad y dominación. Por lo tanto, se tiende a pensar a una persona dada bajo un escrutinio visual que resulta en la producción de las etiquetas, mutuamente exclusivas, de “femenino” o “masculino”. Todo aquello que no encaja rápidamente en esta dicotomía, es a su vez interpretado como causante de cierto desorden que demanda el reajuste de aquellas categorías, unas más y otras menos estigmatizantes dependiendo del grado de prejuicio heteronormativo con el cual se mire a quienes confunden la dicotomía fundamental.

Con relación al personaje: él/ella subió al bus acompañado de dos mujeres, probablemente parientes entre sí. Sentado junto a una de ellas en el asiento anterior al mío, iba mojándolas intermitentemente usando una pequeña pistola de agua, tal como es la costumbre en Ecuador en tiempos de Carnaval. En sus medianos cincuenta, aunque vestido como hombre y sin adornos femeninos más allá de un pequeño arete, algo de lápiz delineador en sus ojos ocultos por gafas y un peinado corto que, sin embargo, enfatizaba cierta semblanza de una mujer, tampoco podía ser categorizado fácilmente como un travestista. Para tratar de clarificar la identidad de este sujeto: creo que él mismo se inclinaba más a ser visto como un homosexual con enfatizados rasgos “femeninos”, pero por su actuación entre sus amigas “pasaba” simplemente por una de ellas. Adicionalmente, por la forma en que éstas se referían a él/ella, parecería que él/ella era asumido por el grupo como una mujer y no como un homosexual, ni tampoco como un hombre.

La confusión en categorizar al personaje de Salitre lleva a dos cuestiones teóricas sobre el carácter de representación de las identidades de género. Tal como ha sostenido Butler (op.cit.) siguiendo a Jacques Derrida, el proceso *performativo* no sólo hace aparecer identidades como dadas sino que también las oculta. Esto quiere decir que cuando encasillamos a alguien en la categoría “hombre” o “mujer,” a la vez que estamos creando un efecto sobre ellos —el describirlos e interpretarlos como hombre o mujer— estamos también obviando reconocer la arqueología de estos membretes, los procesos históricos y los valores con que tales categorías están cargadas. Además, el carácter natural con que aparece la heterosexualidad como eje del sistema dominante de género lo hace convertirse en Ley, en algo compulsivo y mandatorio.

Una dimensión de ocultamiento que me interesa explorar aquí es la que Butler refiere como “pasar” [passing], de pasar-por-algo, o sea de aparecer-cómo y de ocultar-algo simultáneamente. “El” pasajero aludido en esta historia está obligado a pasar por “hombre” puesto que el sistema heterosexual lo compele a calzar en un orden. Esto se ejemplifica cuando, al llegar a un improvisado punto de control, los militares hicieran bajar a los hombres para ser registrados. Todos los hombres fuimos ordenados a salir del bus para ser revisados por la milicia, con los brazos en alto apoyados en el vehículo, o sea dando las espaldas a los militares, en un claro gesto de emasculación que a la vez señala el sometimiento de los ciudadanos a la autoridad militar y al Estado. Una requisita clásica a los hombres incluye dos movi-

mientos: primero, el control de la identidad, que es un examen visual que busca co- tejar la apariencia de un individuo con su representación fotográfica en la cédula de identidad, y, segundo, un examen táctil que exige el palpar el cuerpo del individuo desde los hombros hasta las canillas, incluyendo detenida atención a la sección genital y anal, en busca de armas. La recurrencia de esta imagen en los medios impresos y televisivos durante el estado de emergencia confirmaría la importancia de este simbolismo. El sometimiento de los ciudadanos, hombres, fue desplegado visualmente, una y otra vez, como un acto de sometimiento parasexual.

Si en el bus el personaje de esta viñeta “pasaba” inicialmente por una mujer entre sus amigas al punto de que era tratado lingüísticamente como tal, al momento de la requisa le tocaría aplicar una segunda estrategia de “pasaje”. “El” personaje esperó a ser el último en bajar situándose al final de la fila de hombres a ser requisado. Llegado su turno, sin embargo, un breve escrutinio visual, ejecutado desde la distancia por las tropas y sin mediar contacto alguno con el cuerpo del personaje, fue suficiente. Su identidad fue exclusivamente verificada mediante la entrega del documento de identificación –el mismo que, subrayo, lo hacía aparecer como un hombre tanto por su nombre cuanto por la actitud asumida frente a la cámara-. La operación táctil fue obviada en su caso y en completo silencio, como si de evitar una contaminación a la virilidad de los gendarmes se tratase. Al evitarse un posible “contagio” en razón de la ambigüedad de género del personaje, la masculinidad militar, a la vez, buscaba reafirmarse. Con una sonrisa que quería significar algo de entendimiento de mi parte, el único pasajero que parecía interesarse en las especificidades de su caso, me dijo: “me puse al final” denotando el doble carácter de su “pasar” como hombre en la espacialidad de su desplazamiento: el final de la fila representaba un sitio liminar, puesto que era el punto más cercano a la puerta de entrada del bus, un mundo completamente femenino, y a la postre más seguro, durante la requisa.

Las mujeres, mientras tanto, habiéndose quedado sentadas en el autobús, evitarían mayor pérdida de tiempo y, de hecho, cualquier requisa de ellas mismas y/o de equipajes, al empezar a entonar no devota sino festivamente el himno nacional acompañándolo de miradas sugestivas y sonrientes, apenas el soldado encargado de chequear el bus había subido. El soldado, visiblemente halagado, pero de hecho sonrojado y atemorizado, se retiró acongojado de inmediato sin cumplir con su deber pero sí con una sonrisa. Su propia masculinidad había sido aparentemente ensalzada –pero lo más importante, de hecho subvertida temporalmente, por las miradas femeninas-. Simultáneamente, también la masculinidad del resto de su equipo parecía fortalecerse al ejercer su poder de control sobre hombres/ciudadanos comunes y al evitar contagios con potenciales fuentes de feminización. Gracias a la pronta intervención femenina, el bus partiría con destino final a Salitre. Ya de vuelta en el camino, se escucharían las risotadas de las mujeres recordando el episodio, y el juego de carnaval se reanudaría con otro chisquetazo de nuestro personaje a una de sus amigas. El caso ilustra que la seguridad del Estado parecería tener sus lími-

tes en el propio sistema de género que la cree defender y fomentar. La disciplina cívica, y la forma de masculinidad que ésta implica, son procesos contestados.

Venganza

[1. Voz de relator, introduciendo la escena barrial y la traición]

A las cuatro de la tarde se despierta de mal genio
 Se da un baño y bien fumado sale un rato por ahí
 Todos saben en el barrio que es un vago lamparoso
 Y que su novia anda loca por un esmeraldeño
 Tira la puerta de la casa
 Donde lava y plancha ropa su viejita que está enferma
 ¿Por qué también será?
 Saca fiada una de Patito y lo vacila la gallada
 Pues se cree Pedro Navaja y está seguro que es matón
 Es el papá de los giles pero él se cree un gran matón
 A golpe de diez y media va bien pluto en la buseta
 Y se baja allí en la esquina donde vive su querer
 Y el salao ve que un moreno alto y bien encachinado
 Tiene a su hembra entre las piernas y la besa con pasión

[2. Voz de “hombre traicionado”, increpando a su novia como infiel]

¡alto ahí, vil mercenaria!
 ¡pesetera de caricias! ¿Qué haces tú con ese negro?
 ¿Qué pasó con nuestro amor?
 ¿¡Qué tiene él que yo no tenga!?
 ¡Ésta no te la perdono, por golosa y por infiel!

[1. Voz de relator, describiendo el asesinato y la castración]

Y al grito de *¡yo te la corto!* al negro se le fue encima
 Noche de sangre en la esquina, hiere certero el puñal

Corta con saña la pieza que el pobre negro bien muerto está
Luto cerrado en la esquina y asombro del criminal

[2. Voz de “hombre traicionado”, increpando figurativamente a su novia]

Si esto es lo que tiene el negro
Entonces ¿qué haces tú con él?
Si esto nomás es lo que tiene
¿Por qué es que te engrupiste de él?

[3. Voz de reportero, describiendo los sucesos]

Esta madrugada en la ciudad de Guayaquil, en la esquina de Mejillones, efectivos de la policía descubrieron el cadáver de un hombre joven con claras evidencias de haber sido linchado. Estaba desnudo y amarrado a un poste con un letrero al cuello que decía simplemente:

“POR MATÓN”

[4. Voz de justiciero, presentando la resolución]

Oye, matón ¿todavía quieres saber qué era lo que el negro sí tenía y que tú no?
El negro tenía el cariño de todos allí en la esquina
El negro era galante y andaba siempre divertido
El negro duro camellaba y había jugado en Barcelona
El negro era querido por todos allí en la esquina
El negro era galante y había jugado en Barcelona
El negro duro camellaba y andaba siempre divertido
Ese negrito nunca hizo daño
Y era tan noble como un niño
Ese negrito la tenía enorme
Inmensa su alma de niño¹⁰

10 Un breve glosario es aquí necesario para lectores no familiarizados con el slang guayaquileño. “Patito” es la marca de un licor anisado, popular en la barriada. “Gallada” es el grupo masculino de afiliación, que general-

Hugo Idrovo es reconocido como el cantautor contemporáneo más importante en Ecuador, por lo menos para audiencias de clases medias y altas en las principales ciudades del país. Parte de su voluminosa obra musical ha sido publicada en *La Saga y El Gozo* (Idrovo 1998). He escogido “La Esquina”, de su autoría, por su explícita relación con dramas de relaciones de parejas heterosexuales y la participación de un tercero de raza negra (op. cit: 52). Metodológicamente, debo aclarar que los textos entre corchetes son míos, no de Idrovo, y que han sido añadidos solamente para orientar el análisis que propongo a continuación.¹¹

El texto en ciernes es interpretado utilizando cuatro voces: La primera voz es la de un relator, presumiblemente un vecino de barrio del asesino. Mediante ella se ubica a la audiencia en la esquina de un barrio de estratos populares, una audiencia testiga de amoríos y del tráfico de mujeres y de hombres. La segunda voz, que relata la historia de celos y traición desde una perspectiva claramente masculina, es la del personaje central, un hombre traicionado o “cachudo” en los términos locales.¹² Esta voz es suplantada a su vez por una tercera, la de un reportero que da cuenta de un parte de noticias de crónica roja tal como si de televisión o radio se tratase. Finalmente, la cuarta voz es la de un justiciero del vecindario de la novia, quien increpa al “matón” por haber cometido asesinato y luego expone la razón del linchamiento del asesino. Idrovo combina, de esta manera, una estrategia común en los medios para presentar historias de crónica roja, específicamente las que envuelven dramas heterosexuales, con la descripción de un drama en particular. La visibi-

mente coincide con el barrio como su territorio. “Pedro Navaja” se refiere al personaje central de la obra musical del compositor panameño de salsa Rubén Blades, personaje que se caracteriza, como en este caso, por despliegue de bravatas masculinistas. “Matón”, hombre macho y violento. “Giles”, bobos, tontos. “El papá de los giles”, en este contexto, significa ser cornudo sin conocimiento de serlo. “Bien pluto”, muy borracho. “Salao”, de “salado”, tener mala suerte, como en este contexto al ser traicionado por una pareja. “Encachinado”, elegante, de “cachina”, elegancia (estos usos revierten el standard de “cachinería” para referirse a desperdicios u objetos desechados y reciclados). “La pieza”, el pene, también “el miembro”, “la verga”, “la ga-ver”, “la gabbardina”, “la gaviota”, “el chuzo”, “el tucó”, “el palo”, “el mazo”, “la pinga”, “el guasamayete”, entre otros. “Engrupiste”, forma reflexiva de “engrupir”, enamorarse profundamente de o dedicarse a una sola mujer. “Came-llaba”, forma pasada de “camellar”, “camello”, trabajo. “Esmeraldeño” es el término standard para referirse a personas originarias de la provincia de Esmeraldas, situada en la costa bordeando al norte con Colombia. Esmeraldas es históricamente el mayor enclave Negro en Ecuador, de ahí la equivalencia entre negritud y esmeraldeño.

11 He seguido la obra de Idrovo desde los tempranos ochenta. Su obra puede considerarse como una fuente para estudiar representaciones de género en el arte ecuatoriano en tanto un campo de producción cultural. La centralidad temática del drama heterosexual hace eco del pasillo, la única forma musical reconocida popularmente como “ecuatoriana”, aunque sus orígenes históricos se hallen en disputa. El análisis de esta canción, todavía no grabada cuando yo lo escribiera originalmente en el verano de 1999, está basado en dos conciertos de Idrovo a los que asistí, primero en Guápulo, Quito en septiembre de 1998, y luego en Guayaquil en diciembre del mismo año. Las inflexiones en el relato, que promueven mi análisis del mismo, me fueron sugeridas por la *performance* de este texto por parte de Idrovo en el marco de tales conciertos. Los cambios en la entonación y rítmicas y las reacciones suscitadas entre las audiencias, junto con comentarios sueltos escuchados durante el concierto sirvieron para delimitar mi enfoque. Adicionales conversaciones con Idrovo posteriores a su concierto en Guayaquil sobre el proceso de producción textual y sobre las respuestas de la audiencia me fueron también útiles.

12 “Cachudo”, cornudo, de tener, adquirir o crecer cachos.

lidad de la cuestión racial emerge, no por la traición en sí misma (de la novia del personaje con un hombre negro, cuya *racialidad* es implícita en la mención de su lugar de origen, la provincia de Esmeraldas) sino de acuerdo a una economía visual del sexo que privilegia el tamaño del pene (“la tenía enorme, inmensa ...”) de un sujeto de raza negra.

Finalmente, Idrovo exhibe una relación compleja entre castración y muerte. Su justicia poética se nutre de la ansiedad heterosexual frente a la latente equivalencia entre estos dos términos. Sin embargo, en sentido estricto, castración y muerte no son sinónimos en esta obra, puesto que es su realización pública, la esquina de barrio, la que brinda sentido a ambos actos. En un primer momento, la venganza es posible solamente cuando la traición se ha convertido en un acto público y no por sí misma (“todos saben en el barrio” que “su novia anda loca por un esmeraldeño”). Pero igualmente importante es que el barrio conoce que el personaje del que se habla es también “un vago lamparoso”, o sea un hablador, alguien a quien le gusta rodearse de exageraciones y mentiras, incluidas presuntamente las que atañen a su propia masculinidad. En suma, es este doble cuestionamiento al despliegue público de la masculinidad del asesino el que desata la cadena de eventos subsiguientes.

La reivindicación pública del matón se da en cuatro escenarios: primero, mediante actos de bravata frente a otros hombres que constituyen su audiencia primordial en la esquina del barrio donde, después de consumir licor, se presenta frente a sus amigos como “el gran matón”. Segundo: *performando* la venganza frente a otro hombre, esta vez su rival, el hombre negro. Tercero: frente a una mujer, su novia, mediante la grotesca exhibición del falo castrado. El cuarto y, final escenario, es el que se hace presente en la lucha perdida por el asesino presuntamente frente a otra audiencia masculina, la esquina del barrio donde su novia y su amante negro también parecen haber habitado, sirviendo, “la esquina de Mejillones”, como territorio de los actos de traición y de justicia. El *performance* público de actos de bravata, venganza, disputas, y matanzas sirve como marco para las acciones materiales conducentes a la castración y a la muerte. El texto empieza y termina con la circulación y el consumo de la masculinidad como “mascarada” o “lámpara” en términos locales (v. Caton 1999 para una aplicación de este enfoque). De ahí la importancia de las sucesivas exhibiciones de la corporalidad masculina. Tanto castración cuanto muerte, por lo tanto, son actos pensados para, y cuidadosamente ejecutados mediante despliegues públicos de lo que se considera socialmente como “masculino”, más que meras asociaciones “inconscientes.”¹³

13 La importancia de lecturas psicoanalíticas en estudios sobre masculinidad en Estados Unidos es enorme. Una referencia clave dentro de esta amplia literatura, cuyo impacto en teorías de cine, culturales y literarias continúa siendo fructífero, es Silverman (1992). Frecuentemente, debido al impacto del psicoanálisis en estudios culturales y antropología, su léxico es apropiado sin beneficio de inventario. Como en el caso bajo estudio, la historia, y la forma de producción, circulación y consumo de las connotaciones y lecturas locales sobre tensiones “inconscientes”, necesitan ser documentadas y no tomadas como verdades transhistóricas.

En la canción, los eventos de este fluido mimético entre castrar y matar se desenvuelven linealmente. Empiezan con la amenaza de castración al hombre negro por ser el amante de la novia del matón (“yo te la corto”). Sin embargo, el acto de castración es realizado, eso sí con particular violencia, solamente una vez que el amante ha muerto (“corta con saña la pieza que el pobre negro bien muerto está”). A continuación, el asesino exhibe el pene del hombre negro como un trofeo que recuerda los linchamientos esclavistas. Las preguntas que dirige a su novia en ese momento, sin embargo, están eventualmente dirigidas a sí mismo como hombre. De hecho, la novia nunca aparece en el relato, sino que ha sido excluida de los sucesos de sangre y de los sucesivos actos de venganza que ella ha motivado con su acto de traición; su posible dolor por la muerte de por lo menos uno de sus dos amantes es sublimado en el carácter mudo de su implicada omnipresencia en la canción como un todo.

El silenciamiento de la intervención femenina, sin embargo, es solamente una estrategia de Idrovo para develar la incapacidad fundamental para resolver entre hombres (esto es sin apelaciones a lo femenino aunque sea como fantasmagoría) los problemas derivados de la competencia fálica. Tal competencia se presenta de esta manera bajo una luz siniestra, mediante la imagen de una suerte de torero abandonado en una plaza de sueños masculinistas, con su mano ondeando al aire desesperadamente el pene del toro que le correspondiera en esta, a la postre su última, faena. La plaza, sin embargo, es un escenario vacío, sin respuestas, sin audiencia, y sin aplausos. En su patética soledad, el hombre traicionado aerea con ira las frustraciones de su propia incompetencia sexual y la imposibilidad de entenderla: “si esto (enseñando el pene) es lo que tiene el negro, entonces ¿qué haces tú con él?, si esto nomás (minimizando al mismo tiempo su propia masculinidad) es lo que tiene, ¿por qué es que te engrupiste de él?” No hay respuestas hasta que, en la siguiente escena, el matón ha pagado su delirio con su propia muerte a las manos de otro hombre. La circularidad de estas relaciones violentas entre hombres, sin embargo, no vuelve a instituir simplemente la autoridad masculina en el acto de justicia, sino que cualifica al sistema heterosexual en su conjunto con la aceptación inicial del acto fundacional de traición entre sexos con el cual esta historia comienza y sobre el cual tanto la homofobia cuanto la competencia fálica, la violencia física, y, en este caso, el racismo se fundamentan. La fraternidad masculina tiene límites de raza, el hombre negro es sacrificado, esto es violentamente excluido del orden heteronormativo mestizo que continúa reinando en la narrativa.

Idrovo introduce, una vez que el delito ha sido consumado y activado por la misma prensa que usualmente silencia la raza del asesino, la voz de uno de sus justicieros para brindar los justificativos de esa venganza, los mismos que son removidos del acto del crimen como tal y reubicados nuevamente en la cuestión racial, y, específicamente en las dos líneas finales, en el pene del hombre negro. Al explicar sus razones, el justiciero subraya la infantilización de “lo negro”, esto es de un niño inofensivo y puro, para hacerlo aceptable en la comunidad mediante el uso adi-

cional de otros tropos racistas. Para ello, destaca el grado avanzado de domesticación del sujeto en el espacio barrial (la esquina) y local (Barcelona, club guayaquileño de fútbol y el más popular del país), ilustrado por el aprecio sentido por “el negro” en ambas esferas: galante, trabajador, divertido, y, su mayor credencial, futbolista profesional. La prevalencia de un discurso racista en la sociedad global se expresa, finalmente, en la última estrofa, con la traslación de una economía visual predominante -que ubica en el cuerpo del negro la única razón de su fortaleza humana, física y sexual- hacia el tamaño “inmenso” de su alma, o sea metafóricamente de su pene.

Esta reconfiguración final es marcada, cuando *performada* por Idrovo en sus conciertos, en un tono irónico para esclarecer los límites de la integración racial en el Guayaquil -y por extensión Ecuador- contemporáneo que supone que, para que un negro/negrito sea apreciado como ser humano primero tiene que demostrar tal calidad en base a destrezas desarrolladas a través de la disciplina, el trabajo y las buenas costumbres, esto es “blanquearse” de alguna manera para poder calzar en los códigos mestizos de ciudadanía. La enormidad, de hecho “la inmensidad”, de su pene es, por lo tanto, disfrazada bajo una metáfora -por el autor- y actualizada -mediante la risa de sus audiencias- como si de la inmensidad de su alma se tratase. De hecho, la colusión entre la genitalia y el alma es el clímax de la canción, cuando animalidad deviene civilización y trascendencia espiritual mediante las risas, pero también el pudor de los asistentes. Idrovo, un maestro en el manejo de dobles significados, una práctica valorada socialmente en el manejo del lenguaje entre hombres guayaquileños, ridiculiza los temores sexuales y raciales de su audiencia. Al presentar los sucesos bajo una narrativa cuasi policiaca, ésta tiende a naturalizar las violencias de género y racial. En el momento final, sin embargo, tal normalización se revierte para revelar dichas violencias en su carácter de efecto de discursos hegemónicos. La venganza mortal, sin embargo, es solamente la expresión más espectacular de los efectos de ser cornudo. Habría que ver, como en el caso estudiado por Fonseca (op. cit.) también la importancia del silenciamiento de los hombres del hecho de ser “cachudo” para evitar un mayor estigma social. Fonseca sugiere que la venganza abierta, por tanto, es un recurso último, y no la norma, y, como contraparte, la sanción social contra las mujeres adúlteras, probablemente, mínima.

Mediante la descripción del personaje principal como “matón”, Idrovo brinda pistas para deconstruir los significados locales otorgados al hecho de ser hombre en Guayaquil. El personaje de La Esquina es no solamente un bufón, “un vago lamparoso”, cuya ‘lamparosidad’ proyecta un espectro de falsedad sobre sus actos públicos y domésticos. El concepto local de “lamparosidad”, en este contexto, significa la falta de ajuste a ideales esperados para constituirse en un hombre reconocido como tal socialmente. Idrovo describe a un hombre que no cumple con los códigos básicos de hombría, tales como respeto incondicional por la madre, defecto ejemplificado por el acto de violentamiento de la residencia de ésta. Los ojos del barrio son las reglas sociales masculinas que son incumplidas paso a paso por el matón. El

hecho de ser estigmatizado como un vago simboliza la valoración otorgada al trabajo como fuente de orgullo e identidad masculina y que apela a la figura del hombre como responsable de la mantención de uno mismo y doméstica. El hogar de su madre, sugiere el autor, no recibe asistencia financiera por parte del matón, sino por el contrario, es utilizado por este último como cotidiana fuente de extorsión. La pobreza en la que habita la madre es un producto de la falta de virilidad del personaje, incapaz de mantenerse por sí mismo e incapaz de proveer para el hogar, hecho que se expresa mediante el acto de romper la puerta de la casa donde “la viejita” reside pobremente. Violencia, en el contexto barrial, es un elemento de la masculinidad representada públicamente, pero sancionada negativamente cuando atraviesa las relaciones maternas. Tal conceptualización, sin embargo, deja abierta la opción de la violencia contra la pareja como algo aceptable. En su descripción del matón, Idrovo, por lo tanto, retrata a un hombre atrapado y condenado por su lucha por convertirse en un hombre tanto en el plano de la sexualidad cuanto al nivel puramente económico, dimensiones que están profundamente imbricadas. La influencia del segundo sobre el primero es un problema central para entender los cambios efectuados sobre ideales de masculinidad en el Ecuador a través de clases sociales, especialmente bajo contextos acelerados de reajuste económico, desempleo masivo y el resto de los efectos desatados por la crisis de fines de los noventa.

Conclusiones

Para recapitular, las viñetas expuestas en este trabajo vuelven a situar “lo masculino” desde su tratamiento teórico hacia cuestiones de sociedad y vida cotidiana, de poder estatal y la creación de una cultura cívica, y de representaciones racistas de la sexualidad. En ellas “el cuerpo” ocupa diferentes posiciones. El cuerpo es, primero, la referencia central y un accesorio dramático del sistema dominante de género. En contextos heterosexuales, las normas de la sexualidad (que incluyen definiciones sobre hombres, mujeres, homosexualidad y sexualidades disidentes en general) demandan ser localizadas en cada forma gestual y en los movimientos *performados* públicamente. El resultado es la emergencia erótica del cuerpo en la socialización entre hombres, a pesar de los tabúes a la homosexualidad. El cuerpo es, segundo, un lugar de inscripción del poder estatal; como tal cuando períodos de represión institucionalizada sobre ciudadanos de estratos trabajadores se exacerbaban, éstos pueden coyunturalmente responder con alternativas contra disciplinarias. Parodiando narrativas de masculinidad, de nacionalidad, y de valor guerrero que constituyen los ejes de la construcción de una cultura cívica patrocinada por el Estado, prácticas de contestación cotidianas son enarboladas por los sectores deprivados de la sociedad. Tal proceso es ilustrado por la respuesta femenina y de sexualidades disidentes a la presencia armada de soldados bajo el “estado de emergencia” de 1999 en Guayaquil. En tercer lugar, el cuerpo funciona como un mapa del mestizaje para

leer la fetichización sexual y racial de razas subordinadas. El escrutinio de miradas colectivas, de hombres y de mujeres de varios estratos, pero predominantemente populares, en el primero y segundo casos, sirven como fuentes etnográficas para entender la masculinidad. La tercera viñeta intenta servir como un comentario masculino sobre los dramas cotidianos, y los límites, del despliegue heterosexual mestizo y su dependencia estructural en cuestiones raciales.

La procacidad, la homofobia, y la agresividad frente a hombres y mujeres, todas ellas características de lo que en la literatura clásica se ha definido como “machismo”, son prácticas que adquieren significados diferentes situacionalmente. Una dimensión común se expresa en la mayor parte de los casos estudiados bajo la forma de la risa, risa frente a la *performance* de un borracho, primero, y, luego, sobre la inscripción de los mismos valores básicos (o formas de agresividad asociadas al “machismo”) en prácticas disciplinarias, y representaciones textuales y musicales. Sin embargo, las agendas asociadas al humor generado precisamente por la potencialidad ofensiva de significados derivados del orden heteronormativo, no responden unívocamente a prescripciones sobre género creadas por este mismo orden, tal como aquí se ha puntualizado al ubicar a la masculinidad dominante bajo la óptica de la contestación cotidiana.¹⁴ Por lo tanto, además de una cuestión de “conciencia contradictoria” tal como ha planteado Gutmann (1996: 14-16) siguiendo a Gramsci, según la cual los entendimientos, las identidades y las prácticas populares deben verse con relación a los dominantes, y, adicionalmente, diferenciar las contradicciones que emergen entre nociones de género heredadas y las que adquieren potencial transformativo, me interesan particularmente las razones por las cuales la masculinidad misma se convierte en un argumento político. Mi argumento es que es necesario atender las formas en las cuales tales entendimientos y prácticas populares utilizan y exacerbaban significados dominantes de género con finalidades políticas que son percibidas como propias, pero que son a la postre catalizadas por elites regionales.

Los valores otorgados a lo masculino no son estáticos, ni tampoco estables. El uso de “lo masculino” en la vida cotidiana, por ejemplo, promueve ejercicios de deconstrucción de masculinidades hegemónicas que ocurren simultánea y cotidianamente desde el contexto de la esquina hasta en los buses interprovinciales, y, de vuelta, a otras esquinas. “Lo masculino” es simultáneamente cuestionado, representado y tornado en espectáculo, sea mediante *performances* que giran alrededor de la sexualidad de un individuo o sea a través del escrutinio pormenorizado de imágenes, de sonidos, y de textos que circulan socialmente. Juegos y dudas sobre la sexualidad individual suponen al mismo tiempo festejo y también comentarios que subrayan fragilidades, deseos y distancias. Estos juegos ilustran igualmente cómo la heteronormatividad es dependiente de la homosexualidad para poder definir sus límites. Tales lecturas colectivas, sin embargo, revelan por silencio y ocultamiento la invisibilidad de una dimensión clave: *lo racial*. De ahí la utilización de la canción

14 Debo la idea de “machismo” como contestación a discusiones sostenidas con Gioconda Herrera.

de Idrovo como viñeta final pero decidora, y que sirve para volver a aterrizar en el terreno de la esquina. Literatura sobre la constitución y reconstitución de un orden “civilizatorio” ha enfatizado en el carácter racista de los ideales de masculinidad enarbolados por tales proyectos, los mismos que tienen en mente al “hombre blanco” como agente del poder imperial.¹⁵ Son precisamente las inconsistencias en estos procesos sobre las que llama a la atención el texto de Idrovo.

Para el caso ecuatoriano, autores como Fredy Rivera han planteado que la reivindicación de lo étnico y de lo racial por parte del Estado se activa fundamentalmente bajo contextos de guerra (1998: 26). El tamaño del falo indígena, sin embargo, parece no formar parte de las nociones cotidianas dominantes sobre masculinidad a través de estratos sociales; al contrario, la emasculación de lo indígena podría caracterizar representaciones mestizas contemporáneas mayormente generalizadas. Por ejemplo, Fernando Larrea (1999) explora un caso de “travestismo étnico”, según el cual un alcalde indígena se ve obligado conscientemente a personificar masculinidades blanco-mestizas como estrategia para la mantención y el ejercicio de su cargo. Este acto de personificación demanda la inclusión de prácticas tales como recurrir a amantes femeninas y participar en una socialización dependiente del consumo de alcohol en uno de los contextos homosociales por excelencia en Ecuador, la política. Las implicaciones de este estudio, sin embargo, son más amplias, puesto que el mismo apunta a la necesidad de analizar a la heteronormatividad como un discurso que siempre depende de cuestiones de raza para disciplinar las relaciones políticas/sexuales, y no como algo dado. La emasculación indígena es contrapuesta a la sexualización de los negros y, más concretamente, al tamaño y la potencia de sus penes. En este sentido, la canción de Idrovo moviliza elementos claves de los discursos hegemónicos sobre lo masculino en Ecuador: éstos son no solamente heterosexuales sino siempre *racialmente* constituidos. Para subvertir la economía visual en la que se inscriben los discursos dominantes sobre género y sobre lo negro, la *raza* debe ser utilizada como una categoría activa para referirse a lo masculino, activación que ocurre, en este caso, mediante la exposición del tráfico de mujeres en el espacio barrial, y el conflicto masculino e *interracial* asociado a dicha circulación.

Tal como lo he señalado en la introducción a este volumen, el formular generalizaciones basadas en divisiones estáticas que siguen líneas raciales corre el riesgo de tornar en esencias todas las identidades en conflicto. En esta perspectiva, un tema de estudio pendiente es, ciertamente, la construcción de los significados otorgados a la masculinidad dentro de las propias sociedades indígenas. Una masculinidad guerrera, por ejemplo, es también un aspecto clave de las estrategias públicas de algunas de sus organizaciones políticas, y no solamente una folklorización estatal. Adicionalmente, la afirmación de una hipersexualidad no es exclusivamente ni

15 Feministas negras en los Estados Unidos critican igualmente a las políticas de identidad étnica por asumir como su agente al sujeto masculino exclusivamente (v. hooks 1992).

mestiza ni negra.¹⁶ Para trascender el carácter estático que, a primera vista, tiende a adscribirse a las representaciones sobre raza y masculinidad, es necesario repensar sus mutuas intersecciones bajo la idea de “masculinidades racializadas” (Stecopoulos y Uebel eds.1997), esto es someterlas a lecturas que consideren su carácter históricamente constituido y, por tanto, móvil y cambiante. Un aporte para empezar a situar históricamente las representaciones de la negritud en Ecuador es el trabajo preliminar de Jean Rahier (1999), que, sin embargo, tiende a mantener el orden dicotómico entre “lo mestizo” y “lo negro”, y a perder de vista la dialéctica de estas representaciones y la dependencia de la sexualización de lo mestizo, y también de lo negro, en otras sexualidades *racializadas*. La “marginalidad” de lo negro, subrayada en el trabajo de este autor, es frecuentemente reinstaurada como un elemento central para entender el *performance* público de hombres mestizos, como en el caso aquí analizado. La presunta hipersexualidad negra, en tanto estereotipo, es un referente central y no periférico de cómo sectores mestizos y urbanos imaginan su propia sexualidad, centralidad que puede ser utilizada también con propósitos políticos (v. Andrade en prensa).

Aquí cabe una lectura complementaria a cuestiones de *raza* y masculinidad motivadas por la pieza de Idrovo.¹⁷ El comentario de este acto de justicia (pretenidamente neutral en cuanto *raza* puesto que tanto justiciero cuanto “matón”, se asume por omisión, son blanco/mestizos) es elaborado utilizando la voz de la crónica roja. La *racialización* [entendiendo por “racializar” a un proceso de construcción de connotaciones diferenciales basadas en nociones de “raza” y que son atribuidas como cualidades de sujetos dados] del discurso de la crónica roja activa, como en uno de los casos estudiados, la inseguridad sexual implícita en representacio-

16 Como el caso de indígenas otavaleños relacionándose sexualmente con turistas extranjeras lo atestigua, diferentes formas de masculinidad heterosexual son apropiadas situacionalmente. No es solamente su estatus económico, sino sobre todo étnico, el factor que parece ordenar tales intercambios. El desplazamiento, de hecho, la posible feminización o emasculación de hombres mestizos en tales contextos forma parte de los procesos de reconfiguración de masculinidades y seguramente alimentan discursos racistas en contextos de acelerado flujo turístico.

17 Estos comentarios finales están inspirados en la respuesta de McDowell (1997) a los trabajos de estudios culturales compilados en Stecopoulos y Uebel (1997) sobre raza y masculinidades en los Estados Unidos. Este libro, de estudios culturales, es útil por presentar un estado del arte sobre el tema a fines de los noventas. No obstante, la colección, inspirada en teorías queer, de cinema, y literarias, no escapa, tal como señala esta autora, a una serie de objetivaciones derivadas de la mirada dominante respecto a los “otros”. McDowell, sin embargo, tiende a *esencializar* su propia posición al hacer una equivalencia entre negritud y otredad, tendencia que no es rara en el debate sobre raza en los Estados Unidos. En efecto, como lo demuestra el detallado trabajo histórico de Lott (1993) sobre la construcción de nociones de blancura en ese país, éstas han dependido directamente de la apropiación y personificación (impersonation) de lo negro por las industrias culturales (v. también Lott 1997 sobre la influencia negra en la masculinidad pública de Elvis Presley y sus imitadores profesionales). Sin embargo, desde mi perspectiva, el obviar de la discusión a otras formas racializadas de masculinidad, deja de lado conexiones que permitirían criticar la interseccionalidad de raza y de género de manera más clara, esto es problematizando la centralidad de las lecturas elaboradas por académicos anglosajones sobre el tema al considerar también a la “raza” en plural. Para el caso ecuatoriano, esto significa ver a las masculinidades mestizas no como algo estable sino dependiente de lo negro y de lo indio para afirmar particularidades sexuales como si éstas fueran propias.

nes colonialistas sobre los sujetos colonizados y sus masculinidades. Representaciones duraderas que feminizan y neutralizan la sexualidad de los hombres indígenas, por ejemplo, tienen su contraparte en los componentes más claramente homoeróticos encarnados por la presencia de masculinidades negras; después de todo, el peñe y el acto de cortarlo expresan ambos la inseguridad del justiciero blanco/mestizo. Lo homoerótico en las representaciones sobre la masculinidad negra es activado, finalmente, con el cariño desplegado por el barrio hacia “el negro” por haber éste sido un jugador del Barcelona, paradigma de la homosocialización que tiene lugar en los estadios y alrededor del fútbol, por ser éste el primer deporte nacional.

Estudiar la dimensión homosocial de la masculinidad en Ecuador es importante para entender la producción de significados locales. En primer término, elementos tales como agresividad verbal, referencias genitales y consumo de alcohol, al ser analizados discretamente y no como prácticas que producen las relaciones entre hombres, demuestra el cómo éstos son *performados* para personificar feminidades, afirmar masculinidades y, paralelamente, producir homoerotismo. En segundo término, por observaciones en otros contextos, aún por sistematizarse, el aspecto homosocial de las relaciones entre hombres, con los elementos que aquí han sido seleccionados para el análisis, atraviesa condicionamientos de clase en el caso ecuatoriano. Por lo tanto, los contenidos del mismo no deben ser interpretados como típicos de los estratos populares solamente.

Los aspectos disciplinarios de la masculinidad en tanto política estatal llaman la atención sobre la dependencia de discursos sobre nacionalismo y civilidad en cuestiones de género. En la coyuntura estudiada, el estado de emergencia de 1999 en Guayaquil, he argumentado la necesidad de estudiar cómo la masculinidad sirve para activar políticas represivas patrocinadas por fracciones elitistas regionales, el poder estatal, la Iglesia Católica, y los medios de comunicación. Como tales políticas son recibidas, pero también contestadas, por los ciudadanos al revertir los significados dominantes contra el propio Estado y/o las clases políticas es una cuestión importante para entender fenómenos tales como ciertas formas de populismo y discursos regionalistas más amplios. Finalmente, la “venganza” es un concepto clave para entender “lo masculino” puesto que expresa la centralidad de concepciones sobre miedo, temor y ansiedad, que constituyen, aunque por ocultamiento, los fundamentos de una hipermasculinidad que es *performada* públicamente. En la producción verbal, gestual y textual, y en el consumo de artefactos de las culturas populares, la antropología puede encontrar abundantes fuentes para entender las complejidades que construyen lo que comúnmente, la mayor parte de veces sin reconocer las ambigüedades inherentes a la normativa dominante de género, se refiere como “machismo”.

Bibliografía

- Andrade, X.
 en prensa "Culture" as Stereotype: Public Uses in Ecuador", en Richard G. Fox et al. eds., *Anthropology Beyond Culture*. Oxford: Berg Publishers.
- Andrade, X.
 2000 "Apuntes Etnográficos sobre Masculinidad, Cultura y Poder". *Cuadernos de Antropología* 5: 51-85.
- Echeverría, Julio y Amparo Menéndez-Carrión, eds.
 1994 *Violencia Estructural en Los Andes: El Caso de Ecuador*. Quito: FLACSO-CIESE.
- Butler, Judith
 1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
- Caton, Steven
 1999 "Maskulinites" en *Lawrence of Arabia: A Film's Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Fonseca, Claudia
 2001 "Philanderers, Cuckolds, and Wily Women: A Reexamination of Gender Relations in a Brazilian Working-Class Neighborhood." *Men and Masculinities* 3(3): 261-277.
- Gutmann, Matthew C.
 1996 *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- Hooks, Bell
 1992 *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End.
- Idrovo, Hugo
 1998 *La Saga y El Gozo*. Quito: Planeta.
- Larrea, Fernando
 1999 "¡Cómo un Indio va a Mandarnos!" "Frontera Étnica y Masculinidades". *Iconos* 8: 87-102.
- Lott, Eric
 1993 *Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class*. New York: Oxford University Press.
- Lott, Eric
 1997 "All the King's Men: Elvis Impersonators and White Working-Class Masculinity", en Harry Stecopoulos y Michael Uebel, eds. *Race and the Subject of Masculinities*. Durham y London: Duke University Press, pp. 192-227.
- McDowell, Deborah E.
 1997 "Pecs and Reps: Muscling in on Race and the Subject of Masculinity"

- nities”, en Harry Stecopoulos y Michael Uebel eds. *Op cit* , pp. 361-385.
- Rahier, Jean
 1999 “Mami ¿qué será lo que quiere el Negro?: Representaciones Racistas en la Revista Vistazo, 1957-1991”, en Emma Cervone y Fredy Rivera eds., *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO, pp. 73-109.
- Rivera V., Fredy
 1998 “El Ecuador Post-Firma: Una Mirada al Futuro”. *Ecuador Debate* 45: 21-27.
- Sedwigck, Eve Kosofsky
 1985 *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.
- Silverman, Kaja
 1992 *Male Subjectivity at the Margins*. New York: Routledge.
- Stecopoulos, Harry y Michael Uebel, eds.
 1997 *Race and the Subject of Masculinities*. Durham y London: Duke University Press.
- Wiegman, Robyn
 1997 “Fiedler and Sons”, en Harry Stecopoulos y Michael Uebel eds., *op cit.*, pp. 45-68.

La mujer astronauta. Aproximaciones a la masculinidad, el cuerpo y la enfermedad

Angélica Ordóñez Charpentier¹

Este es un intento auto-reflexivo que busca trazar los ejes subrepticios y evidentes que ligán el hecho, siempre inexplicable, de la enfermedad con el de las masculinidades y el cuerpo. Al ser una auto-etnografía que inició en marzo de 1998, este texto se sitúa en Quito, en la clase media alta, a fines del siglo XX.²

En este ensayo, el tema del cuerpo, la enfermedad y su relación (evidente o no) con las masculinidades es tratado como un tema social y políticamente relevante. Partiendo de la afirmación del feminismo de que “lo privado es político”, pretendo demostrar que lo político no termina en lo social, sino que comienza ahí; más aún, que hunde sus raíces en lo íntimo, en lo sexual, en el propio cuerpo (Mires 1998: 252). De esta forma, tanto el cuerpo como la enfermedad son entendidos en el amplio contexto de lo social: el cuerpo como el lugar de nacimiento y propagación de la existencia individual y colectiva³ (Le Breton 1997), y la enfermedad como un hecho social e igualmente físico (Taussig 1995).

Mi reflexión alude a un hecho que, por cotidiano, pasa desapercibido: el que las mujeres ecuatorianas de fines de los 90, de una generación y una clase social específicas (y para ello me refiero en concreto a mi caso), llegan a adoptar valores y actitudes “típicamente masculinos” con el fin de disputar espacios de poder asignados históricamente a los hombres. Mi análisis de este fenómeno se centra en la aproximación al cuerpo y tiene como punto de articulación el de la enfermedad. Parto de la idea de que existen ciertas concepciones del mundo y del cuerpo -me refiero específicamente a las ideas provenientes de la masculinidad hegemónica- que causan malestar social a hombres y mujeres, directa e indirectamente.

1 Antropóloga, Maestría en Estudios Ecuatorianos de FLACSO-Ecuador.

2 Gran parte de este ensayo se basa en un texto, llamado “Libido Dominandi”, escrito originalmente en Octubre de 1998. Agradezco a Xavier Andrade, profesor invitado de FLACSO-Ecuador, quien me motivó a escribir este trabajo para su clase de “Masculinidades, poder y cultura”, en 1999. Quiero dedicar el presente trabajo a mi madre.

3 Todas las traducciones de este texto son mías.

Lo que quiero demostrar en este ensayo es que las mujeres pueden apropiarse de ciertos rasgos culturales considerados masculinos, entendiendo que lo masculino y lo femenino se construyen socialmente, y por ello, no permanecen fuera de la dinámica cultural: son un conjunto de símbolos que se transforman constantemente, pues son estructuras estructurantes de la sociedad (Bourdieu).

Una enfermedad sufrida y procesada hace casi tres años me permite hablar de este tema ahora. La presencia de síntomas inusuales y, a veces, extremos, me llevaron a tratar de armar el rompecabezas que configura la enfermedad, el cuerpo y la masculinidad.

Siempre tuve una vida relativamente ‘normal’, si el término se aplica. Fui la segunda hija de tres mujeres, y me criaron con una gran conciencia de género. Mi papá, desde que tengo memoria, desempeña las tareas del hogar. En mi casa, padre y madre trabajaban. Ambos nos inculcaron la idea de que las mujeres eran capaces de hacer todo lo que quisieran en la vida, incluso si vivían en un medio que las discriminara.

Debido a mi procedencia socio-económica (de clase media), mis padres me impulsaron a estudiar y, a través de mis conocimientos, a valorarme y a exigir que me valoraran. Su teoría era el no “ahorrar” en educación, sino invertir para que sus hijas pudieran desenvolverse.

Toda mi vida intenté seguir los preceptos de mis padres, en un intento por alcanzar el cariño de ellos, pero también como fuente de orgullo personal. Encontré logros y satisfacciones a través de sacrificios personales. Todo transcurría en forma regular, hasta que en el último año de universidad, en un momento de tensión emocional en el que mi capacidad para enfrentarme a mis miedos estaba a prueba, sufrí convulsiones (inexplicables) durante cinco horas seguidas. Meses más tarde, con la intensificación de los síntomas, me diagnosticaron hipoglicemia.

La hipoglicemia es una enfermedad cada vez más conocida en nuestro ámbito. Sus síntomas pueden ser tan leves que pasan desapercibidos o pueden ser tan fuertes como para cambiar la vida de una persona. La hipoglicemia suele ser un problema funcional, en el cual el páncreas sobre produce insulina, causando estragos en las personas que la padecen (Fredericks y Goodman 1969). Un hipoglicémico que no atiende su enfermedad, termina eventualmente como diabético. A la vez, la hipoglicemia se considera una enfermedad controlable pero no curable.

Mi enfermedad me condujo a reflexionar sobre cómo las nociones del cuerpo reflejan ideas prevalecientes en la cultura, y a mirar cómo se llegan a entrelazar temas usualmente dejados de lado por las ciencias sociales, que finalmente son políticamente relevantes.

El nacimiento del cuerpo

Existen distintas formas de aproximarse al propio cuerpo. De hecho, éste es una construcción simbólica, producto de cada sociedad, y no es un objeto dado o un

organismo en estado natural (Le Breton 1997:36). En sociedades tradicionales (no occidentales) el cuerpo es indisociable de la persona, y además, está ligado a la naturaleza, el cosmos y la comunidad. Es a través del cuerpo que cada ser humano se incluye en el seno del grupo (Ibid: 34).

En las sociedades individualistas, el cuerpo marca los límites entre una persona y otra, es una frontera que delimita la soberanía de tipo personal. Esta concepción “individualista” del cuerpo se forja con la modernidad, y su principal característica es la de ver al ser humano y su cuerpo como dos elementos separados (Le Breton 1998: 39). El proceso de individuación va a la par de una desacralización de la naturaleza. El cuerpo se vuelve un accesorio del ser humano, dejando de lado su *indisociabilidad* de antaño.

Este proceso ocurre cronológicamente cuando las primeras disecciones oficiales aparecen en Europa. Para diseccionar un cuerpo debe estar en vigencia la idea de que el sujeto no se limita a él y de que el alma está separada de la carne. Claro está que es larga la transición entre la concepción del cuerpo como microcosmos, y aquella que aísla el cuerpo del ser, hasta el punto de que en la actualidad, el saber médico occidental del cuerpo es el dominante pero no el único. Mientras que con Vesale y Da Vinci (los primeros que hacen disecciones oficiales de carácter proto-científico), se inicia una ruptura con la tradición, es con Descartes⁴ que el cuerpo adquiere un matiz mecánico (cfr. Le Breton 1998).

El divorcio del cuerpo y el ser, dentro del mundo occidental, evoca históricamente la escisión entre la cultura científica y aquellas populares de tipo comunitario (Ibid: 61). Finalmente prevalece la cultura científica, de la que la clase social alta y el poder económico son parte sustancial. De esta manera se mantiene el orden social y se impone la hegemonía de una sola civilización que absorbe otras culturas, haciendo prevalecer la norma y la adhesión a los valores que ella promulga. Así, el surgimiento de esta hegemonía se enmarca dentro de un contexto de una lucha de saberes, portados por gente de diferentes “razas”, clase y género.

Hay un divorcio pronunciado entre los saberes populares acerca del cuerpo, activos en la actualidad sobre todo a través de las tradiciones de curación, y la cultura científica, sobre todo la biomédica. Es un hecho: el saber médico es la representación oficial del cuerpo humano (84).

El nacimiento de la noción del cuerpo no ha ocurrido sin efectos en sociedades antes tradicionales. Mi argumento es que las concepciones acerca del cuerpo surgidas desde la masculinidad, son las ideas que respaldan el saber médico, y las que crean tal malestar en la sociedad que la llegan a enfermar.

Le Breton (1995), en su libro *Antropología del dolor*, muestra exhaustivamente cómo un individuo de una sociedad tradicional, al ser introducido en una socie-

4 Sin embargo, Le Breton (1998: 68) aclara que “las lógicas sociales y culturales que conducen a la disociación del sujeto y que ven al cuerpo en negativo son anteriores a Descartes. La filosofía cartesiana es reveladora de la sensibilidad de una época, no es una fundación. No es el hecho de un solo hombre, sino la cristalización a partir del discurso de un hombre”.

dad ‘occidental’ pierde los vínculos con la comunidad, con el universo y consigo mismo, dando paso a enfermedades que no hallan explicación en la ciencia occidental, pero que sólo encuentran solución cuando el enfermo elabora simbólicamente su traspaso personal y sus cambios.

En el Ecuador conviven distintas ideas acerca de la enfermedad y el cuerpo. Hay una que es dominante, pero nunca ha sido la única. Hablo de la ciencia médica, heredera de la filosofía mecanicista⁵, y de la separación entre cuerpo y alma. La mayoría de las veces, los ecuatorianos más pudientes son los que pueden acceder a un tipo de medicina ‘formal’ y más ‘científica’. Los estratos más bajos acuden a curanderos, brujas, chamanes y médicos alternativos, debido a que los costos de atención, diagnóstico y tratamiento, son más bajos. Algunos grupos de clase media también son atraídos por tipos de medicina alternativos o heterodoxos.

Algunas formas de curación confluyen cuando se intenta sanar al enfermo y muchas veces la sanación se atribuye a prácticas poco ortodoxas. En mi caso, la ausencia de un diagnóstico rápido y certero desde “la ciencia de la medicina”, y la imposibilidad de una mejora inmediata y sustancial, me llevaron a probar (con la fe de que funcionaría) las curaciones con un yachaj de Ilumán, con una bruja urbana, con alopátia, con homeopatía, y con tratamiento psicoanalítico a la par.

La vulnerabilidad personal y existencial que provoca la enfermedad, hace que el paciente se vuelque a encontrar la construcción simbólica que explica su mal, y que ofrece un cambio para bien. De hecho, “la persona enferma se precipita en una vorágine de preguntas sobre las cuestiones más fundamentales concernientes a la vida y la muerte” (Tausig 1992: 114).

Ya enferma, mi explicación de lo que me acontecía me llevó a pensar que estaba inserta en un juego social en el que siempre perdía, un juego en el que la masculinidad dictaba las reglas.

La masculinidad

La masculinidad es un concepto que ha venido definiéndose y construyéndose históricamente. Connell explica:

5 Con los trabajos de Copérnico, Kepler, y Galileo, el mundo científico transita de un universo escolástico, al universo de la filosofía mecanicista. Para los filósofos mecanicistas, la naturaleza está compuesta por una multitud de objetos en interrelación, mutuamente subordinados a leyes intangibles. El mecanicismo reposa sobre un dualismo entre el movimiento y la materia.

Según Le Breton (op. Cit.) el universo cartesiano es un universo de cosas, es decir, de objetos fabricados. Se caracteriza por un desconocimiento total de lo orgánico. Descartes confunde orgánico y mecánico, es decir creación y fabricación. “Este modelo sobre- entiende también nuevas prácticas sociales inauguradas por la burguesía, el capitalismo naciente y la sed de conquista. Una voluntad de dominio sobre el mundo que no es factible sino con la condición de generalizar el modelo mecanicista” (75).

La masculinidad, si se la puede definir brevemente, es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de esas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura (Connell 1997 en Valdés y Olavarría).

Mientras que a lo largo de la historia del cuerpo humano se había pensado que los roles de hombres y mujeres estaban determinados por su biología, más tarde el aporte de las ciencias sociales y de la psicología, muestran que éstas son construcciones (sociales). Esto quiere decir, y es importante señalarlo, que no existen esencias masculinas y femeninas. El género es el resultado de un proceso mediante el cual las personas reciben significados corporales pero también innovan sobre ellos (cf. Lamas s/f).

La materialidad del cuerpo se concibe, entonces, como un efecto de la dinámica del poder, es decir del sistema regulatorio que gobierna su materialización y la significación de los efectos materiales (Butler 1993:2). El “sexo” no es un hecho dado, sino una construcción de género impuesta artificialmente, y a la vez, norma cultural que dictamina la materialización de los cuerpos (Ibid: 3). Y el proceso en el que se va creando y desempeñando el género, es un acto de “performatividad” (desempeño, puesta en escena), en el que se evidencia el poder reiterativo del discurso, que al emularse, produce el fenómeno que regula y constriñe (2).

Si bien el género es una construcción social, en donde al sexo se le atribuye la potestad de ofrecer la identificación con la norma, o la abyección de vivir en espacios “inhabitables” o socialmente repudiados (3), el “Yo” emerge, no como producto de él, sino que se crea dentro de la matriz de las relaciones de género. Es decir que la formación de la personalidad no está fuera de la construcción de género, sino que emerge como parte de él. Así, el sujeto que se crea, puede resistir las normas que se le imponen, pero al mismo tiempo es creado y está empoderado gracias a esas mismas normas. El sujeto no está fuera de la sociedad que lo crea (Mires 1997).

Para los efectos de este trabajo, quiero resaltar la idea de que el género corresponde a una materialización de reglas y de poder y no a un destino genético. Es así cómo se puede entender que las identidades de género son vividas más allá de las divisiones binarias, mientras fluyen entre límites que son constantemente desplazados y reasentados.

El proceso de ‘performar’ o desempeñar la identidad de género puede corresponder a una práctica mimética (como argumenta Wald 1997), pero también a un proceso de personificación (impersonation), como sugiere Lott (1997).

La práctica mimética consistiría en una puesta en escena consciente de estilos y características. Es un intento de ‘convertirse en alguien’, a través de la repetición constante de símbolos que se atribuyen, desde fuera, como constitutivos de la identidad (cf. Wald en Stecopoulos y Uebel 1997). Cabe resaltar que esos símbolos, al ser identificados y seleccionados, son esencializados, y muchas veces descontextualizados. La

puesta en escena de esas características, deriva en una tiranía ejercida desde los resultados esperados. Al enfocarse en imágenes inexistentes pero deseadas, se pierde el contacto con la innovación. El sujeto que mimetiza pierde autenticidad y agencia.

De otra parte, la personificación puede resolver conflictos sociales que los individuos experimentan, porque en la representación se van adquiriendo características del objeto deseado e imitado. Así lo muestra Lott en su estudio de personificadores (de clase trabajadora) de Elvis Presley. Lott argumenta que: “El arte de la personificación se construye sobre una contradicción. El aprecio, la deferencia, el ser observado, la emulación compiten con la agresión, el habitar a alguien, la usurpación, el vampirismo” (Lott 1997: 198).

Es decir que es una práctica llena de paradojas. La personificación implica la presencia de un interlocutor, entre el individuo y el personaje. Y las características de ese interlocutor imaginario son las que se constituyen como lo que el personaje anhela y teme. En este caso, la personificación femenina de la masculinidad tiene como objeto de interlocución el poder.

La personificación es un ejercicio de auto-creación o producción ((Ibid: 224), y se da generalmente en espacios en los que la identidad está precariamente constituida. La personificación también provoca un reconocimiento subjetivo de la frustración que sufre un individuo que mimetiza un personaje, pero que nunca llega a ser tal (222. También Wald, op. cit: 120).

Retomando las ideas explicadas, la masculinidad no es un “privilegio” de los hombres, sino que es un conjunto de prácticas y símbolos que pueden ser reapropiados, resignificados, y recreados. En ese transcurso, el personaje que se apropia de esos símbolos también experimenta una transformación (cf. Bordo 1997 en Price y Schildrick).

En el caso que examino, la posibilidad de mimetizar, personificar, cuestionar o simplemente sentirse atraída por el poder masculino se materializa en clases medias y altas que tienden cada vez más a asumir como ejemplos los tipos de relaciones de género transnacionales o anglosajones. La independencia alcanzada por mujeres de origen anglosajón es deseada por estos grupos sociales (aunque las circunstancias sean distintas), que se sienten atraídos por esas características.

En mi caso, en los años últimos del colegio mi comportamiento adquirió nociones acerca del feminismo anglosajón, pues durante esa época viví en Estados Unidos, en un medio de extrema corrección política. Ya desde mi infancia conocía de forma indirecta otro tipo de relación de género aparte del modelo patriarcal. A lo largo de mi vida estuve mimetizando los símbolos de masculinidad que yo veía como esenciales y angulares en la construcción del poder masculino asociado con la dominación.⁶

6 “Pese a que todos experimentamos el poder de diversas formas, algunas que celebran la vida y la diversidad, y otras que giran sobre el control y la dominación, los dos tipos de experiencias no son iguales a los ojos de los hombres, siendo la última la concepción dominante del poder en nuestro mundo. La equiparación de poder con dominación y control es una definición que ha surgido a través del tiempo” (Kaufman 1997 en Valdés y Olavarría).

No era una masculinidad cualquiera la que yo buscaba a través de mis continuos actos de mimetismo y personificación, era la masculinidad hegemónica, aquella que se expresa como el dominio de una relación de fuerzas dada. Para entender mejor, la hegemonía no significa dominación cultural total, sino ascendencia alcanzada dentro de un balance de fuerzas, es decir, en un estado de juego (Connell 1997). El triunfo de la hegemonía involucra la creación de modelos de masculinidad que son en realidad figuras de fantasía, inalcanzables.

De hecho, “la masculinidad hegemónica es una forma cultural idealizada, como proyecto personal y colectivo. ... Es contradictoria, no todos los hombres la practican, pero todos se benefician de ella” (Donaldson 1993: 645).

Mi argumento es que no sólo son los hombres los que hacen uso, se benefician y se perjudican⁷ con el ejercicio de ese tipo de masculinidad. Las mujeres que la adoptan entran en una carrera de velocidad y resistencia por alcanzar un poder típicamente masculino que construye un estado de competitividad.

Pero no es la ausencia de pericia la que dictamina el fracaso femenino en el juego del poder. La razón es que no se puede ganar un juego en el que se desconocen las reglas, o en el que no hay homogeneidad. Pero aunque no se gane el juego⁸ (Bourdieu 1998), uno se ve tentado a mantenerlo porque se es parte del entramado social. La masculinidad hegemónica necesita de un alto consentimiento (femenino): “La cara pública de la masculinidad hegemónica no muestra, en general, lo poderosos que son los hombres, sino lo que sostiene su poder y la gran cantidad de hombres motivados a sostenerlo” (Ibid.:185).

Pero esos símbolos pertenecen a una masculinidad idealizada, en la que todo funciona correctamente. En realidad, “nunca funciona automáticamente. El proyecto es contradictorio, las condiciones para su realización están cambiando constantemente y ... existe resistencia desde los grupos que están siendo subordinados” (Carrigan, Connell, Lee 1985: 598). Al existir la resistencia, hay un potencial de transformación⁹.

La pregunta, entonces, es: ¿cómo se manifiesta el proceso mediante el cual lo femenino (opuesto a lo masculino) intenta apropiarse vanamente de símbolos de poder, como el control, el desempeño, la idea de la victoria constante y de estar al mando? ¿Cómo se busca un poder que se expresa como ilusión?

7 “El poder que puede asociarse con la masculinidad dominante también puede convertirse en fuente de enorme dolor, puesto que sus símbolos constituyen, por último, ilusiones infantiles de omnipotencia, son imposibles de lograr” (Kaufman op. cit.: 71)

8 “...el deseo de jugar es así mismo el deseo de triunfar o, por lo menos, de estar a la altura de la idea y del ideal del jugador atraído por el juego.” (Bourdieu op. cit: 93)

9 “Mientras que es posible experimentar la ilusión del ‘poder’ mientras se actúa como ‘cuerpos dóciles’, (...) también es verdad que nuestra misma docilidad puede tener consecuencias que son personalmente liberadoras y/o transformadoras” (Bordo en Price & Schildrick 1997: 255)

La mujer astronauta

A los siete años quería, fervorosamente, ser astronauta. En aquella época, en pleno auge de la Guerra Fría, el poder armamentista y la conquista del espacio, eran políticamente claves. En ese contexto, y dentro de mis imaginarios, una mujer astronauta, equivalía a una mujer que formaba parte de una hazaña histórica. En mi mente daban vuelta las palabras de cuando llegó el *hombre* a la luna: “Un paso para el *hombre*, un gran paso para la humanidad”. Fue así cómo durante mi crecimiento pensé que hubiera querido ser hombre, y traté sinceramente de alcanzar ciertos símbolos que me parecían específicamente masculinos y que otorgaban poder.

Por un lado, estaba la fuerza física¹⁰ y el valor, que cultivé hasta entrada mi enfermedad. Por otro, estaba mi intento por ser parte de la mata del saber lógico, aristotélico: la academia. En esos dos ámbitos me centré y en muchas ocasiones sentí la ilusión de poder que ambos otorgan. Los símbolos de la masculinidad varían dependiendo de las circunstancias sociales, económicas, culturales.

Yo soy de una generación que crece con una paradoja: los modelos televisivos de masculinidad, que intentan universalizarla, y a la par, los triunfos regionales del movimiento feminista global, que ponen en cuestión esa masculinidad universal, proveniente del sentido común. Estos dos elementos contradictorios se conjugan con una obsesión de las mujeres de mi edad y grupo social: el anhelo por cumplir los requisitos de belleza occidental a cualquier costo. Así, los alcances del feminismo se ven neutralizados por la insistencia en el aspecto físico de una mujer que intenta moverse en el ámbito público.

Bourdieu, en *La distinción*, muestra que el interés por la apariencia física varía en las diferentes clases sociales, pues éste depende de los beneficios simbólicos que se pueden esperar de sacrificios, esfuerzos y privaciones (1988: 203).

Yo percibía que para que una mujer de mi contexto social y de mi generación pudiera alcanzar el poder, tenía que cumplir ciertos requisitos que lo denotaran: como el poder del conocimiento, el valor (incluso para continuar en la lucha a pesar de las desigualdades de género), y la belleza física estereotípica (para cumplir requisitos indispensables de aceptación social).

Durante mi cruzada por alcanzar los símbolos del poder, estuve a punto de convertirme en la mujer astronauta, a punto de conseguir una hazaña personal. Los síntomas dentro de mí no me dejaron seguir, y empezaron a tejer su propio relato.

En mi historia personal hay un desapego y un rechazo fuertes al mundo femenino, y de ahí, al cuerpo. Behar sugiere que entre la infancia y la adultez, existe un período en la vida de las niñas en el que son presionadas para desconectarse de su

10 “La fuerza física con la que se caracteriza a los hombres ‘se instala’ en sus cuerpos desde pequeños. Al definir socialmente al hombre como poseedor de la fuerza, ésta no solo se convierte en una imagen mental sobre el cuerpo o una fantasía, sino que se plasma, en la tensión muscular, en la postura, en la sensación/textura del cuerpo masculino” (Kogan 1993).

cuerpo, de su rabia, y de su conocimiento. Por eso, a esa edad, las niñas pierden confianza en ellas, y empiezan a deslegitimar sus voces y percepciones. Ese silencio del ser es emblemático en las depresiones femeninas (1996 :130).

Lo femenino debe entenderse, en este contexto, como lo material y lo corporal. La relación entre feminidad y materialidad es histórica, y se encuentra en etimologías que relacionan la materia con *mater* y *matrix*. Así mismo, dentro de la misma tradición griega, la materialidad está relacionada con la generación o el origen, y con la significación (Butler, op. cit: 31).

Connell argumenta que en la formación de masculinidades en culturas no occidentales “el hecho de mayor importancia ... no fue la entrada en instituciones poderosas y jerárquicas, ... sino una práctica y ritual de separación del mundo de las mujeres, una construcción simbólica de la diferencia” (1993: 605).

Según Mires, en las sociedades actuales ha permanecido la idea de la mujer como la representante de la naturaleza, mientras que el “padre sería el representante de la cultura o de la civilización en el interior de cada familia”, en donde “la identificación positiva con la cultura pasaba por la identificación positiva con el Padre” (op. cit: 97).¹¹

En este punto, me hago la siguiente pregunta: ¿cómo no rechazar lo femenino de la forma como ha sido construido?, ¿cómo identificarse con lo femenino, cuando significa la carencia de poder, y por ello implica tantas desventajas?

Bordo, al referirse al rechazo (de las anoréxicas) ante lo femenino, dice que este sentimiento es doble¹²:

El primero tiene que ver con el desprecio por los roles tradicionalmente femeninos y las limitaciones sociales. El otro tiene que ver de manera profunda con el miedo intenso de ‘lo femenino’, con todas sus asociaciones arquetípicas, provenientes de pesadillas, de hambre insaciable e insaciabilidad sexual. (Bordo 1993: 155).

Parte de este rechazo proviene de la certeza de que en un mundo binario, dicotómico, en el que una posibilidad anula la otra, lo femenino aparece como lo abyecto, mientras que lo masculino como detentor del poder.

Según Bourdieu, el “hombre es un ser particular que se ve como ser universal, que se halla socialmente facultado para sentirse portador de la forma completa de la condición humana” (op. cit:17). ¿Cómo no querer ser parte de esa condición de *completitud*?

11 Mires explica que la “degradación de la mujer y lo animal a un escalón inferior de la vida humana, se basa en la marcada diferencia entre naturaleza y cultura establecida en disciplinas como la historia, la literatura y la antropología” (Idem). Por eso, históricamente se ha mantenido la inextricable relación de la mujer con su naturaleza y su reproducción, quien -a su vez- está subordinada a la civilización, promovida por el hombre.

12 Aunque el estudio de Bordo se refiere a la anorexia y a la bulimia, yo me hago eco de afirmaciones que según creo —y lo demuestra Bordo— se pueden extender a segmentos de la población no afectados por esa enfermedad, pero sí normalizados por la ‘ideología del hambre’, de la que la autora habla.

Paradójicamente, las mujeres de clase media-alta, desde los años 60, también se ven engañadas por la promesa de acceder a espacios de realización y poder, mientras que experimentan constantemente la certeza de que no alcanzarán lo que la sociedad les había ofrecido:

[En] una cultura patriarcal que niega su propio patriarcado – y que ofrece a la mujer la oportunidad de ser ‘todo lo que ella pueda’, pero que no hace concesiones con ninguna mujer que no sea joven, blanca, de clase media, delgada y dispuesta a usar su sexualidad para obtener su “debida esfera de influencia”- tiene las mismas características de una familia disfuncional. Para la mujer que es vieja, negra, de clase obrera, gorda, o se niega a comprar la ilusión del poder a través del sexo, el mensaje de aceptación social (...) es un mensaje contradictorio” (King, en Sault 1994).

Esta situación perversa, en este juego de suma cero, hacen de la masculinidad hegemónica y los derechos que promulga el feminismo, una contradicción.

Las mujeres contemporáneas viven en ascuas: temerosas y luchando por su autonomía, pero esperan que en cualquier momento el hacha caiga sobre ellas. Estas mujeres esperan pagar un precio por la revuelta que han causado, sin saber que el castigo se materializará en ansiedad o en un alto precio por las cosas que quiere. (Behar 1996: 123). Así, las mujeres actúan constantemente sobre los significados, expectativas e identidades sociales. Pueden “aceptarlos, rechazarlos, adoptarlos o adaptarlos, con el fin de ser capaces de vivir su vida en una sociedad humana” (Berman 1998: 7).

Dentro de mi experiencia personal, la imitación de ciertas características masculinas, no solo expresaban una constante frustración de no poder llegar a *ser* completamente (o de que en la puerta del horno siempre se quemara el pan), sino que derivó en una enfermedad que me deslindó súbitamente de los ámbitos que yo más cultivaba: la fuerza física, el valor y la academia.

Durante más de un año y medio, la baja cantidad de azúcar en mi sangre me impedía hacer las tareas más simples, como leer un libro, manejar un auto o subir tres pisos a pie. Una vez más, mi procedencia socio-económica me permitió dejar de trabajar durante ocho meses y tratar mi enfermedad de la forma más idónea en ese momento.

Y fue sólo cuando me vi reclusa por síntomas que no se mostraban ni pasajeros ni leves, que me enfrenté con la realidad de un cuerpo que se había visto simbólicamente cercenado, en el deseo de alcanzar el poder masculino.

Enfermedad, cuerpo y masculinidad

¿Cómo se entrelaza la búsqueda de poder con el cuerpo y la enfermedad? La respuesta breve es que a partir de la separación entre cuerpo y alma, y a partir del sur-

gimiento de la perspectiva lineal como técnica y representación del saber de una época, surgió un cuerpo oficial, y uno abyecto. El cuerpo abyecto es el cuerpo enfermo, el cuerpo loco. Mientras tanto, el cuerpo oficial, separado de su alma, es la viva representación de la filosofía masculina. Esta es la sugerente teoría de Romanyshyn (1989).

La perspectiva lineal invita al espectador a presenciar el mundo como si él/ella estuviera inmóvil tras una ventana. El espectador sólo llega a apreciar un punto de vista, pues el paisaje que se despliega tras la vitrina es homogéneo y geométrico; en él todos los objetos se hallan en el mismo plano horizontal, proyectándose hacia el infinito (Ibid).

La ventana, como velo matemático, sitúa un límite y establece la separación entre el espectador y lo observado. Además, la ventana como una pre-condición para observar, es una invitación para vigilar el mundo, y para abstraerse de él. Por último, el mundo visto desde una ventana se transforma en una cuestión de luz y sombra: se vuelve información binaria. Al ser un espacio a explorarse, explicarse y explotarse, deja de ser el hogar, para convertirse en un lugar donde recabar datos (162).

La perspectiva lineal como una ventana al mundo es un hábito cultural de nuestra mente, que exige que se privilegie el sentido de la vista frente a otros sentidos. El ser se transforma en espectador, pues se halla confinado tras una ventana, y está obligado a abandonar un cuerpo que ya no le es útil. El espectáculo está fuera de ese velo, y el espectador empieza a ver su cuerpo como un accesorio, un peso. El cuerpo abandonado se transforma en objeto para estudiar.

Sin embargo, como ya dice Le Breton (op. cit.), las visiones alternas a la biomédica persisten hasta nuestros días. Mientras que para Le Breton éstas subrayan la ausencia de una ideología dominante acerca del cuerpo, Romanyshyn las entiende como ‘sombras’¹³ de un cuerpo que yace tras la ventana, y que han sido “quemadas como brujas, reclusas como locos, hipnotizadas hasta el sueño, abandonadas por sus creadores, diagnosticadas y tratadas por el complejo científico-médico o si no, silenciadas, ignoradas, relegadas al margen de la historia y de la sociedad” (Romanyshyn, op. cit.:171).

Estos cuerpos marginales, excluidos, son síntomas de la carne viva: están disfrazados, y nos recuerdan “que el cuerpo importa y que el repliegue del mundo por parte de ese espectador es una invención cultural-histórica, una perspectiva” y una opción nociva entre muchas otras (Ibid).

Aquí debe introducirse una aclaración importante. Las figuras que han actuado como cuerpo no oficial, como cuerpo-sombra en la historia, son predominantemente cuerpos femeninos.¹⁴

13 Dethlefsen y Dahlke (2000: 65) coinciden con Romanyshyn al afirmar que una división binaria del mundo occidental, entre bien y mal, deseable e indeseable, hace que el ser humano ignore lo que rechaza. Más tarde, aquello que rechazó se convierte en una sombra que lo persigue constantemente. Su propuesta es la de abrirle el paso a la ambivalencia, y a la ‘síntesis’ de ideas supuestamente contrapuestas.

14 “De bruja a histérica y anoréxica, ha sido principalmente el cuerpo de la mujer el que ha cargado con la sombra” (172).

Romanyshyn argumenta que la “conciencia de la perspectiva lineal como un contexto psicológico, cultural, e histórico, que ha permitido la génesis de nuestro mundo científico-tecnológico, puede persuasivamente ser leído como la separación (ruptura) entre una conciencia del espectador masculino detrás de su ventana, y un cuerpo-sombra femenino” (Ibid).

Lo femenino aparece aquí como lo relegado, por ser materia, por estar ‘anclado’ en la naturaleza; sugiere el terror a la intimidad y la explotación destructiva de fauna y flora. Es también la representación del otro conocimiento, de lo marginal. Lo masculino se instituye como la ciencia, la civilización, la abstracción y la conquista.

Para Romanyshyn, quien a su vez se hace eco de un estudio particular de Bordo, la perspectiva lineal es un ojo vigilante frente al mundo, perdido en el infinito y a la vez es un viaje fuera de lo femenino (Ibid.:173). Cada época ha tenido su propio cuerpo oficial y su cuerpo-sombra. El astronauta (cuerpo oficial), ejemplo del ser que se realiza como función técnica, tiene sus antecedentes tanto en el cadáver (al ser un conjunto de física y fisiología), como en la teoría de Copérnico, de la Tierra que gira. El cuerpo, como objeto anatómico, es inventado por un espectador que ha sido retirado a una distancia tras la ventana. Con la misma actitud de distancia, la Tierra se vuelve una bola en movimiento, alejada en el espacio. El astronauta es, entonces, un cuerpo anatómico, listo para despegar. El astronauta expresa una ausencia de comunión entre ser y cuerpo, y a la vez, la idea de un cuerpo que solo realiza funciones mecánicas.

En vista de que los saberes técnicos han desprovisto al cuerpo de todo valor al adjudicarle características mecanicistas, se ha hecho necesario recurrir a suplementos que reemplacen los símbolos, pues el universo racionalizado es ‘inhabitable’ allí donde no existe una dimensión simbólica (Ibid). Por ejemplo, al reconfigurar las relaciones de género, y los espacios adjudicados a cada uno:

Las mujeres reivindican el derecho a la fuerza y entran a su vez a los gimnasios. Al mismo tiempo que el cuerpo del hombre se desexualiza, el cuerpo de la mujer se musculiza. Los signos tradicionales de lo masculino y lo femenino tienden a intercambiarse, y a alimentar el tema de la androginia que se afirma cada vez más. (Le Breton, op. cit:162).

El cuerpo, que ya no es el destino al cual uno se abandona, se transforma en un objeto que se trabaja al antojo propio. La relación de la conciencia del sujeto con su cuerpo se modifica profundamente, siempre bajo la idea de la dicotomía entre el alma y la carne.

El imaginario contemporáneo subordina el cuerpo a la voluntad, y entiende que tanto el alma como la carne son elementos perfectibles por la condición humana. Estas ideas, fruto de la visión mecanicista del universo, derivan en un ser, un sujeto, que tiene como *alter ego* su propio cuerpo, al que le pide corrección y docili-

dad. Dentro de este escenario, el cuerpo engendrado a partir del espíritu masculino, separado de lo material y cultivado a lo largo de la historia de la ciencia médica y la filosofía, despega y se separa de “un cuerpo esencialmente femenino y descartado como la sombra” (Romanyshyn, op. cit.: 173).

De acuerdo a Romanyshyn, el astronauta es la figura del logro y es esencialmente masculina “con sus sueños de orden, claridad, reglamentación, dominio, control, explotación, su conciencia como un ejercicio del deseo de poder y sus pesadillas de destrucción” (ibid.).

La figura del astronauta podría ser la más ilustrativa encarnación de una idea patriarcal¹⁵, mientras que, el cuerpo-sombra de lo femenino es la encarnación de nuestro riesgo colectivo.

El astronauta y su cuerpo-sombra, cada uno a su manera, reflejan el alma de la sociedad tecnológica, y pertenecen al mismo espacio de la perspectiva lineal. Es decir, los cuerpos históricamente construidos se erigen como síntomas culturales.

La mujer astronauta, en este contexto, es una paradoja. Es el anhelo de deshacerse del cuerpo-sombra, del cuerpo que, por el abandono, ha caído en la enfermedad, como el precio que cuesta la apropiación de ese afán de logro, orden y control. Porque la figura del astronauta es la encarnación de un deseo, y la realización de una idea masculina, y al olvidarlo hemos hecho del cuerpo pura función técnica, el reflejo de una realidad demasiado razonada y purificada de sus dimensiones históricas, culturales y psicológicas. (Ibid: 77).

Romper la ventana que separa un cuerpo histórico de su sombra, es encontrar la cura. Pero llegar a la sanación no es cuestión de una reparación fisiológica, exige una restauración total del sentido de ser nuestro propio cuerpo, y de estar en el mundo (Behar, op. cit: 129): es decir, de ser cuerpos vivos, materiales.

La posibilidad de volver a escuchar el cuerpo-sombra se posibilita al dejar de ignorarlo o de tratarlo como un síntoma externo. Al mismo tiempo, reparar en la idea del cuerpo mecánico como una invención cultural e histórica, sujeta a cambio, nos permitiría recordar lo que, de otra forma, olvidaríamos: que el cuerpo humano es carne, y que si nos sujetarnos a su materialidad, nos puede devolver el placer de la existencia.

Conclusiones

Existen muchas formas de masculinidad y en este trabajo me he referido solamente a la masculinidad hegemónica. He hablado de la apropiación femenina, a través de la personificación y la mimesis, de características esencializadas de la masculinidad. En este proceso de apropiación, el sujeto queda sumido en la frustración de nunca llegar a ser lo que anhela, sufriendo malestar y hasta enfermedad.

¹⁵ La cual pone en peligro psíquico y físico a niños, seres vivos y seres humanos.

Para abordar mi caso personal he hablado de la concepción masculinista del cuerpo. Ésta surge en la filosofía de Aristóteles, Descartes y de los iluministas, y también con el desarrollo de la ciencia médica como el relato oficial del cuerpo. En ambas –filosofía y ciencia- existe la imposibilidad de la ambivalencia, lo que deriva en la exclusión de saberes no autorizados como lo son los saberes comunitarios o los saberes femeninos.

Al mismo tiempo, la perspectiva lineal aleja el cuerpo de carne de la mirada cerebral y distante. La propuesta del mundo y sus organismos como máquinas, fundamentan una ideología que crea el cuerpo-cadáver, el cuerpo biónico, el cuerpo astronauta. Estos cuerpos, que son odas a los procesos biológicos entendidos meramente como tales, dejan de lado la simbología con la que el ser humano vive, y crean así sus propias sombras: la bruja, el loco, la histérica, la anoréxica.

Empezar a pensar de modo ambivalente, incluyendo las historias no oficiales; descubrir que no podemos desembarazarnos del cuerpo, de sus necesidades y sensaciones, que no “podemos hablar de reducir nuestra alienación del cuerpo, haciéndonos más conscientes de él y celebrando sus fortalezas y placeres, sino que debemos hablar también de cómo vivir con un cuerpo en sufrimiento, con uno que no puede notarse sin dolor y uno que no puede celebrarse sin ambivalencia” es abrazar la posibilidad de romper con la distancia (Wendel 1999: 328 y 333).

Finalizo este ensayo con la siguiente frase-deseo: “El cuerpo debe ser diferente de las abstracciones del hombre. Diferente de la androginia del hombre, de la fragmentación del hombre”, porque cuando la mente y el ego se desarrollan, la cabeza releva y ejerce un control tiránico sobre el resto del cuerpo” (Minh-ha en Price y Shildrick 1999: 262). Solo al generar el cuerpo en la diferencia, podremos encontrar un espacio para el conocimiento-sin-poder.

Bibliografía

- Bederman, Gail
1995 *Manliness and Civilization*, Chicago: Chicago UP.
- Behar, Ruth
1996 “The girl in the cast”, en *The Vulnerable Observer*, Boston: Beacon Press.
- Bordo, Susan
1993 *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, California: California UP.
-
- 1999 “Feminism, Foucault and the Politics of the Body”, en Price and Schildrick (ed.), *Feminist Theory and the Body. A reader*. New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre
1998 “La dominación masculina”, en Bourdieu et. al., *La masculinidad. Aspectos sociales y culturales*. Quito: Abya Yala.
-
- 1988 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith
1993 *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- Carrigan, Connell y Lee
1985 “Towards a New Sociology of Masculinity”, *Theory and Society* 14 (5): 551-604.
- Connell, R.W.
1987 “Hegemonic Masculinity and Emphasized Femininity”, en *Gender and Power: Society, The Person, and Sexual Politics*. Stanford: Stanford UP, pp. 183-190.
-
- 1993 “The Big Picture: Masculinities in Recent World History”. *Theory and Society* 22: 597-623
-
- 1997 “La organización social de la masculinidad”, en Teresa Valdés y José Olavarría, eds., *Masculinidades: Poder y Crisis*. Santiago: Isis y Flacso-Chile, pp. 31-48.
- Dethlefsen, Thorwald y Dahlke Rüdiger.
2000 [1993] *La Enfermedad como camino*, Barcelona: Plaza Janés.
- Donaldson, Mike
1993 “What is Hegemonic Masculinity?” *Theory and Society* 22: 643-657.
- Fredericks y Goodman
1969 *Low Blood Sugar and You*, New York: Grosset and Dunlap

- Kaufman, Michael
 1997 "Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres", en Teresa Valdés y José Olavarría, eds., *Masculinidad/les: Poder y Crisis*. Santiago: Isis y Flacso-Chile, pp. 31-48.
- King, Dixie
 1994 "Food, Sex, and Salvation", en Sault, Nicole (ed.), *Many Mirrors. Body image and social relations*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Kogan, Liuba
 1993 "Género-Sexo-Cuerpo: Apuntes para una sociología del cuerpo". *Debates en Sociología*, 18: 36-51
- Lamas, Marta
 "Cuerpo e Identidad", mimeo, *s/f*.
- Le Breton, David
 1995 *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié.
-
- 1997 *La sociologie du corps*, Paris: Presses Universitaires de France.
-
- 1998 *Anthropologie du corps et modernité*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lott, Eric
 1997 "All the King's Men: Elvis impersonators and White Working Class Masculinities", en Stecopoulos y Uebel, *Race an the Subject of Masculinities*, Duke University Press.
- Minh-ha, Trinh
 1999 "Write your body" and "The Body in Theory", en Price and Schil-drick (ed.), *Feminist Theory and the Body. A reader*. New York: Routledge.
- Mires, Fernando
 1998 *El malestar en la Barbarie*, Caracas: Nueva Sociedad.
- Romanyshyn, Robert
 1989 "The Human Body as Historical Matter and Cultural Symptom" en Sheets-Johnstone (ed.), *Giving the Body its due*. New York: SUNY UP.
- Taussig, Michael
 1995 "La reificación y la conciencia del paciente", en *Un Gigante en Convulsiones*. Barcelona: Gedisa.
- Wald, Gayle
 1997 "Mazz Mezzrow and the Voluntary Negro Blues", en Stecopoulos y Uebel, *Race an the Subject of Masculinities*. USA: Duke UP.
- Wendell, Susan
 1999 "Feminism, Disability, and transcendence of the Body", en Price and Schildrick (ed.), *Feminist Theory and the Body. A reader*. New York: Routledge.

Segunda parte:
Masculinidad y equidad de género

Masculinidad y equidad de género: desafíos para el campo del desarrollo y la salud sexual y reproductiva

Gioconda Herrera¹

Lily Rodríguez²

En este artículo planteamos algunas reflexiones en torno al lugar de estudio de las masculinidades en el campo del desarrollo, de la salud sexual y reproductiva, y su relevancia para la equidad de género. En una primera parte, presentamos brevemente los elementos que a nuestro parecer han contribuido a posicionar el tema de las masculinidades en la discusión sobre género y desarrollo, así como las formas de abordar la equidad de género desde las masculinidades, y señalamos algunas problemáticas generales del campo del desarrollo, especialmente relevantes para el caso ecuatoriano, que se podrían beneficiar de un análisis desde las masculinidades. Luego nos centramos en dos áreas, la prevención de la violencia intrafamiliar y la salud sexual y reproductiva, como los dos campos cuyo accionar y trayectoria en el país han motivado el interés por un mayor conocimiento sobre la construcción social de las masculinidades. Nuestro objetivo es ubicar en estos dos campos de acción, la potencialidad del análisis de las masculinidades, con el fin de encontrar estrategias e instrumentos de intervención más eficaces en la consecución de la equidad de género.

El lugar del estudio de masculinidades en las reflexiones sobre equidad de género y desarrollo

La preocupación por la construcción social de la masculinidad como un campo relevante para los estudios sobre desarrollo es producto de la convergencia de varios ejes de discusión que han estado presentes en el debate sobre género y desarrollo

1 Gioconda Herrera, socióloga, coordinadora de estudios de género de FLACSO-Ecuador.

2 Lily Rodríguez es Master en Planificación del Desarrollo, actualmente trabaja en el Fondo de Población de las Naciones Unidas en Ecuador. Las opiniones vertidas en este texto son responsabilidad de la autora y no representan la posición oficial de UNFPA.

desde los años ochenta. En primer lugar, como señalan Greig, Lang y Kimmel (2000:1) uno de los procesos que favoreció el surgimiento de la problemática fue el giro conceptual de un discurso centrado en el modelo de Mujeres en el Desarrollo (MED) hacia el esquema de género en el desarrollo (GED). En efecto, la adopción paulatina, aunque todavía no hegemónica en la práctica, del modelo de Género y Desarrollo (GED) en lugar de aquel centrado en acciones de integración de la Mujer al desarrollo (MED) predominante en los años setenta y ochenta, implicó girar los ejes de reflexión desde la situación de las mujeres hacia la comprensión de las relaciones de género. Partiendo del concepto de género, como una categoría relacional que alude a la forma cómo hombres y mujeres se construyen y se relacionan social y culturalmente a partir de sus diferencias biológicas, es obvio que restringir el análisis a la situación de las mujeres deja de lado el aspecto dinámico y explicativo de la construcción de las identidades genéricas, de la femineidad y masculinidad, como productos históricos que varían de una cultura a otra, en diferentes contextos socioeconómicos, y a lo largo del ciclo vital.

El modelo GED enfatiza la necesidad de entender cómo el desarrollo afecta diferencialmente tanto a hombres como a mujeres, pero también cómo las relaciones de género, entendidas fundamentalmente como relaciones de poder, permean las prácticas del desarrollo. En otras palabras, la situación de las mujeres no puede ser entendida de manera aislada de su relación con los varones; así mismo no es posible entender esta relación independientemente de las dimensiones de pertenencia étnica, de clase y generacional. Además, el análisis GED insiste en la necesidad de examinar las interacciones entre los géneros en el contexto de las relaciones geopolíticas, económicas y culturales de cada sociedad y en el marco de los derechos. La equidad de género se convierte así no sólo en un problema del desarrollo, sino en un asunto de derechos humanos.

De allí surge la necesidad de empezar a mirar el papel de los hombres y de las masculinidades en la construcción de las relaciones de poder entre los géneros y en la sociedad en general, como una de las estrategias para superar las dificultades encontradas en el camino hacia la equidad de género, entendida ésta como una propuesta de construcción de ciudadanía, de vigencia de derechos humanos y de combate a la pobreza.

Lo que se intenta, desde esta línea de discusión, es indagar cómo se construye el poder patriarcal, cuáles son los privilegios del poder masculino, y también cómo la construcción de estos privilegios implica el ocultamiento de ciertas fragilidades (Kauffman 1995). La apuesta es por la *desbiologización* de las identidades masculinas como un primer paso para que varones heterosexuales empiecen a entender que sus vidas están marcadas por su condición sexuada y que las responsabilidades y privilegios que esta construcción sexuada les otorga tienen que ser asumidas (Greig, Lang y Kimmel 2000). Así mismo, se parte del reconocimiento de que el derecho a ejercer poder implica para los varones construir determinadas relaciones y responder a presiones que producen dolor, aislamiento y alienación en

relación consigo mismos, a otros hombres y a las mujeres (Kauffman 1995:123). La masculinidad hegemónica se presenta con saldo negativo para hombres y para mujeres.

Por otro lado, los estudios de género en los años ochenta empiezan a cuestionar la existencia de un sujeto universal *Mujer* que homogeneiza sus diferencias, y de la matriz heterosexual que presupone la dicotomía Hombre/Mujer, y a demandar el reconocimiento de las diferencias en el contexto de la diversidad. Este giro desde la dicotomía Hombre/Mujer hacia la comprensión más amplia de relaciones de dominación entre hombres y entre mujeres se da también como producto de la irrupción en la escena política feminista de movimientos de mujeres, negras, lesbianas, indígenas, dentro y fuera de los países en desarrollo, que reclamaron el reconocimiento de sus derechos y especificidades, dentro de una matriz de dominación mucho más compleja, que articule las dimensiones de género con la posición geopolítica, la clase, la raza, la adscripción étnica, la opción sexual, entre otros. Este cuestionamiento político da lugar a indagaciones alrededor de la constitución del sujeto, en las cuales no sólo importa mirar las relaciones hombre-mujer sino comprender las diferencias entre mujeres y entre hombres. Se abre entonces una línea de investigaciones que busca entender la construcción de las identidades de género más allá de la dicotomía hombre dominador/ mujer subordinada, enfoque que había predominado en los estudios e intervenciones de desarrollo hasta entonces. A partir de allí, surge el interés por estudiar las relaciones de poder entre hombres, con la ayuda de categorías como las de masculinidades hegemónicas vs. masculinidades alternativas, o masculinidades subordinadas (Connell 1997) que empiezan a emerger como formas de explicar la existencia de relaciones ausentes de equidad entre hombres, y de visibilizar a otro de los grupos subordinados en el sistema heterosexual sexo-género que es el de los gays.

En síntesis, los estudios sobre masculinidades se constituyen en una de las entradas para complejizar la comprensión de las identidades de género como construcciones conflictivas y ambiguas más que unívocas y, además, para profundizar en el estudio de las dinámicas de poder en las relaciones entre los géneros, como procesos de empoderamiento y desempoderamiento, de dominación y resistencia a la vez. En esta segunda etapa, las identidades masculinas son entendidas como producto de un orden cultural que define tanto el sistema de dominación entre géneros como las jerarquías y competencias entre hombres. De esta desnaturalización de la masculinidad se deriva la posibilidad de repensar la relación de los hombres con la inequidad de género y de mirar a los varones en las estrategias de desarrollo, más allá de su rol de dominadores, también como posibles agentes de cambio (Greig, Lang y Kimmel 2000:5)

El tratamiento del tema de las masculinidades en América Latina, de alguna manera, sigue estos giros. De acuerdo a Mara Viveros (1997) se pueden ubicar dos momentos en el espacio que ocupa lo masculino en los trabajos realizados en la región: en primer lugar, la producción de los años 60 y 70 se centra sobre todo alre-

dedor de la descripción del machismo y los estereotipos del hombre. A estos trabajos se corresponden los estudios sobre estereotipos sexistas, y las imágenes del poder masculino como un poder onnipotente en la estructura de dominación de género.³ En el Ecuador, como en otros países de la región, esta visión predominó porque los estudios de género eran sinónimos de estudios de la mujer y la categoría hombre, varón, padre o masculino era un referente estático.⁴ La necesidad de explicar la subordinación de las mujeres y la persistencia de brechas significativas en los ámbitos de la salud, educación, empleo e ingresos y participación política, influyó en el sesgo que en el ámbito académico y en la práctica social es notorio, al identificar los temas de género como asuntos relacionados con las mujeres. El tratamiento de lo masculino en los primeros trabajos sobre violencia intrafamiliar tiene esta característica; se insistió en un tratamiento de lo masculino como un referente del victimario.

A partir de los ochenta, la preocupación por las identidades de género modifica esta imagen, y surgen investigaciones que buscan entender el origen de los estereotipos masculinos y cómo se producen tanto las identidades masculinas como los privilegios del poder masculino. Como lo anotamos anteriormente, éste deja de ser un poder hegemónico absoluto y pasa a ser producto de un juego complejo de construcción de identidades, que combina poder y *desempoderamiento* al mismo tiempo. Se trata de desnaturalizar la estructura de dominación masculina develando su puesta en funcionamiento en contextos sociales y culturales específicos. Surgen estudios como los de Norma Fuller (1997) sobre la construcción de las identidades masculinas en sectores de clase media peruana, o los de José Olavarría para el caso chileno (1998, 2000.) El trabajo de Troya, en esta compilación, apunta en esa misma línea. Un subtexto en la mayoría de estos estudios es la necesidad de analizar la construcción social de las masculinidades en contextos de cambio cultural, ya sea éste producto de la afirmación de los derechos de las mujeres o de cambios estructurales que hayan modificado los roles en la división sexual del trabajo y, por tanto, hayan trastocado los imaginarios y normas sobre lo femenino y lo masculino. También hay estudios como el de Elizabeth Brusco (1995) que centran su indagación a partir de transformaciones culturales más específicas como es la conversión evangélica y su peso en la modificación del comportamiento masculino. En definitiva, el aporte de estos trabajos para el campo del desarrollo ha sido situar la discusión sobre la necesidad de entender lo masculino en sus especificidades, deconstruir las relaciones de poder que articula y a partir de allí derivar las formas hegemónicas en que hombres y mujeres piensan la masculinidad.

Un tercer eje que se deriva del anterior, y aparece delineado en algunos de los trabajos compilados en esta publicación, es aquel relacionado con los usos de

3 Para el caso ecuatoriano, ver la introducción a la antología de estudios de género, en donde reseño este momento. Gioconda Herrera (2001)

4 Cuví (2000) realiza similar observación para el caso de los estudios rurales.

símbolos hegemónicos de la masculinidad y su puesta en circulación como discursos de poder en la sociedad, ya sea a través de estudios sobre su presencia en la cultura política, los medios de comunicación y otros artefactos culturales.⁵ Estos trabajos permiten una lectura crítica sobre la reproducción de una cultura autoritaria en las distintas instituciones sociales, que va más allá de las interacciones y voluntades de los agentes sociales y está impregnada de representaciones y jerarquías que atentan contra una cultura de género democrática. En ese sentido, la desnaturalización de los usos de la masculinidad hegemónica como discursos de poder es un primer paso hacia el fortalecimiento de una cultura democrática en lo público y en lo privado. De allí, su importancia para la equidad de género y los derechos humanos.

Por último, existen trabajos que se han centrado en mirar cómo se reproducen y se cuestionan modelos masculinos hegemónicos en la vida cotidiana, las prácticas sexuales, el grupo de amigos y otros espacios de interacción⁶. De éstos, se puede aprovechar un conocimiento más minucioso de la brecha entre el modelo normativo deseado socialmente y las prácticas concretas, con el fin de mejorar las estrategias de intervención en sectores, como entre los jóvenes, donde las brechas entre norma y práctica, en relación a la sexualidad por ejemplo, son bastante acentuadas.

Propuestas desde los estudios de masculinidad para la equidad de género

Al momento, existe una proliferación de propuestas para definir estrategias de intervención con varones, que se refleja en la multiplicación de redes nacionales e internacionales sobre masculinidad en toda la región, conformadas por distintas organizaciones de la sociedad civil y en la creciente discusión del tema al interior de las ONG y de las agencias que trabajan en torno a la defensa de los derechos sexuales y reproductivos. En el país, actualmente el debate está en sus inicios, pero la demanda por conocimientos y herramientas de trabajo es cada vez mayor. En esta sección no pretendemos sino identificar a grandes rasgos cuáles han sido las entradas al tratamiento del tema y proponemos tres.

En primer lugar, planteamos la existencia de un enfoque que trabaja fundamentalmente sobre la construcción de las identidades masculinas como procesos subjetivos que implican la represión de determinadas esferas de la sensibilidad, emociones y afectos, la ternura por ejemplo, y que, por tanto implica una fractura entre razón y sentimiento. Siguiendo fundamentalmente a Elizabeth Badinter (1987, 1993) se parte de que la reafirmación del estereotipo masculino, su estabili-

5 Para el caso del Ecuador, me refiero a los trabajos de Xavier Andrade (2000, 2001) sobre usos de símbolos sexuales masculinos en la cultura política, al estudio de Cobo en esta compilación, de Pierre Lopez (2001) y de Ana María Goetschel (1999) que analizan textos literarios y prensa escrita, respectivamente.

6 Ver, por ejemplo, el artículo de Xavier Andrade en este libro.

dad emocional, se asienta en factores como la capacidad de decisión, la firmeza, la disciplina, la tranquilidad y la calma, el placer por el riesgo, la competencia, el desarrollo de la racionalidad y comportamientos pragmáticos frente a la sexualidad. Se plantea la necesidad de transformar esas identidades recuperando la integridad humana con miras a alcanzar la *androgenización* de los roles sociales, laborales, familiares y domésticos que en el mundo contemporáneo está escindida por los costos de la racionalidad competitiva, el poder patriarcal, la división sexual entre lo público y lo privado. Se parte, entonces, de crear conciencia sobre la necesidad de recuperar esa integridad como posibilidad de cambio.

En segundo lugar, existen perspectivas menos subjetivas y más sociales que enfatizan en los costos de mantenimiento de los privilegios del poder patriarcal y hacen visibles los conflictos que surgen en determinados momentos de la vida de los varones cuando no pueden cumplir con los parámetros culturales y sociales que demanda la reafirmación de su identidad masculina. Por un lado, se señala la distancia entre ideales o estereotipos y las prácticas concretas. Como lo señala Emma Delfina Chirix García (2000), en las historias de vida de cada hombre se constatan acontecimientos, vivencias y experiencias claves que posibilitan dar el salto cualitativo entre una masculinidad asignada e impuesta y una nueva masculinidad optada. Se refiere, por ejemplo, el caso de niños que asumen tareas domésticas para afrontar la supervivencia en ausencia forzada de la madre u otros miembros femeninos (por muerte, migración, pobreza) u hombres que participan de lo doméstico en situaciones de emergencia. Para esta autora, perteneciente al Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, es necesario rescatar esas experiencias y vivencias en que los hombres, por determinadas circunstancias, asumen tareas “femeninas” pues aquéllas se pueden convertir en generadoras de cambio, en propulsoras de una redefinición de la norma, el ideal y de algunos elementos tradicionales de la cultura desde la práctica concreta.

Otro tipo de estudios dentro de esta misma línea de análisis social enfatiza en los conflictos y las consecuencias negativas que tiene la condición de seres sexuados para determinados hombres con relación a algunos fenómenos sociales, para plantear la necesidad de políticas más atentas a la particular condición de los hombres como seres sexuados. Por ejemplo, el *Gender review* del Banco Mundial (2000) para el Ecuador presenta información en áreas como la violencia e inseguridad ciudadana, salud en general, salud ocupacional, salud sexual y reproductiva, deserción escolar, que ilustra situaciones específicas de desventaja para los varones y recomienda intervenciones dirigidas a trabajar con relación a estos temas.⁷ Además propone

7 Para el caso de la violencia, se señalan las altas tasas de mortalidad masculina por causas externas (accidentes y homicidios). En salud: los problemas relacionados con el alcohol, el uso de drogas ilícitas, la incidencia del VIH y los riesgos por el uso de sustancias tóxicas de actividades como el trabajo en las minas, las plantaciones de banano y las camaroneras, ocupaciones predominantemente masculinas; en educación se señala la alta deserción escolar de niños varones por temprana inserción laboral, que contrasta con la deserción femenina por dedicación al cuidado de menores y trabajo doméstico. (Banco Mundial: 2000: 10-39).

una revisión de los programas de atención social de emergencia, como el *Bono Solidario*, orientados exclusivamente a mujeres madres, hacia programas que involucren a los hombres en su condición de padres y cuidadores, revalorizando su rol en el espacio doméstico (Banco Mundial 2000:XV).

Una tercera entrada es aquella que privilegia la deconstrucción de las jerarquías y diferencias entre hombres colocando en el centro de la discusión sobre equidad de género las masculinidades excluidas o estigmatizadas, ya sea por homofobia, racismo u otras formas de discriminación y cuestionando el uso de discursos sobre la masculinidad que reproducen ideologías raciales, autoritarias y patriarcales. Desde este énfasis, el punto crítico de cambio viene dado por la necesidad de trabajar en torno a los derechos ciudadanos, que desde la crítica feminista deben ser ejercidos tanto en el espacio público como en el privado, en el develamiento de los dispositivos ideológicos que impiden su libre ejercicio y, sobre todo, por la inclusión y participación en el debate de los sectores más excluidos. Por ejemplo, respecto a la lucha por detener la diseminación del VIH/SIDA, Martin Foreman (2000) plantea la necesidad de un debate amplio que incluya a las personas más afectadas por el VIH/SIDA: las mujeres, los usuarios de drogas intravenosas, los hombres que tienen sexo con otros hombres, puesto que tratar de responder desde fuera implica frecuentemente imponer resoluciones o prejuizar resultados.

Temas y problemas pendientes para la agenda en el Ecuador

Para concluir esta sección, quisiéramos derivar de las reflexiones anteriores tres áreas de acción y problemáticas que a nuestro parecer ameritan ser profundizadas desde el estudio de las masculinidades y que tienen especial relevancia en el momento actual y en el contexto social y político del Ecuador.

En primer lugar, el fenómeno de la migración internacional en el país, que conoce un proceso acelerado en los últimos cinco años, ha traído un sinnúmero de consecuencias para las relaciones de género que todavía no han sido estudiadas suficientemente. Entre ellas, cabe anotar que el flujo de mujeres migrantes de todas las edades tiende a crecer con mayor rapidez que el de hombres⁸. Esto quiere decir que cada vez más hombre-padres, en mayor o menor medida, de acuerdo a la disponibilidad de redes femeninas familiares de apoyo, se enfrentan al cuidado de los menores en ausencia de sus compañeras. Sería interesante investigar si el fenómeno de la migración acelera o no cambios de comportamiento en la división sexual del trabajo y progresivamente en el imaginario de las representaciones de la masculinidad y las relaciones de género; estudiar cómo los hombres-padres que se quedan están procesando su rol y cómo esto afecta la construcción de su identidad masculina. Qué pasa cuando ciertas condiciones para la reproducción de la masculinidad

8 Estos datos provienen de la encuesta EMEDHINO, 2000.

hegemónica se trastocan y cómo se redefinen los roles de los varones padres dentro de los arreglos familiares, cuál es su poder de negociación con relación a los recursos y cómo se procesan estos cambios en términos de la construcción de sus identidades genéricas en estos contextos, son preguntas que la migración pone en el centro de la discusión.⁹ Una mirada más atenta a este tipo de fenómenos, que estudie las nuevas dinámicas familiares y de los juegos de poder entre los géneros permite desmitificar algunos presupuestos de las políticas sociales, relativos a los arreglos predominantes en el modelo de familia nuclear y contribuir a un enfoque que trascienda la visión desde las nociones de víctimas o de desestructuración de las familias, que predominan frente al fenómeno de la migración.

Otro terreno especialmente fértil para estudios sobre masculinidad y equidad de género poco explorado hasta hoy en el país es el de la sexualidad juvenil. Son todavía escasos los trabajos que han analizado este tema más allá de fenómenos tales como el embarazo adolescente o la prevención frente a las ETS¹⁰, menos aun aquéllos con enfoque de género. Uno de los temas que aparece con frecuencia en los estudios sobre masculinidad es la importancia de la adolescencia en la construcción de la identidad masculina como un período en el cual tienden a exacerbarse las presiones por cumplir con los modelos hegemónicos de masculinidad, debido a la necesidad especialmente marcada de afirmación de la identidad. Esto deriva por lo general en temores que se traducen en actitudes ya sea homofóbicas o de rechazo a lo femenino. Ahora, las transformaciones que están viviendo los procesos de construcción de identidad de los y las jóvenes en el país es un campo desconocido, más aún sus concepciones frente a la sexualidad y sus prácticas. Es urgente, por un lado, emprender investigaciones que den cuenta de la construcción de las identidades de género en distintos sectores de la población juvenil y que adopten frente al tema de la sexualidad un acercamiento que dé prioridad más a la esfera social y menos a lo “curativo”, más antropológico y menos moralista, para romper con los estereotipos frente a estos sectores. Esto ayudaría a definir con mayor claridad y eficacia estrategias educativas que contribuyan a eliminar la carga homofóbica y anti femenina como presupuestos de afirmación de la masculinidad en los jóvenes.

Por último, otro campo que ya fue brevemente señalado en la sección anterior es el relacionado con la ciudadanía. La desnaturalización de la masculinidad permite ubicar el uso de discursos sobre lo masculino como dispositivos de poder tanto en el espacio privado -las relaciones de pareja y familiares entre amigos, en las interacciones cotidianas del barrio o la comunidad o el lugar de trabajo- como en lo público, ya sea en la cultura política o los medios de comunicación. Uno de los ejes fundamentales del análisis de género es precisamente mirar los espacios públicos y privados como productores de relaciones de poder y de estructuras de género ine-

9 O el tema de la conversión religiosa, analizado por Elizabeth Brusco en el trabajo citado anteriormente.

10 Enfermedades de Transmisión Sexual.

quitativas. En ese sentido, la construcción de una ciudadanía y una cultura más democrática pasa por la transformación tanto de lo privado como de lo público. Por ello, la identificación de estos discursos masculinos que naturalizan y excluyen es necesaria como punto de partida para deconstruir prácticas autoritarias tanto dentro de la familia como en espacios públicos más amplios. Temas como la relación entre violencia social y violencia de género, o entre culturas políticas autoritarias, exacerbación de la masculinidad y control de la sexualidad femenina pueden ser enriquecidas por el análisis de género y de las masculinidades.

Masculinidad, equidad de género y salud reproductiva

Los estudios sobre masculinidad y salud emergen en la década de los noventa dentro de lo que se ha llamado “los estudios sobre salud de los hombres”; partiendo de la crítica a las teorías de los roles sexuales, señalan que la identidad de género no es el resultado solo de la socialización, sino que también los individuos activamente construyen y reconstruyen su identidad en un proceso dinámico. (Don Sabo, 1999). A partir de allí, la socialización masculina empieza a ser objeto de estudio relacionada con la salud pública.

La Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (Cairo 1994), también colocó en la discusión relacionada a la salud sexual y reproductiva el rol de los hombres. El Programa de Acción señala que: “El objetivo es promover la igualdad de los sexos en todas las esferas de la vida, incluida la vida familiar y comunitaria, y alentar a los hombres a que se responsabilicen de su comportamiento sexual y reproductivo y asuman su función social y familiar”. De igual manera se señala que “ se deberían hacer esfuerzos especiales para insistir en la responsabilidad del hombre y promover la participación en la paternidad responsable, el comportamiento sexual y reproductivo saludable, incluida la planificación de la familia; la salud prenatal, materna e infantil; la prevención de enfermedades de transmisión sexual, incluido el VIH; la prevención de embarazos no deseados y de alto riesgo; la participación y contribución al ingreso familiar, la educación de los hijos” (Programa de Acción de CIPD 1994: 29).

Cinco años más tarde, en 1999, durante el examen de los adelantos logrados a partir de Cairo, se concluyó en la necesidad de prestar mayor atención a la responsabilidad de los hombres en el cuidado de la salud reproductiva de sí mismos y de sus compañeras, a la luz sobre todo de los hallazgos que en el ámbito internacional se han producido con respecto a la pandemia del VIH/SIDA.

Los aportes de la citada Conferencia influyeron en la producción de estudios y publicaciones relacionadas con masculinidad y salud sexual y reproductiva en el ámbito internacional, los que en el caso de Ecuador son todavía incipientes.

Violencia intrafamiliar y de género

El interés por explicar los episodios de violencia intrafamiliar y de género en instituciones que trabajan en prevención y atención a la violencia, más allá del juzgamiento de las mujeres como víctimas, y más allá de considerar la violencia masculina como una condición natural de los hombres, es en el Ecuador una entrada al tema de masculinidades. Si bien, en el acercamiento al tema, persiste el sesgo que identifica a los hombres como “agresores” con un enfoque de intervención más bien culposo, en el desarrollo de las experiencias de acción, se empieza a revisar este enfoque y a generar discusiones para encontrar lineamientos metodológicos de trabajo sobre la violencia¹¹, problematizando la construcción del modelo hegemónico de masculinidad como perpetuador de la violencia intrafamiliar y de género. Este proceso que está en sus inicios en el país, requiere de profundización y del aporte de investigaciones que contribuyan a explorar nuevas estrategias de trabajo en este campo, que involucren especialmente a la juventud.

Diversas experiencias de trabajo con hombres, llevadas para prevenir la violencia en América Latina, muestran la inconveniencia de enfoques que culpabilizan a los hombres, pues son planteamientos “paralizantes que no fomentan el cambio” En su lugar, se propone “crear espacios no tradicionales entre hombres, que permitan la reflexión crítica de sus formas de vida y violencia en ellas”¹², y analizar los “costos” de su propia violencia en términos de entenderla como una expresión que si bien refuerza la masculinidad, muestra también su fragilidad en tanto evidencia la imagen negativa de sí mismo, la artificialidad y precariedad de la masculinidad. (Kaufman 1989).

Varias estrategias de trabajo para enfrentar el problema de la violencia desde los hombres se desarrollan en América Latina, como por ejemplo la organización de “grupos de apoyo masculino”¹³ la realización de cursos y talleres para “desaprender el machismo”¹⁴. En 1998, se publicó en Oaxaca, México el “Manifiesto Latinoamericano de Hombres contra la violencia hacia las Mujeres”¹⁵

En el enfrentamiento de los problemas de violencia de género, los cambios legales y a lo mejor conductuales no bastan, pues como lo señala Kaufman (1989: 57) “aun cuando cada vez más hombres se convencen de la existencia del problema, este reconocimiento no afecta las estructuras inconscientes de la masculinidad,

11 En Quito, varias instituciones participan en reuniones sobre masculinidad y violencia intrafamiliar y de género, promovidas por CEPAM. En Cuenca, Sendas mantiene una red de masculinidad.

12 Conferencia Regional “Equidad de Género en América Latina y El Caribe”, Chile 1998

13 En Nicaragua existe la “Asociación de Hombres contra la Violencia”

14 CANTERA es una ONG que en Nicaragua desde 1994 realiza talleres dirigidos a hombres para analizar las raíces de la violencia y sus efectos en las familias y la sociedad. En México, CORIAC realiza seminarios y reuniones con hombres para reducir la violencia contra las mujeres.

15 Este manifiesto se dio en el marco del simposio sobre “participación masculina en la salud sexual y reproductiva: nuevos paradigmas” organizado por IPPF/RHO y AVSC International.

pues éstas se recrean en la realidad social violenta y en las estructuras económicas que promueven la violencia.” Estrategias basadas en la modificación de roles sexuales y la re-socialización de los hombres, pueden ser insuficientes si a ellas no se acompañan cambios sociales, económicos y políticos más profundos que permitan en la cotidianidad re-negociar las relaciones de género y modificar las relaciones de poder que cruzan, además del género, con determinaciones de clase y etnia.

La llamada “crisis del modelo de masculinidad” enunciada por algunos autores sugiere que los cambios en las estructuras familiares y los roles de sus miembros, incluido el rol proveedor de los hombres, por efecto de los cambios económicos y sociales, están exacerbando la violencia no sólo social frente a un mayor empobrecimiento de la mayoría de la población, sino también dentro de los hogares, al, por ejemplo, buscar mecanismos de afirmar la masculinidad a través de la violencia frente al desempleo y precariedad de los ingresos de los hombres.

En el Ecuador las estrategias para enfrentar el problema de la violencia que involucra a los hombres están en sus inicios. Las organizaciones mixtas con fuerte liderazgo masculino no se han planteado todavía el tema. La violencia social en los últimos tiempos ha despertado interés frente a sus crecientes manifestaciones, y ha sido objeto de más de una investigación¹⁵. Es de esperarse que programas de seguridad ciudadana que empiezan a proponerse en el país, incluyan la prevención de la violencia intrafamiliar y de género como parte de una política pública. Cabe destacar, no obstante, que la preocupación por incorporar a los hombres en programas de atención de la violencia ha surgido en algunas instituciones que trabajan en prevención de la violencia, atención jurídica, unidades de salud, y en centros psicológicos.

Por otra parte, es claro que el proceso de cambios acelerados que vive el país en el plano económico y político, como lo demuestra, por ejemplo la migración internacional mencionada anteriormente, está incidiendo en las estructuras familiares y en el cambio de roles a su interior ¿Tendrán estos cambios en la esfera macroeconómica y social, la fuerza de producir cambios en la esfera cultural y en el comportamiento de hombres y mujeres? Más que esperar que se produzcan estos cambios de manera automática, hay la urgencia de inducirlos a través de estrategias de educación y comunicación.

En la esfera educativa, la reforma abre oportunidades para repensar “los valores” en el contexto de los valores universales, de los Derechos Humanos, de modo que se evidencie que la violencia intrafamiliar y de género es una violación a dichos postulados. Es deseable que el énfasis dado por la educación básica implique una visión capaz de satisfacer las necesidades básicas de aprendizaje de las personas, incluyendo el conocimiento de sus derechos. Un aspecto central en la estrategia educativa es cuestionar la asociación natural entre hombres, masculinidad y violencia,

16 Una de ellas es el “Diagnóstico sobre seguridad ciudadana en Ecuador” realizado por FLACSO entre enero y abril de 2001 (FLACSO-BID, 2001).

porque no existen fundamentos razonables para tal asociación; como se ha señalado, ésta es el resultado de los procesos de socialización que perpetúan el ideal de masculinidad basado en el poder y la fuerza sobre las mujeres y otros grupos de hombres.

Trabajar en la de-construcción de la masculinidad hegemónica y la violencia de género, especialmente con población adolescente es una entrada estratégica no sólo para mejorar la vida de las mujeres reduciendo su exposición a episodios de violencia. Es, ante todo, una estrategia para mejorar las relaciones de los hombres consigo mismos y entre sí, reduciendo los riesgos que para su salud física y mental conlleva la agresividad y violencia.

La salud sexual y reproductiva

Uno de los ámbitos privilegiados donde se expresan las relaciones de poder entre los géneros es la sexualidad. No es casual entonces que muchos análisis sobre masculinidad provengan de los estudios de sexualidad y reproducción.

La sexualidad se ejerce en el contexto de normas y valores sociales y culturales, donde las relaciones de género son determinantes. Analizar las relaciones de poder entre los géneros, la forma cómo se construyen las identidades de hombres y mujeres, el peso de los roles, estereotipos y expectativas sociales en la conducta sexual es una entrada no solo a un mejor conocimiento del tema, sino también al desarrollo de estrategias sensibles a las necesidades de hombres y mujeres.

Si bien las diferencias culturales y socioeconómicas marcan diferentes formas de masculinidad, la literatura especializada afirma que el modelo de masculinidad hegemónica¹⁷ aceptada por hombres y mujeres, determina relaciones inequitativas entre los géneros. Este modelo de masculinidad enfatiza la fuerza física, el riesgo, la competencia, y el poder sobre las mujeres y sobre otros hombres considerados inferiores.

Los estudios sobre masculinidades tienen una contribución significativa de los estudios y programas sobre sexualidad y reproducción, que señalan que desconocer el rol de los hombres en el proceso reproductivo es una pérdida para intervenciones eficaces. En la década de los 90, el interés de involucrar a los hombres en programas de salud reproductiva se basa, entre otros, en los siguientes argumentos: (*Population Reports* 1998)

17 Por masculinidad hegemónica se entiende un modelo de comportamiento de los hombres basado en relaciones de poder, jerarquías sexuales, donde el sexismo y la homofobia son centrales. Connell (1987) usa este término para referirse a formas idealizadas y valorizadas de masculinidad que refuerzan el dominio de los hombres.

- Hay una creciente conciencia de la expansión del VIH/SIDA y otras enfermedades de transmisión sexual como clamidia y gonorrea¹⁸.
- Se reconocen efectos adversos de la conducta sexual de riesgo de algunos hombres en la vida de mujeres y niños/as.¹⁹
- Investigaciones muestran que los hombres sí tienen interés en métodos de planificación familiar, pero los programas de información y servicios no llegan a ellos.
- Evidencias de investigaciones indican que en muchas culturas, los hombres toman decisiones sobre la reproducción familiar e inciden en las decisiones de las mujeres.
- Existe una mayor conciencia de que las relaciones de poder entre los géneros tienen implicaciones directas en la vida sexual y reproductiva.

Pese a que existen razones demostradas de la importancia de involucrar a los varones en políticas y programas de salud reproductiva, todavía las acciones dirigidas hacia ellos son muy limitadas. El incremento de la participación de los varones supone algo más que actividades dirigidas exclusivamente a la prevención y tratamiento de la infecciones de transmisión sexual, la promoción del uso de condones o la apertura de dispensarios para hombres. El reto más grande radica en estimular en los varones conductas sexuales y reproductivas saludables, responsables consigo mismo y con sus compañeras. Se trata de promover cambios culturales en las relaciones de género que modifiquen la actitud de hombres y mujeres ante la sexualidad y reproducción.

¿Cuál es el peso de los estereotipos y de la masculinidad hegemónica en la conducta sexual de los hombres y mujeres? ¿En qué medida los modelos de masculinidad influyen en las actitudes de hombres y mujeres frente al embarazo, parto, lactancia, anticoncepción, aborto, mortalidad materna, enfermedades de transmisión sexual y el SIDA? Mencionamos algunas pistas para analizar las consecuencias del modelo prevaleciente de masculinidad en la sexualidad.

Sexualidad, asunto de hombres; reproducción, responsabilidad de mujeres

Diversos estudios en la región indican que este modelo hegemónico de masculinidad ha conducido a contraponer la sexualidad frente a la reproducción, el placer de las funciones reproductivas. En tanto la expectativa social mantiene la doble moral

18 Para 1997, se estimó que más de 30 millones de adultos estarían infectados por VIH/SIDA, de ellos cerca de 17 millones son hombres que viven en países en desarrollo. (Population Reports 1998)

19 De la población mundial infectada por el VIH/SIDA, alrededor de 1.3 millones son niños menores de 15 años. (Informe Estado Mundial de la Infancia 2001, UNICEF).

sexual²⁰, permisiva para los hombres, restrictiva para las mujeres, ellos afirman su sexualidad como fuente de poder y control sobre las mujeres; ellas se niegan la posibilidad de disfrute y placer.

En la caracterización de lo que Lagarde (1990), denomina los “cautiverios de las mujeres”, la autora desarrolla los elementos que estructuran la vida sexual de las mujeres:

- Una sexualidad maternal y una vida reproductiva organizadas en torno al cuerpo procreador de otros, que define una opción de vida.
- Una sexualidad erótica y una vida reproductora organizadas en torno a un cuerpo erótico para otros, opción negativa, que genera servidumbre erótica de las mujeres.

Un elemento constitutivo de la identidad masculina es el poder y control de la sexualidad. “La autoidentidad femenina tiene una marca común construida en el cuerpo: los haceres, el sentido y el fin de la existencia, están en la vida de otras/os, en el vínculo con otras/os. Cada mujer debe ser cuerpo que vive para otras/os” (Lagarde 1994: 403) . Por el contrario, “el cuerpo masculino contiene subjetividad de un ser poderoso, no anclado, con un amplio espectro de haceres, dueño de sus creaciones, libre. Ser hombre es ser para sí en su mundo”. (Ibid). En la identidad masculina, la sexualidad es un eje central que distingue la sexualidad erótica de la sexualidad procreadora. Pero, si bien el padre es el núcleo de la cultura patriarcal, la paternidad parece no definir la masculinidad de los hombres, a diferencia de muchas mujeres, para quienes la maternidad es el centro de su vida.

La marginación de los hombres del proceso reproductivo se expresa, por ejemplo, en la poca o ninguna presencia en acompañar el proceso reproductivo de sus compañeras sexuales, embarazo, parto, postparto, prevenir un aborto, una muerte materna, un embarazo o desarrollar la paternidad. El prototipo de relación que excluye a los hombres de estos procesos ha sido reforzado por el sistema de salud, orientado a la atención “materna-infantil” -donde la atención a las necesidades de salud de los hombres no está contemplada-. En realidad en Ecuador no existen estudios que indaguen cuáles son las percepciones y necesidades de salud sexual y reproductiva de los varones. Los estudios sobre salud reproductiva se circunscriben a las “mujeres en edad fértil”²¹ Este acto de relegar a los varones del proceso reproductivo se extiende también hacia su exclusión de la crianza y educación de los hijos.

20 La moral sexual, aunque aparece como una misma para todos, en la práctica se aplica de diferente manera. “La doble moral” es una consideración asimétrica de prohibiciones y recomendaciones morales, laxa para los hombres, estricta para las mujeres” (Hierro, Graciela 1994:225)

21 La Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil ENDEMAIN obtiene información desagregada sobre la dinámica demográfica y el estado de salud de las madres y niños menores de cinco años. En el ámbito mundial, las Encuestas Demográficas y de Salud (EDS) que incluyen información sobre los varones, se han realizado en África.

Muy pocos hombres hasta hoy han empezado a reivindicar su paternidad. Los estereotipos vigentes del ser hombre refuerzan el rol proveedor de los padres y el ejercicio del poder sobre la familia, mujer, hijos, a la vez que consagran una paternidad autoritaria o ausente²².

En cuanto a la reproducción, es evidente que los hombres están bastante relegados en la responsabilidad de regular la fecundidad. Si bien ellos tienen un papel importante en la decisión sobre el uso de métodos anticonceptivos, por ejemplo, son las mujeres quienes finalmente los usan. En este campo los hombres ejercen el poder del control sobre el cuerpo y las decisiones de las mujeres. No se trata solo de que los hombres han delegado esa responsabilidad a las mujeres, sino que la tecnología anticonceptiva no ha tenido el mismo desarrollo en métodos dirigidos a los hombres.²³ El uso del condón se encuentra con serios obstáculos de tipo cultural asociados con la libertad sexual, el poder de decisión de los varones y la escasa capacidad de negociación de las mujeres sobre el uso de este método²⁴.

No se trata solo de promover la participación de los varones en la salud sexual y reproductiva para mejorar la salud de las mujeres. Se trata más bien de “imaginarlos como actores con sexualidad y reproducción y con necesidades propias a ser consideradas tanto en la interacción con las mujeres, como en proceso de construir su identidad masculina” (Figueroa 1998:176)

Junto con el reconocimiento de sus perspectivas, necesidades y temores relacionados con la sexualidad y reproducción, hacen falta reflexiones que apunten a una redefinición de los roles de género masculinos y femeninos, que faciliten el desarrollo de modelos de paternidad y maternidad gratificantes para padres y madres. Es obvio que los padres necesitan ser reconocidos socialmente y no solo en términos de su responsabilidad biológica y legal.

Conductas de riesgo

Las conductas asociadas a la masculinidad muestran que de manera general los hombres pueden estar más expuestos a riesgos de salud. Es conocida la alta mortalidad masculina causada por accidente y violencia relacionada con comportamientos estereotipados de la identidad masculina, tales como agresividad, osadía, abuso del alcohol o drogas. A nivel mundial dos tercios de los hombres tienen una espe-

22 Al respecto, Badinter (1993) argumenta sobre las “condiciones de la revolución paterna” a fin de que el padre se involucre en el cuidado y crianza de los hijos. Una condición básica es que la mujer apoye esta participación, pero más que nada, hace falta “hombres reconciliados” consigo mismos, un cambio de mentalidad y una profunda transformación de la vida privada.

23 En el Ecuador, por ejemplo, el uso del condón alcanza a 2.7% en comparación con el uso de la píldora 11.1% y la esterilización femenina 22.5%. (Endemain 99)

24 Varios estudios muestran que las mujeres que son dependientes social y económicamente de los varones están menos aptas para negociar el uso del condón (Sabo 1999).

ranza de vida inferior a las de las mujeres, y en el Ecuador la diferencia es de cinco años. De manera general, los varones son menos cuidadosos con su cuerpo, más arriesgados en la vida sexual, pueden establecer múltiples contactos sexuales y estar más expuestos a contraer enfermedades de transmisión sexual²⁵.

Las actitudes y prácticas que fomentan situaciones de riesgo tienen consecuencias no solo en la propia salud de los varones, sino también en la de las mujeres. El modelo de masculinidad hegemónica está en la base de la violencia de género, asaltos sexuales, embarazos no deseados, abortos y contagio de enfermedades de transmisión sexual. De hecho, las creencias acerca de que los hombres son invulnerables y no están sujetos al contagio, y que los “hombres verdaderos no se enferman” actúan como obstáculos para acceso a información y servicios que necesitan. (Aliados para el Cambio 2000: 7)

Diversos estudios demuestran que en materia de anticoncepción, el conocimiento que tienen los hombres sobre los métodos no necesariamente indica que los practican. No usan anticonceptivos por diversas razones, entre ellas la falta de acceso a éstos, la creencia de que las mujeres son las responsables de estas decisiones, la falta de comunicación en la pareja, o creencias y temores erróneos acerca de los métodos o el deseo de control de las mujeres (*Population Reports* 1998). El bajo uso de métodos anticonceptivos modernos²⁶: condón y vasectomía, por parte de los varones los coloca en situación de riesgo frente a infecciones de transmisión sexual y SIDA, tanto a ellos como a sus parejas.

En el Ecuador es muy poco lo que hasta ahora se ha avanzado en términos de estudios y de iniciativas prácticas para trabajar en el tema de la salud sexual y reproductiva involucrando a los hombres. De manera general, los servicios de salud sexual y reproductiva ofrecidos tanto por instituciones públicas o privadas se dirigen casi exclusivamente a las mujeres. Los servicios no atraen a los hombres, es más, los excluyen. La inhibición de los hombres frente a los servicios de salud reproductiva empieza por el tipo de establecimientos y unidades de salud, orientadas preferentemente a la salud materna e infantil²⁷. El tipo de servicios que allí se ofrece, el que la mayoría del personal que atiende es, en su mayoría, femenino, los horarios, incluso la decoración de los establecimientos, resaltan los mensajes a mujeres y niños/as.

El reto de atender las necesidades de salud sexual y reproductiva de los hombres implica conocer cuáles son sus necesidades y expectativas ¿Cuáles serían las mejores estrategias para atenderlos, considerando las particularidades culturales y étnicas? ¿Cómo incentivar el autocuidado de la salud entre los varones? ¿Cómo influir

25 La decisión de usar métodos anticonceptivos en el caso de trabajadoras sexuales, es de ellas. Los hombres no se preocupan. De hecho el 35.8% de “clientes no quieren usarlo” (Fundación Esperanza 1998)

26 Mundialmente, los condones y la vasectomía se hallan entre los métodos menos usados de todos los métodos anticonceptivos. (*Population Reports*, 1998).

27 En el Ecuador, pese a que ha habido una evolución desde la atención a lo materno/infantil hacia la salud reproductiva, que se expresa por ejemplo en las Normas de Salud Reproductiva del Ministerio de Salud, es muy poco todavía lo que se hace para atender las necesidades de salud de los hombres.

en el cambio de conductas de riesgo especialmente entre los adolescentes? ¿Qué cambios es necesario/posible promover en unidades de atención primaria de salud para brindar atención a los hombres en SSR?

En términos de estrategias para involucrar a los hombres en programas de salud reproductiva, experiencias en diversos países recogidas por el *Population Reports* señalan tres lecciones que podrían considerarse a la hora de diseñar programas de salud:

- Llegar a los hombres con mensajes apropiados, considerando la diversidad de situaciones, en especial de los hombres jóvenes, no casados.
- Promover cambios de comportamiento que incluyan una modificación de las relaciones de género.
- Ofrecer información y servicios a los hombres que los necesitan y hacerlo con parámetros de calidad, con respecto y sensibilidad hacia sus necesidades.

Brindar atención especialmente a los hombres jóvenes tiene importancia central en la salud sexual y reproductiva, si se considera que el riesgo de adquirir una infección de transmisión sexual o infectarse del VIH es muy alto entre los adolescentes. El inicio más temprano de la vida sexual en los varones, asociado a la construcción de identidad masculina y de estereotipos negativos con respecto al ser hombre, los coloca en situación de vulnerabilidad. Diversos estudios estiman que alrededor de tres de cada diez varones infectados se contagiaron en su adolescencia, lo que demostraría que efectivamente los adolescentes, en especial los hombres, son un grupo altamente vulnerable al riesgo de contraer SIDA (Diagnóstico sobre salud sexual y Reproductiva de Adolescentes 2001: 183).

Finalmente, se requiere profundizar los estudios de género y salud de manera relacional, de modo que éstos sean capaces de mostrar las conexiones recíprocas entre la construcción de la feminidad y masculinidad. Evidentemente preguntas como ¿hasta qué punto los hombres están dispuestos a involucrarse en programas y proyectos que modifiquen las relaciones de poder y los privilegios que mantienen? ¿cuáles son estrategias eficaces para avanzar en la equidad de género incorporando a los hombres? ¿hasta dónde es posible llegar con cambios en las conductas y formas de relacionamiento de hombres y mujeres? son centrales para generar un diálogo intergenérico, sin soslayar las relaciones de poder entre los géneros, y sin afectar el compromiso y la vigencia de los derechos de las mujeres en la agenda por la salud.

ANEXO: Desafíos para el Ecuador: preguntas de investigación relacionadas con estrategias de intervención que incluyan masculinidades

A lo largo del texto hemos señalado los vacíos existentes en el país para enfrentar el desafío de la equidad de género, reconociendo el carácter relacional de esta categoría y la necesidad de reconstruir modelos de feminidad y masculinidad. Es decir, planteamos que se trata de deconstruir no solo las relaciones entre hombres y mujeres, sino la forma cómo nos construimos hombres y mujeres, basada hoy por hoy en prejuicios y estereotipos. En este sentido, vale decir que las reflexiones sobre masculinidad son una puerta abierta a repensar la ciudadanía y la construcción de derechos, los económicos, sociales y políticos, y los derechos a la afectividad y a la expresión de la subjetividad de los seres humanos.

Se requieren investigaciones operativas, orientadas tanto al diseño de políticas como a la definición de estrategias de intervención. Nos referimos a dos ámbitos analizados:

Violencia intrafamiliar y de género

- ¿Cuáles son las percepciones de los hombres frente a la violencia intrafamiliar y de género?
- ¿Qué factores favorecen o dificultan el cambio?
- ¿Cuáles podrían ser estrategias educativas exitosas para trabajar con hombres el tema de violencia a nivel escolar, en centros laborales, en las Comisarías de la Mujer?
- ¿Qué estrategias de prevención pudieran implementarse en las unidades de salud? ¿Cuál es el impacto de los cambios macroeconómicos en los cambios culturales en relación a redefinición de roles de hombres y mujeres, violencia social y de género?
- ¿Existen o no interrelaciones entre pobreza, alcoholismo y violencia?

Salud sexual y reproductiva

- ¿Cuáles son las necesidades de salud sexual y reproductiva que tienen los varones, a lo largo del ciclo vital?
- ¿Cuáles son sus intereses y vacíos de conocimiento?
- ¿Cuáles son los obstáculos culturales y sociales que inhiben a los varones para acceder a servicios de atención primaria de salud reproductiva?
- ¿Cuáles son las percepciones de los varones sobre el uso de anticonceptivos, y cuáles las barreras ideológicas para usarlos.?
- ¿Cuáles serían estrategias adecuadas para atender las necesidades de salud reproductiva de los varones? ¿Servicios separados? ¿Servicios integrados?

- ¿Cuáles serían condiciones adecuadas para ofrecer servicios de SSR para hombres? ¿Qué cambios se requieren a nivel de prestadores de servicios de salud, conceptos, procedimientos, instrumentos,?
- ¿Cuáles son las percepciones de varones y mujeres sobre el rol paterno, y cuáles serían estrategias/condiciones que alienten nuevos modelos de paternidad y maternidad?

Quedan planteadas estas preguntas; esperamos que en un futuro próximo puedan ser asumidas por la comunidad académica, el Estado y los agentes del desarrollo y la sociedad civil organizada con la producción de investigaciones a profundidad que arrojen un conocimiento sistemático y acciones creativas.

Bibliografía

Aliados para el Cambio

2000 *Cooperación de los hombres en la prevención del VIH/SIDA*, UNFPA, New York.

Andrade, Xavier

2001 "Culture and Politics in Ecuador, The Case of Pancho Jaime". *Men and Masculinities* 3(3): 299-315.

Andrade, Xavier

2000 "Medios, Imágenes y los Significados Políticos del "Machismo". *Ecuador Debate* 49: 139-164.

AVSC International- UNFPA

2000 *Masculinidades en Colombia. Reflexiones y Perspectivas*". Presidencia de la República. Bogotá.

Badinter, Elizabeth

1987 *El uno es el otro*, Bogotá: Editorial Planeta.

Badinter, Elizabeth

1993 *La Identidad masculina*, Bogotá: Editorial Norma.

Banco Mundial

2000 *Ecuador Gender Review. Issues and Recommendations*. Washington DC: Banco Mundial

Brusco, Elizabeth

1995 *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

Chirix García, Emma Delfina

2000 "Quiénes son y como se forman los hombres nuevos?" en Revista *Jotaytzi*, No 11, marzo.

CEPAR

Encuesta ENDEMAIN III-99, Quito, Ecuador.

- Connel, R.W.
1997 "La organización social de la masculinidad" en Valdez y Olavarría (eds). *Masculinidades, poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres, No.24, Santiago de Chile: ISIS Internacional/FLACSO. pg. 31-48.
- Cuvi, María, Alexandra Martínez, Emilia Ferraro
2000 *Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador. La década de 1990*. Quito: CONAMU.
- Don Sabo
1999 *Understanding Mens'health: A relational and gender sensitive approach*. NY.
- FLACSO-BID
2001 "Diagnóstico sobre seguridad ciudadana en Ecuador", Documento no publicado, Quito.
- Foreman, Martin
2000 "Cómo pueden los hombres repensar la masculinidad?" *Desidamos Sida*, año VIII, No.3-4, diciembre.
- Fuller, Norma
1997a "Fronteras y Retos: varones de clase media en el Perú". En Valdez y Olavarría (eds). *Masculinidades, poder y Crisis*, Ediciones de las Mujeres, No.24, Santiago de Chile: ISIS Internacional/FLACSO. pg. 139-152.
- Fuller, Norma
1997b *Identidades Masculinas*. Lima: Universidad Católica del Perú.
- Fuller, Norma
1998 "La constitución social de la identidad de género entre varones urbanos del Perú", documento presentado en la Conferencia Regional "La equidad de género en América Latina y El Caribe: Desafíos desde las identidades masculinas", Santiago de Chile, 8-10 junio de 1998.
- Fundacion Esperanza
1998 "Trabajadoras Sexuales: Diagnóstico cuanti-cualitativo sobre Sexualidad y VIH/SIDA", Quito. Investigación no publicada.
- Goestchel, Ana María
1999 "Sobre adúlteras y caballeros" en, *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*. Quito: Abya Yala.
- Greig, Alan, Michael Kimmel, James Lang
2000 *Men, Masculinities and Development: Broadening our work towards gender equality*. Gender in Development Monograph series # 10, Mayo.
- Herrera, Gioconda
2001 "Los estudios de género: entre el conocimiento y el reconocimiento" en Herrera (comp.) *Antología de Estudios de Género*. Quito: FLACSO-ILDIS.

Hierro, Graciela

1994 “Ética y Sexualidad” en *Antología de la Sexualidad Humana*, México: CONAPO.

INEC-MBS-INNFA-UNFPA

2000 Encuesta EMEDHINO.

IPPF/RHO y AVSC INTERNATIONAL

1998 “Memorias del simposio sobre Participación Masculina en la Salud Sexual y Reproductiva: Nuevos paradigmas”, Oaxaca, México.

Insights, Development Research

(IDS) “Do men matter?” Institute of Development Studies, University of Sussex, Brighton, UK. Dic. 2000.

Kaufman, Michael

1989 *Hombres, placer, poder y cambio*, Sto. Domingo: CIPAF.

Kaufman, Michael

1995 “Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres” en *Género e identidad*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Kaufman, Michael

1997 “Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres” en Valdez y Olavarría (eds). *Masculinidades, poder y Crisis*, Ediciones de las Mujeres, No.24, Santiago de Chile: ISIS Internacional-FLACSO, pg. 63-81.

Lopez, Pierre

2001 “Los personajes masculinos de Pablo Palacio: orden y desorden en la masculinidad del buen caballero quiteño” en Revista *ICONOS*, No. 11. Quito: FLACSO-Ecuador.

José, Olavarría

2000 “De la identidad a la política: masculinidades y políticas públicas. Auge y ocaso de la familia nuclear patriarcal en el siglo XX.” En *Masculinidad/les. Identidad, sexualidad y familia*. José Olavarría y Rodrigo Parrini, eds. FLACSO-Chile.

Population Reports

1998 Volume XXVI, Número 2,. Octubre 1998. Baltimore: The John Hopkins School of Public Health.

UNFPA

2001 “Diagnóstico sobre Salud Sexual y Reproductiva de Adolescentes en América Latina y el Caribe.” UNFPA, Equipo de Apoyo Técnico para América Latina y El Caribe. México.

UNFPA

2000 “Paterning: A New Approach to Sexual and Reproductive Health”, Diciembre, New York.

UNICEF

2001 *Informe Estado Mundial de la Infancia 2001*. Nueva York.

Valdés, Teresa y José Olavarría, eds.

1997 *Masculinidad/es: Poder y Crisis*. Santiago: Isis y Flacso-Chile.

Viveros, Mara

1997 “Los estudios sobre lo masculino en América Latina. Una producción teórica emergente” en Revista *Nómadas*. No. 6. Bogotá: Universidad Central.

Masculinidades en América Latina y el Caribe: el aporte del Fondo de Población de Naciones Unidas (FNUAP)¹

Luis Mora²

Gracias al apoyo de mis padres, pero especialmente al de mi padre, como jefe de familia, pude continuar mi educación hasta el más alto nivel, elegir mi especialización, elegir a mi esposo, planificar mi familia, trabajar y seguir una carrera profesional de la más alta calificación³.

*Dra. Thoraya Obaid
Directora Ejecutiva del FNUAP*

La década de los 90 ha sido testigo de la aparición de una clara conciencia sobre la urgente necesidad de una mayor participación de los hombres en la lucha por la equidad de género. En este sentido, el estudio de los hombres como seres genéricos, que se inició en la década de los 70, impulsado por el movimiento feminista, ha dado como resultado en los últimos años una cantidad de investigaciones, cada vez de mayor calidad, sobre los varones y las masculinidades, así como en acciones dentro del ámbito del desarrollo, tendientes a incorporarlos desde una perspectiva pro-equidad, fundamentalmente en asuntos relativos a salud sexual y reproductiva, paternidad responsable, violencia basada en el género y/o prevención de ETS, incluido el VIH/SIDA.

En América Latina y el Caribe han ido apareciendo grupos de hombres que pretenden contestar la masculinidad tradicional, que se encuentra en el origen de la discriminación contra las mujeres, a través de la búsqueda y de la construcción

-
- 1 Este artículo ha sido posible gracias al inestimable apoyo de la División Geográfica y del Equipo de Apoyo Técnico para América Latina y Caribe del FNUAP así como de las Oficinas de País del FNUAP en la región.
 - 2 Especialista en Género y Desarrollo del Equipo de Apoyo Técnico para América Latina y el Caribe del Fondo de Población de Naciones Unidas (FNUAP).
 - 3 Palabras del discurso pronunciado por la Dra. Thoraya Obaid, nueva Directora Ejecutiva del FNUAP, con ocasión de la Primera Sesión Regular del Comité Ejecutivo del FNUAP en febrero del 2001. La Dra. Obaid es nacional de Arabia Saudita.

de formas alternativas de masculinidad, acordes con el logro de la equidad de género. A nivel regional y nacional, esta labor se ha visto impulsada y apoyada por el Fondo de Población de Naciones Unidas (FNUAP), al igual que por otros organismos e instituciones dedicadas a cuestiones de desarrollo, que ha venido promoviendo la importancia de la progresiva incorporación de los varones como actores a favor de la equidad de género y del empoderamiento de las mujeres, tanto a través de actividades de sensibilización y abogacía como de la implementación de programas y proyectos.

El papel de los hombres según el Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (1994) y la plataforma de acción de la IV Conferencia Mundial de la Mujer (1995)

El Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD) de 1994, aprobado por 179 países, destacó la importancia de los derechos reproductivos y de la salud reproductiva tanto en mujeres como en hombres, poniendo énfasis en la necesidad de la igualdad en las relaciones de género y de un comportamiento sexual responsable. Así, en el capítulo dedicado a la igualdad y equidad entre los sexos y al empoderamiento de la mujer, se resume el papel que deberían desempeñar los varones de la siguiente manera:

Es preciso que los hombres participen e intervengan por igual en la vida productiva y reproductiva, incluida la división de responsabilidades en cuanto a la crianza de los hijos y al mantenimiento del hogar.

De hecho, el Programa de Acción ofrece numerosos ejemplos de la necesidad y de los esfuerzos que deben realizarse a favor de una mayor responsabilidad y participación de los varones en su calidad de compañeros sexuales, parejas y padres en los diferentes ámbitos y actividades relacionados con una mejora de la salud sexual y reproductiva de las mujeres y de ellos mismos. En este sentido, el subapartado sobre las responsabilidades y la participación de los varones en el logro de la igualdad y de la equidad entre los géneros, establece que:

Los cambios de los conocimientos, las actitudes y el comportamiento de hombres y mujeres constituyen una condición necesaria para el logro de una colaboración armoniosa entre hombres y mujeres. El hombre desempeña un papel clave en el logro de la igualdad de los sexos, puesto que, en la mayoría de las sociedades, ejerce un poder preponderante en casi todas las esferas de la vida, que van de las decisiones personales respecto del tamaño de la familia hasta las decisiones sobre políticas y programas públicos en todos los ámbitos.

A este respecto, el objetivo establecido por el Programa de Acción apuntaba a promover la igualdad de los sexos en todas las esferas de la vida, incluida la vida familiar y comunitaria, y a alentar a los hombres a que se responsabilicen de su comportamiento sexual y reproductivo y a que asuman su función social y familiar. Para ello, se recomendaba promover y alentar la participación del hombre en todas las esferas de la vida familiar y en las responsabilidades domésticas, a través de la adopción de las siguientes medidas:

- El comportamiento sexual y reproductivo saludable, incluida la planificación de la familia.
- Apoyo a la salud prenatal, materna e infantil.
- La prevención de las enfermedades de transmisión sexual, incluido el VIH/SIDA.
- La prevención de los embarazos no deseados y de alto riesgo.
- La participación y la contribución al ingreso familiar.
- La paternidad responsable: la educación de los hijos, la salud y la nutrición; el reconocimiento y la promoción de que los hijos de ambos sexos tienen igual valor; asegurar que los niños reciban apoyo económico adecuado de sus padres.
- La prevención de la violencia contra las mujeres y los niños.

En lo que se refiere a las y los adolescentes, ante la necesidad de abordar cuestiones relativas a salud sexual y reproductiva tales como embarazos no deseados, abortos en malas condiciones o la propagación de enfermedades de transmisión sexual (ETS), incluyendo VIH/SIDA, el Programa de Acción recomendó que los programas deberían llegar y capacitar a todas las personas que estén en condiciones de dar orientación a los adolescentes en relación con un comportamiento sexual y reproductivo responsable, en particular los padres y las familias, así como las comunidades, las instituciones religiosas, las escuelas, los medios de información y los grupos de la misma edad e intereses.

Un año después de Cairo, en 1995, la Plataforma de Acción de Beijing, aprobada en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, reiteró el papel clave de los hombres en el acceso de las mujeres a los servicios de salud sexual y reproductiva y les animó a responsabilizarse de sus comportamientos sexuales y reproductivos. Se explicitó también la necesidad de diseñar programas específicos para hombres de todas las edades con la intención de proveer información completa y fehaciente sobre un comportamiento reproductivo y sexual responsable y seguro, incluyendo métodos masculinos voluntarios, apropiados y efectivos para la prevención del VIH/SIDA y otras ITS. También se afirmó que los grupos de hombres que luchan contra la violencia contra las mujeres deben convertirse en aliados del cambio.

La revisión del Programa de Acción de la CIPD, que tuvo lugar en 1999, concluyó que uno de los principales obstáculos que habían impedido un mayor avan-

ce en la responsabilidad masculina era la persistencia de actitudes sociales y culturales que dificultan la participación del hombre en el discurso sobre la equidad de género y el empoderamiento de las mujeres, tanto a nivel comunitario como de políticas públicas. En este sentido, el proceso de revisión invitó nuevamente a los varones a participar en la reducción de la mortalidad y morbilidad maternas así como a promover su presencia en la erradicación de las prácticas dañinas contra las mujeres. Entre las acciones cruciales relacionadas con el género recomendadas por las revisiones de Cairo+5 y Beijing+5, en lo que se refiere a participación de los hombres, destacaron la necesidad de hacer frente a las necesidades en salud sexual y reproductiva de los hombres, sin perjuicio de los servicios para mujeres, la participación de los varones en la erradicación de la violencia de género y la promoción de modelos masculinos positivos.

En junio de 1999, las Medidas Claves para seguir ejecutando el Programa de Acción de la CIPD, aprobadas por la Asamblea General de Naciones Unidas, reiteraron los roles y responsabilidades de los hombres para alcanzar los objetivos propuestos y se instó a que los gobiernos, en colaboración con la sociedad civil, incluidas las ONG, los donantes y el Sistema de Naciones Unidas apoyen que:

Todos los dirigentes en las diversas esferas, así como los padres y educadores deben promover modelos positivos que ayuden a los varones a convertirse en adultos sensibles ante el tema del género y les permitan apoyar, promover y respetar la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos de la mujer, en reconocimiento de la dignidad inmanente de todos los seres humanos.

En el 2000, la revisión de la Plataforma de Acción de Beijing puso énfasis de nuevo en la necesidad de una legislación más estricta contra todas las formas de violencia doméstica; en que la violencia contra la mujer y la niña son violaciones de los derechos humanos; en la urgente promoción de programas que animen y capaciten a los varones a adoptar una conducta sexual y reproductiva segura y responsable, y a utilizar efectivamente métodos de prevención de los embarazos no deseados y de las ETS, incluido el VIH/SIDA.

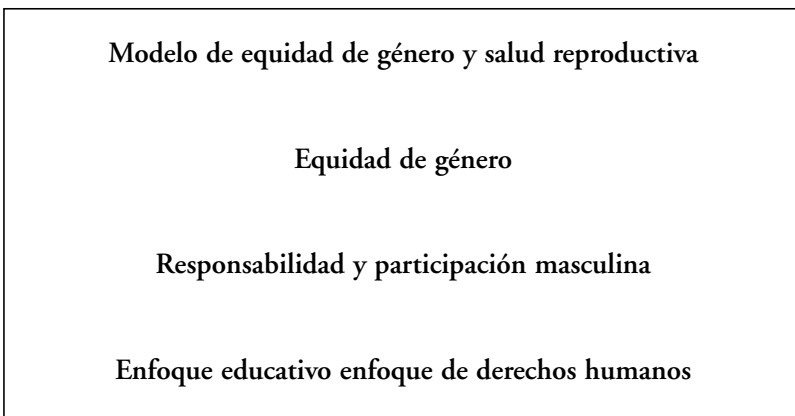
Género, varones y salud reproductiva en la agenda del FNUAP

Las principales razones esgrimidas para la participación pro-equidad de los varones en salud sexual y reproductiva se han centrado en los siguientes puntos:

- El papel decisivo de los hombres en las decisiones de salud sexual y reproductiva de las mujeres; son ellos quienes, en muchas sociedades, deciden si la mujer puede utilizar un método contraceptivo, promueven que se busque ayuda médica en caso de embarazo, etc.

- El hecho de que las mujeres sean las beneficiarias tradicionales de los programas de salud reproductiva, sobre todo de planificación familiar, implica para ellas una responsabilidad exclusiva en el control de la fertilidad, la protección contra las ETS, incluido VIH/SIDA, o el embarazo.
- La toma de decisiones conjuntas entre hombres y mujeres favorece relaciones de género equitativas, mayor intimidad para la pareja, un mejor cuidado de los hijos.
- La epidemia de VIH/SIDA ha puesto a las mujeres cuyas parejas masculinas están infectadas en el riesgo de contraer la infección. Al existir, en general, mayor promiscuidad entre los hombres, se requieren medidas que sensibilicen y reduzcan el riesgo de infección entre los hombres para, de esta manera, ampliar las posibilidades de reducción de la epidemia.

En este sentido, el Programa de Acción de la CIPD impulsó un proceso de cambio de un modelo convencional de planificación familiar que se basaba en el objetivo demográfico de reducir la fertilidad a través del uso de contraceptivos y cuya población meta eran exclusivamente las mujeres, a un nuevo modelo de equidad de género y salud reproductiva basado en un enfoque de derechos humanos que reconoce que las inequidades de género influyen en la salud sexual y reproductiva y que la solución a dichas inequidades debe involucrar la completa incorporación y cooperación de los hombres. Este modelo tiene como objetivo la equidad de género a través de, entre otros factores, la promoción del apoyo de los hombres a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y de una mayor atención a las necesidades específicas de los hombres en salud sexual y reproductiva.



El modelo de equidad de género y salud reproductiva interconecta sexualidad, reproducción y género desde una perspectiva que entiende que las relaciones sexuales y la reproducción se encuentran fuertemente influidas por las relaciones de poder entre hombres y mujeres y las inequidades entre los géneros. Esto supone ir más allá de la

provisión de servicios médicos y de métodos anticonceptivos masculinos y femeninos para adoptar un enfoque más amplio que pretende incorporar cuestiones claves tales como las identidades de género, las prácticas sexuales, la violencia de género, la masculinidad y la importancia de los factores socio-culturales. En lo que se refiere a los varones, esto implica que deben trabajarse los procesos de construcción de las identidades masculinas que influyen en determinadas conductas sexuales y reproductivas, así como en la promoción de modelos masculinos que contribuyan a transformar las relaciones en pro de la equidad y del empoderamiento de las mujeres.

El enfoque de derechos humanos constituye un elemento clave del modelo, pues reivindica sistemas legales que protejan los derechos sexuales y reproductivos, la equidad de género y los derechos de los niños. Asimismo, se anima a que los varones sean considerados sujetos de atención en lo que se refiere a sus necesidades en el terreno de la salud reproductiva. A este enfoque se añade el educativo, que consiste en sensibilizar a los varones desde la infancia y durante la adolescencia en las inequidades de género, los estereotipos y los roles tradicionales para promover el compromiso de los mismos con nuevas conductas y comportamientos en pro de la equidad.

El Fondo de Población de Naciones Unidas ha venido promoviendo este modelo de incorporación de los varones en salud reproductiva desde la perspectiva de la equidad y los derechos a través de esfuerzos realizados a nivel global, regional y nacional. Entre las acciones impulsadas por el FNUAP se destacan las conferencias regionales como la organizada en 1997 por el Equipo de Apoyo Técnico del FNUAP en Addis Abeba, sobre *Male Involvement in Reproductive Health and Mainstreaming Gender in Population and Development Programs*. En junio de 1998, el Equipo de Apoyo Técnico del FNUAP para América Latina y el Caribe convocó, en colaboración con la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) de Chile, la conferencia regional sobre *Equidad de Género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas*, y en octubre de ese mismo año, el FNUAP apoyó, junto a IPPF y AVSC International, el simposio regional sobre *Participación masculina en salud sexual y reproductiva: nuevos paradigmas*, que tuvo lugar en México. 1998 también fue el año en que el FNUAP, la OMS y la FAO convocaron en Roma la conferencia internacional sobre *Male Involvement in Sexual and Reproductive Health Programmes and Services*, y en el 2000, el Equipo de Apoyo Técnico del FNUAP en Bangkok organizó el taller regional sobre *Adolescent Reproductive Health for East and South East Asia and the Pacific Island Countries*. Estas reuniones y conferencias internacionales y regionales han tenido un papel clave a la hora de apoyar los Programas de País en la incorporación de esta nueva perspectiva de género, así como en las tareas de sensibilización, información e identificación de necesidades de investigación en lo relativo a la identidad de género masculina y sus conductas sexuales y reproductivas.

El FNUAP también ha ido elaborando una serie de documentos de carácter global sobre participación masculina en salud reproductiva. En julio de 1996, la

División Técnica del FNUAP publicó un documento titulado *Participación masculina en salud reproductiva, incluyendo planificación de la familia y la salud sexual*, en el que se razonaba acerca de la participación masculina a base de los papeles de género en la reproducción, el aumento de la prevalencia contraceptiva, la prevención de las ETS y el SIDA y la reducción de la violencia relacionada con el género. Por otra parte, se identificaban las principales preocupaciones y obstáculos para la implicación de los varones y se ofrecían útiles directrices para la planificación estratégica y las lecciones aprendidas en las intervenciones de entrega de servicios de salud y en las actividades de información, educación y comunicación.

En el 2000, el FNUAP publicó el documento *Un nuevo papel para los hombres: asociados para la potenciación de la mujer*, en el que puede leer: “*es imprescindible que los hombres apoyen la potenciación de la mujer: son los hombres quienes ocupan la mayoría de los puestos de poder en las sociedades de todo el mundo. Con mucha frecuencia se considera que la lucha por la potenciación de la mujer incumbe únicamente a ella. Es preciso que los hombres comprendan que los adelantos de la mujer han de beneficiar a toda la sociedad*”. A lo largo del texto, el FNUAP afirma promover la adopción de políticas y programas prácticos en los que figuren los siguientes elementos:

- Un marco jurídico y ético que fomente la justicia social y económica en el matrimonio y en la relación de padres e hijos.
- Normas y leyes sociales en que se estipulen las obligaciones y los derechos de los progenitores y del Estado cuando una unión es de hecho, o cuando el matrimonio o la unión se disuelve.
- Disposiciones de apoyo a familias no tradicionales y de aliento a la participación masculina en la crianza de los hijos.
- Educación y difusión de mensajes en los medios de comunicación, a fin de promover la equidad de género, la sexualidad responsable y la opción en materia de procreación.
- Adopción de mejores políticas en materia de familia, en virtud de las cuales se enseñe a los jóvenes acerca de relaciones sexuales responsables, el significado y las responsabilidades del matrimonio y otras relaciones entre adultos y las obligaciones que entraña la procreación.

En el *Estado de la Población Mundial 2000: Vivir Juntos, en Mundos Separados: Hombres y Mujeres en Tiempos de Cambio*, el FNUAP dedicó el capítulo 4 a *Los Hombres, los derechos reproductivos y la igualdad de género*, poniendo un especial énfasis en la participación de los hombres en los derechos sexuales y reproductivos y la equidad de género, en su responsabilidad como líderes comunitarios y nacionales, trabajadores de salud y educadores, miembros de la familia, de la fuerza de trabajo y de la comunidad, en asegurar el respeto y la seguridad de las mujeres. Además, se concluyó que el comportamiento de los hombres en la familia y en la sociedad depende

fundamentalmente de las expectativas de lo que significa ser un “un verdadero hombre” y que, por consiguiente, se hace urgente incorporar el trabajo relacionado con las masculinidades en los programas y proyectos de salud sexual y reproductiva.

En su calidad de co-patrocinador del Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre VIH/SIDA (ONUSIDA), el FNUAP ha venido apoyando la campaña global del 2000 que lleva el lema de “*los hombres hacen la diferencia*”, que ha tenido como propósito lograr respuestas nacionales a la crisis del VIH/SIDA, que adopten un nuevo enfoque de los hombres como complemento a los programas de prevención para mujeres y niñas. Como dijo el Dr. Peter Piot, Director Ejecutivo de ONU-SIDA: “*ya es hora de dejar de ver a los hombres como el problema y empezar a verlos como parte de la solución*”. Dicha campaña mundial estableció un Plan de Acción basado en los siguientes cuatro puntos:

- Sensibilización respecto al género para fomentar la comprensión de los modos en que los estereotipos y las expectativas en función del género afectan a la mujer y al varón, y apoyar el trabajo tendiente a aumentar la igualdad y la equidad entre los sexos. Estimular la discusión sobre las maneras en que se educa a los muchachos y sobre cómo es previsible que se comporten los varones.
- Comunicación y negociación sexual: animar a los hombres a hablar entre ellos y con sus parejas sobre el sexo, el consumo de drogas y el SIDA; aumentar la capacidad de la mujer para decidir cuándo, dónde y si quiere o no tener una relación sexual; mejorar el acceso de los hombres a fuentes de información, asesoramiento y apoyo apropiadas y fomentar una mayor aceptación y comprensión de los varones que tienen relaciones sexuales con otros varones.
- La violencia y la violencia sexual: apoyar las acciones gubernamentales y no gubernamentales para reducir la violencia masculina y la violencia sexual.
- Apoyo y asistencia: apoyar al varón en su papel de padre y cuidador, tanto dentro de la familia como en la comunidad.

Esta preocupación del FNUAP se refleja también en el documento *Aliados para el cambio: cooperación de los hombres en la prevención del VIH/SIDA*, aparecido en el 2000, donde se enumeran las razones de centrar la atención en los hombres y los niños varones:

- Captar la cooperación de los hombres en las actividades de prevención del contagio con el VIH es la manera más segura de cambiar el curso de la epidemia.
- Los comportamientos riesgosos incrementan la probabilidad de que los hombres se contagien con el VIH y lo transmitan.
- Es necesaria la participación de los hombres a fin de aumentar los medios de acción de las mujeres, de modo que se protejan a sí mismas. (Es necesario que los hombres participen de las acciones que las mujeres desarrollan para su protección.)

- El cambio comienza con la manera en que se cría a los niños varones.
- Promover el uso de condones es una de las mejores maneras de actuar.
- Las necesidades de los hombres en materia de salud reproductiva e higiene sexual son importantes y no se les ha prestado atención suficiente.
- Los hombres y las mujeres se benefician con una comunidad sin trabas, que pueda crear condiciones de igualdad y seguridad.
- Es mucho lo que los hombres pueden ofrecer en su carácter de padres, esposos, hermanos, hijos y amigos y es preciso que asuman un mayor papel en el cuidado de los miembros de la familia enfermos de SIDA.

El documento también expone las acciones emprendidas por el FNUAP para lograr cambios a través de sus Programas de País y en colaboración con los gobiernos, los organismos internacionales, las ONGs y la sociedad civil, a fin de formular estrategias y fomentar programas eficaces para eliminar la epidemia.

Un valioso instrumento de trabajo en este ámbito es el *Manual de Capacitación en Género, VIH y Derechos Humanos*, elaborado en el 2000 por el FNUAP en colaboración con el Fondo de Desarrollo de las Naciones para la Mujer (UNIFEM) y ONUSIDA. Dicho manual pretende ayudar a las/los capacitadores a aumentar su comprensión sobre las dimensiones de género, del VIH/SIDA, de manera que ésta alcance a una masa crítica de diseñadores de políticas y en sus esferas de influencia se den respuestas apropiadas a los desafíos de la epidemia. En el manual se puede leer: *“hay razones poderosas de por qué los hombres están más involucrados en la lucha contra el SIDA. En todo el mundo, los hombres tienden a tener más parejas sexuales que las mujeres, incluyendo más parejas extra conyugales, por lo que se incrementa su propio riesgo y el de sus parejas de contraer el VIH. Se necesita alentar a los hombres para que adopten conductas positivas y, por ejemplo, jueguen un rol mucho más activo en el cuidado de sus parejas y sus familias. Numerosos estudios muestran que los hombres generalmente participan menos que las mujeres en el cuidado de los hijos. Esto tiene una carga directa sobre la epidemia del SIDA, que ha dejado actualmente 11 millones de niños huérfanos y con necesidad de ayuda de adultos.”*

Más recientemente, en febrero del 2001, la nueva Directora Ejecutiva del FNUAP, la Dra. Thoraya Obaid, en su discurso de presentación ante el Consejo Ejecutivo del FNUAP, reiteraba el papel central de los hombres en la equidad como un tema indispensable y emblemático del trabajo del FNUAP. En conexión con el reto de aproximar los principios universales y los valores culturales, la Dra. Obaid afirmaba la importancia crítica de la maternidad y de la paternidad, señalando que ésta última va más allá de las responsabilidades económicas. De igual manera, insistía en la necesidad de que los varones apoyen a las mujeres en la toma de decisiones en sus vidas, tales como determinar el número y espaciamiento de los hijos, así como en asegurarles el acceso a servicios de salud reproductiva y la participación en la vida pública. En palabras de la Dra. Obaid:

Un número cada vez mayor de mujeres están trabajando para su propio empoderamiento. Pero no lo pueden hacer solas. El apoyo de los hombres es esencial. Ellos tienen un papel clave en la eliminación de las inequidades entre hombres y mujeres. De hecho, los hombres deben ser socios de este cambio. Los progresos sociales sólo pueden obtenerse si los hombres promueven el empoderamiento de las mujeres en todas las esferas productivas y reproductivas: en el hogar, en la toma de decisiones reproductivas, en la educación, en el lugar de trabajo, y en los ámbitos político, legislativo y de políticas públicas. Los hombres deben comprender que los beneficios para las mujeres son beneficios para toda la sociedad, incluidos ellos. Sólo entonces podrán hombres y mujeres ser realmente iguales y socios en el desarrollo de sus sociedades.

Masculinidades en América Latina y El Caribe: el aporte del FNUAP

América Latina ha sido una de las regiones pioneras en la investigación y la ejecución de acciones concretas relacionadas con el tema de las masculinidades y la incorporación de los varones en la equidad de género. A este respecto, a lo largo de la década de los 90 se ha producido un destacado desarrollo en lo que respecta tanto a instituciones académicas que han incorporado los estudios sobre masculinidad en sus programas de género, así como en investigaciones, docencia, publicaciones, seminarios y talleres. Este es el caso, por citar algunos ejemplos, del Programa de Estudios de Género de la Universidad de Chile, el Diploma de Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el Seminario de Masculinidad de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia y el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México. Por su parte, ONGs y movimientos de base vienen abogando, en estos últimos años, por un cambio en las inequidades basadas en el género, y la promoción de la responsabilidad y participación masculinas. Han ido emergiendo iniciativas como la Red de Masculinidad de Chile, importante espacio de intercambio a nivel regional, y organizaciones de hombres tales como el Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias (CORIAC) y Salud y Género A.C. en México, Puntos de Encuentro en Nicaragua, ECOS y el Programa Papai en Brasil, CISTAC en Bolivia, ETHOS en Uruguay, entre otras, que trabajan en cuestiones relacionadas con la sexualidad masculina, los roles de género, la violencia masculina, la paternidad responsable, en definitiva, en formas de deconstruir la masculinidad tradicional y promover nuevos modelos para la equidad entre los géneros.

El FNUAP se ha sumado a estos esfuerzos regionales y nacionales a través de la promoción y el apoyo a los primeros encuentros latinoamericanos y, en ocasiones, a nivel de país, sobre el tema de las masculinidades y la equidad de género. A nivel regional, tal como ya citamos, destaca la organización de la conferencia regional sobre *La Equidad de Género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las iden-*

tidades masculinas, en junio de 1998, por parte del Equipo de Apoyo Técnico del FNUAP para América Latina y el Caribe, en colaboración con FLACSO Chile y la Fundación Ford. En este evento, que reunió por primera vez a especialistas de casi 20 países en Santiago de Chile, se trataron los temas claves de la construcción social de la masculinidad en América Latina; masculinidades, cuerpo y sexualidad; masculinidades, violencia y poder; masculinidades y salud sexual y reproductiva; masculinidades hegemónicas, subordinadas y alternativas y machismo y cultura latinoamericana. En octubre del mismo año, el FNUAP también apoyó, en colaboración con AVSC International e IPPF, el simposio sobre *Participación Masculina en Salud Sexual y Reproductiva: nuevos paradigmas*, llevado a cabo en Oaxaca, México, que recogió las experiencias más significativas a nivel regional en el trabajo con varones y salud reproductiva, estableciendo las principales lecciones aprendidas y los retos cara al futuro.

De igual manera, el FNUAP ha apoyado, en ciertos países de la región, la realización de los primeros talleres o seminarios nacionales sobre masculinidades, así como la creación de espacios de reflexión e intercambio. Destaca el caso de Colombia, donde en julio del 2000, la Oficina del FNUAP en Bogotá, junto con AVSC International, el Programa Género, Mujer y Desarrollo de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia y la Política HAZ PAZ de la Consejería Presidencial para la Política Social, convocaron el foro sobre *Masculinidades en Colombia: reflexiones y perspectivas*. Dicho foro trató el tema de las masculinidades en Colombia y las experiencias de investigación, de servicios y programas de salud para hombres. En México, el FNUAP ha apoyado la creación de una Red de Masculinidad, cuya primera reunión tuvo lugar a principios del 2000 en Querétaro, en la que se juntaron todas aquellas organizaciones e instituciones nacionales que trabajan el tema; se debatieron los obstáculos enfrentados y las líneas prioritarias de acción; se elaboró un directorio de organizaciones y se incorporó a la agenda la creación de una página web. En agosto y septiembre del mismo año, el FNUAP México dio el primer taller sobre masculinidades a la Coordinación General y otros altos funcionarios del Programa Solidaridad del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), y apoyó al Consejo Estatal de Población de Puebla en la realización de un seminario sobre el tema, que convocó a un destacado grupo interinstitucional. En Ecuador, en noviembre, el FNUAP y FLACSO Ecuador convocaron al taller y las jornadas sobre *Masculinidad y Equidad de Género*, en los que se trató el tema de las identidades masculinas y se presentaron herramientas metodológicas para trabajar dichas identidades en salud sexual y reproductiva. Ese mismo mes, en Lima, el FNUAP concentró a más de 20 organizaciones, representantes de organismos internacionales, la academia y las ONGs en un taller sobre *Construcción de la Masculinidad y Equidad de Género*. Ya en mayo del 2001, junto con la Red de Población y Desarrollo Sustentable (REDPOB) y la Universidad Nacional de Venezuela, el FNUAP ha organizado el primer taller nacional sobre *Masculinidades y Equidad de Género*.

Cabe mencionar también el apoyo concedido por la Oficina del FNUAP en Panamá a la ONG Centro de Apoyo a la Mujer Maltratada (CMM), con la que se ha desarrollado una propuesta dirigida a la deconstrucción de la violencia de género, cuyo objetivo general es debatir las contradicciones del modelo hegemónico de masculinidad y gestionar un paradigma alternativo que propugne una visión más humana y equitativa de los hombres hacia las mujeres. Resultado de la realización de una serie de actividades, tales como seminarios de sensibilización y capacitación y de la formación de un Grupo de Apoyo a Hombres Ofensores (GAHO), se constituyó también un círculo reflexivo sobre masculinidades que trabaja a través de la revisión de experiencias y vivencias personales desde diferentes disciplinas y aportes culturales. El trabajo llevado a cabo ha implicado a funcionarios públicos del Ministerio de Educación, de los Municipios de Panamá, San Miguelito, de las Corregidurías, intelectuales, profesionales, miembros de ONGs, y otros.

La estrategia de asociación interinstitucional adoptada por el FNUAP, unido a la importancia del tema dentro de las reflexiones de género, ha constituido uno de los pilares fundamentales para el éxito de estas iniciativas. Al combinar acciones de sensibilización y capacitación y al convocar a diferentes instituciones y ámbitos de trabajo dentro de un marco de diversidad y pluralidad, el FNUAP ha posibilitado la introducción progresiva del trabajo sobre y con varones en el mundo académico, en el análisis de género en las políticas públicas y en el accionar de las instituciones gubernamentales y de la sociedad civil.

Del mismo modo el FNUAP se ha esforzado por introducir el tema de la incorporación de los varones en salud sexual y reproductiva, tanto en los documentos de Programa de País, que recogen las prioridades de cooperación definidas por los gobiernos con respecto al apoyo del Fondo, como en otras actividades y acciones específicas demandadas, en muchas ocasiones, por instituciones de la sociedad civil. En este sentido, la estrategia del FNUAP ha apuntado a promover la sensibilización y la capacitación sobre las implicaciones de las masculinidades en la equidad entre los géneros y a ampliar la disponibilidad y el uso de servicios de salud sexual y reproductiva para varones. Destaca, principalmente, el hecho de que dicha estrategia ha adoptado un enfoque en extremo novedoso al involucrar a instituciones tales como las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional en países como Paraguay, Nicaragua, Ecuador y Perú; la Iglesia Católica en Ecuador; y al insertarse en proyectos como el de bi-alfabetización quechua-castellano en salud sexual y reproductiva en Bolivia y en el de educación sexual para parejas jóvenes del área rural en Paraguay. Prueba de esta preocupación ha sido la incorporación en el proyecto de monitoreo del Programa de Acción del Cairo, que lleva adelante el FNUAP con la Red de Salud de Mujeres de América Latina y el Caribe, de un eje prioritario referente a responsabilidad masculina, lo que ha permitido mantener un elemento de abogacía a nivel nacional.

La introducción del modelo de equidad de género y salud sexual y reproductiva, con énfasis en las implicaciones de la masculinidad y las responsabilidades de

los varones, en el trabajo realizado por las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, constituye sin duda uno de los más destacados e innovadores ejemplos de la estrategia del FNUAP en la región. Las Fuerzas Armadas son instituciones nacionales permanentes que forman profesionales militares, que instruyen a los ciudadanos en edad de hacer el servicio militar obligatorio y que proveen servicios de salud a una determinada parte de la población. En Paraguay, por ejemplo, anualmente, alrededor de 10.000 jóvenes varones acceden a los cuarteles. Para estos muchachos se trata de un momento muy importante en sus vidas y en el desarrollo de sus identidades masculinas; por otra parte, una vez finalizado su servicio, regresan a sus comunidades, muchas veces en zonas rurales, con expectativas propias de su edad. En general, el conocimiento de estos muchachos en asuntos de salud sexual y reproductiva suele ser insuficiente, al no existir sistemas de información y educación sobre equidad de género y sexualidad segura, sana y responsable en las instituciones militares. Dadas estas características, el FNUAP ha entendido que un abordaje sistemático de los temas de género, masculinidad, derechos sexuales y reproductivos y salud tiene una importancia clave en los planes de estudios militares, la instrucción de los conscriptos y los servicios de salud ofrecidos por las instituciones castrenses.

En Paraguay, en septiembre de 1997, el FNUAP puso en marcha el proyecto de *Educación en población y desarrollo y salud reproductiva en las Fuerzas Armadas del Paraguay*, cuyo objetivo principal era la capacitación en temas de salud reproductiva, género y vida familiar de los varones, adolescentes, jóvenes y adultos pertenecientes a las Fuerzas Armadas, ya fueran oficiales superiores o cuadros intermedios, cadetes o componentes de la tropa, sus familiares y población civil los que recibieran servicios de salud en instituciones militares. Un año después, en 1998, el FNUAP inició el proyecto de *Educación y servicios en salud reproductiva en la Policía Nacional*, que pretendía incorporar contenidos educativos sobre, entre otros temas, género, violencia doméstica y prevención de la violencia contra la mujer en la práctica del personal y en el currículo de la Policía Nacional.

En 1998, la Oficina del FNUAP en Nicaragua inició el proyecto de *Apoyo a los servicios y acciones de información, educación y comunicación del Ejército de Nicaragua en derechos y salud sexual y reproductiva*. Al tener como órgano ejecutor al Ejército Nicaragüense, el objetivo principal era contribuir a que los miembros del Ejército y sus familiares mejoraran sus capacidades de autocuidado mediante información, consejería y servicios de salud sexual y reproductiva de calidad. Hasta la fecha, el proyecto ha posibilitado la sensibilización de los mandos, oficiales y soldados en salud sexual y reproductiva y planificación familiar; se consiguió también la capacitación de brigadistas y facilitadores del Ejército en temas de género, masculinidad, violencia doméstica, adolescencia y salud sexual y reproductiva.

Del mismo modo se han desarrollado talleres para la actualización de los equipos docentes de todas las unidades del Ejército y un taller de sensibilización sobre ofensores sexuales y masculinidad, dirigido a oficiales superiores del Ejército y del Ministerio de Gobernación, la Policía Nacional y el Sistema Penitenciario. Destaca

igualmente la elaboración de una maleta pedagógica que abordó, entre otros, los temas de autoestima, equidad de género y responsabilidad masculina. Se ha conseguido la inclusión de los programas de salud sexual y reproductiva y planificación familiar en los servicios de salud de las unidades médicas militares y un hecho importante es que el Ejército de Nicaragua ha aprovechado espacios para la difusión de sus logros y experiencias en este proyecto con los Ejércitos del área centroamericana y algunos países del Caribe y América del Sur.

En Ecuador, en 1999, el FNUAP puso en marcha el proyecto de *Salud Sexual y Reproductiva para las Fuerzas Armadas y la Policía*, cuyo objetivo era mejorar la cobertura y la calidad de los servicios de salud para las mujeres, hombres y adolescentes que incluya sexualidad y paternidad responsables, así como sensibilizar e informar al personal de la Policía y de las Fuerzas Armadas sobre derechos sexuales y reproductivos, prevención de la violencia doméstica e intrafamiliar y equidad de género. Igualmente, se debía incorporar la prevención y atención integral de la violencia doméstica y de género, en coordinación con la Oficina de Defensa de los Derechos de la Mujer de la Policía Nacional (ODMU). En la actualidad, se ha introducido el tema de salud sexual y reproductiva en el pensum de estudios de todos los liceos militares, se han realizado actividades de sensibilización e información para los alumnos de los colegios militares (4.500 personas) y los conscriptos de algunos repartos militares y se ha iniciado la entrega de información y educación en salud sexual y reproductiva a los conscriptos de 24 unidades militares de todo el país. Han sido sobre todo las mujeres derechohabientes (esposas, madres e hijas mayores de 15 años) del personal militar efectivo las beneficiarias fundamentales de los servicios de salud sexual y reproductiva, alcanzando un número de 56.000 beneficiarias.

En el 2001, la Oficina del FNUAP en Perú está iniciando un proyecto con las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, de características similares a los anteriores, sobre salud sexual y reproductiva, derechos y equidad de género, que busca incorporar estos temas en el currículo de formación del personal militar y policial, y brindar información, comunicación y educación al respeto y en prevención de ITS y VIH/SIDA a todo el personal de las Fuerzas Armadas y la Policía, incluyendo los empleados civiles.

Dentro del ámbito de provisión de servicios de salud sexual y reproductiva para varones destaca el caso de Perú, donde, entre mediados de 1999 y diciembre del 2000, el FNUAP apoyó un proyecto cuyo objetivo era contribuir al ejercicio de estos derechos entre hombres y mujeres, promoviendo el incremento de la disponibilidad y del uso de los servicios, así como el mejoramiento en el acceso y la calidad de los servicios de salud sexual y reproductiva. A través del fortalecimiento de la capacidad técnica operativa de 4 hospitales y 8 centros de salud de Callao, Huanayo, Chimbote e Iquitos, se busca que, al finalizar el proyecto, 40.000 varones utilicen servicios de salud sexual y reproductiva de acuerdo a sus necesidades, y que 200.000 varones del área de influencia del proyecto hayan sido informados sobre derechos sexuales y reproductivos y salud. Por el momento, en el 2000 se han rea-

lizado dos interesantes estudios de base, a cargo de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, sobre *Calidad de Atención desde la Perspectiva de los y las Usuarios de los Servicios de Salud Reproductiva y Los Hombres y la Salud Sexual y Reproductiva: Perspectivas de los Hombres y de los Proveedores de Servicios. Identificación de Necesidades*, en los que se recoge importante información sobre el grado de satisfacción de los usuarios/as, lo que permite conocer las percepciones, demandas y razones de no utilización de los servicios por parte de los varones. Adicionalmente se ha realizado una primera versión de un *Manual de Normas y Procedimientos para la Atención de la Salud Sexual y Reproductiva de los Hombres*, que se encuentra en proceso de revisión y consulta, en el que se incluyen las características señaladas por los hombres como favorables y pertinentes para los servicios.

El FNUAP también ha prestado atención al tema de los servicios de salud sexual y reproductiva y a actividades de información, educación y comunicación para adolescentes y jóvenes varones. De hecho, varios países ya han incluido consideraciones especiales para el trabajo con varones en la formulación de sus proyectos de adolescentes y salud sexual y reproductiva. En Haití, por citar un ejemplo, con apoyo del FNUAP, las clínicas para jóvenes han ofrecido servicios de salud reproductiva a más de 15.000 jóvenes de entre 12 y 25 años; han impartido educación en vida familiar y salud reproductiva a más de 3.000 jóvenes y han formado a otros 2.000 como instructores de pares. Gracias a actividades de tipo comunitario se ha llegado a otros 125.000 jóvenes, con mensajes acerca de prevención del embarazo adolescente e ITS, incluido el VIH/SIDA. Destaca también la iniciativa, en el 2001, de la Oficina del FNUAP en Panamá, en colaboración con OPS y UNICEF, de un módulo sobre *Niñas, Niños y Adolescentes y Abuso Sexual*, en el que se incluye la problemática de los niños y adolescentes varones.

En cuanto a educación en equidad de género, sexualidad y salud sexual y reproductiva para varones, hay que considerar el trabajo realizado por el proyecto de *Bi-Alfabetización Quechua-Castellano en Salud Reproductiva con Enfoque de Género e Interculturalidad*, iniciado por el FNUAP en 1999, en Bolivia, con financiamiento de la Fundación Turner y de los gobiernos municipales participantes y del Tesoro General de la Nación de Bolivia. Este proyecto, que en el 2000 obtuvo el Premio Internacional "Malcolm Adiseshiah" de la UNESCO por su innovadora metodología y su enfoque intercultural y de género, pretende mejorar la calidad de vida de la población indígena de las áreas peri-urbanas y rurales, de los municipios de los Departamentos de Chuquisaca, Potosí y Cochabamba, apoyando las políticas del Estado Boliviano para disminuir la tasa de analfabetismo y de mortalidad materna. En el trabajo con varones, se elaboró un *Manual de Capacitación para el Trabajo de Bialfabetización con Hombres* que abarca los temas de equidad de género, eliminación de la violencia y responsabilidad sexual y reproductiva y, al igual que se hizo con las mujeres, se crearon centros de atención a varones. En palabras de Patricia Ametller, responsable del área de género del proyecto: "*las experiencias desde el enfoque de género que se han tenido en los centros conformados por hombres han si-*

do muy significativas, porque al empezar a desmenuzar temas que hacen forman parte de lo cotidiano y que se pensaron desde siempre como 'naturales y propios de las mujeres', de pronto se habla sobre ellos y se analiza con una mirada diferente; entonces fue como mover estructuras inaccesibles que poco a poco se venían abajo y empezó a surgir una nueva visión de la vida, de la relación de pareja". Como dice Fidela Paniagua, una de las mujeres participantes en el proyecto: "Mi marido me pregunta qué estoy aprendiendo, le cuento y él también entró a un centro de hombres; desde eso ya no enoja de lo que abandono mi casa; cuando llega la hora para salir y es hora de lavar o cocinar o cuidar a la wawa, me dice andá nomás, yo voy a estar atendiendo, cada día más buenito se está volviendo".

Otra iniciativa interesante que el FNUAP puso en marcha en enero de 1999 en Paraguay fue el proyecto de *Educación Sexual para Parejas Jóvenes del Area Rural*, cuyo objetivo fue y sigue siendo contribuir al logro de los derechos reproductivos y al mejoramiento de las condiciones de vida de la población, mediante el refuerzo de la capacidad de entrega de servicios de calidad en salud reproductiva y planificación familiar, fortaleciendo de ese modo la capacidad de los actores para la toma de decisiones reproductivas. Los beneficiarios directos son 3000 parejas del área rural, de menos de 30 años, unidas en matrimonio o en uniones de hecho, quienes estarán en mejores condiciones de elegir libre y responsablemente el tipo y tamaño de familia deseada; 6.000 jóvenes varones y mujeres de entre 12 y 24 años a los que se proporciona una formación integral sobre sexualidad y salud sexual y reproductiva, y 120 capacitadores/as con conocimientos, metodologías y materiales didácticos, en condiciones de impartir educación para la vida y la sexualidad a parejas jóvenes. La elaboración del proyecto incorporó cuidadosamente componentes de equidad de género, con especial énfasis en actividades que involucren a los varones respecto a sus responsabilidades frente a la sexualidad, la reproducción y la paternidad. Destaca el hecho de que se haya decidido la incorporación de un componente productivo en el proyecto, que vendría a completar el trabajo en salud sexual y reproductiva, y que ha recibido el apoyo financiero del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

En marzo del 2001, el FNUAP Ecuador, junto con CEMOPLAF, Plan Internacional Ecuador y la Embajada Real de los Países Bajos, presentaron un CD titulado "Menos Hombre, más Humano", que recoge canciones de la autoría del cantante Ricardo Williams, con temas alusivos a las relaciones de género, la sexualidad, la masculinidad y la reproducción. Esta herramienta pedagógica, que pretende apoyar las actividades de educación sexual, tanto en el sistema educativo formal como en el no escolarizado, ha tenido una excelente acogida por parte de estudiantes de colegios secundarios femeninos, masculinos y mixtos, incluyendo dos colegios religiosos.

Las Oficinas del FNUAP en Ecuador y en México, por su parte, han trabajado en dos interesantes iniciativas centradas en el tema de la promoción de una paternidad responsable. En Ecuador, en 1998, se inició el proyecto *Centro de Excelen-*

cia para la Educación y Capacitación en Paternidad Responsable, Vida Familiar y Juventud, ejecutado por la Arquidiócesis de Cuenca y cuyo objetivo era formar un centro de excelencia con actividades de información, difusión, educación y capacitación en las áreas de paternidad responsable, juventud, planificación familiar natural y responsabilidad compartida. Este proyecto, pionero en el país, que tenía como beneficiarios directos a 910 padres de familia, 225 jóvenes y 719 asesores familiares, demostró las posibilidades de trabajo y colaboración con la Iglesia; se constató, a lo largo de su ejecución, la progresiva apertura por parte de esta Institución a tratar temas de salud sexual y reproductiva y, en particular, de educación sexual para jóvenes y adultos. En este sentido, se aprovechó el hecho de que la Iglesia poseyera una infraestructura física y organizativa que permitiera desarrollar actividades y procesos educativos con toda la población que aglutina. Entre las actividades llevadas a cabo sobresale un módulo de educación sexual para adolescentes, y de asesoría para jóvenes y familia, así como numerosos talleres sobre educación sexual para diferentes públicos. La Arquidiócesis puso a disposición del proyecto las instalaciones de Radio Católica para realizar programas educativos permanentes y difundir información tanto a nivel local como nacional.

En México, en 1998, el FNUAP impulsó, junto con la Comisión Nacional de la Mujer (CONMUJER), el proyecto *Ser Padres, Tarea de Hombres y Mujeres*, con la finalidad de promover el conocimiento y sensibilización sobre la paternidad responsable, reforzando la información de los prestadores de servicios de salud reproductiva y planificación familiar. Por el momento se ha realizado un taller de intercambio de experiencias, se ha promovido una campaña “*por una paternidad más padre*” y se trabaja en la fase terminal de un rotafolio sobre paternidad responsable, orientado al trabajo de capacitación para las y los proveedores de salud.

Es oportuno mencionar también algunas de las actividades apoyadas por el FNUAP dentro del trabajo de coordinación interagencial del Sistema de Naciones Unidas. Así, por ejemplo, la Campaña de Naciones Unidas contra la Violencia de Género, que se inició en 1998 y ha sido liderada por UNIFEM, introdujo, en el caso de América Latina y el Caribe, componentes de información, educación y comunicación masivos y de abogacía, dirigidos específicamente a varones. Hay que considerar igualmente el apoyo del FNUAP a las acciones de ONUSIDA a nivel regional, dentro de la Campaña 2000: “*En las manos de los hombres está cambiar el curso de la epidemia del SIDA*”. A este respecto se han venido realizando numerosas actividades de sensibilización e información en los medios de comunicación nacionales, así como un *Manual de Estrategias y Lineamientos para la Acción en VIH/SIDA con Hombres que tienen Sexo con otros Hombres (HSH)*. Por citar un ejemplo, en México se financiaron dos importantes proyectos a través de estrategias educativas: a) la campaña de prevención del VIH/SIDA dirigida a hombres que tienen sexo con otros hombres; y b) la campaña de prevención en cuartos oscuros. Gracias al primero de estos proyectos, se cubrieron 68 bares de la ciudad de México con charlas informativas y de sensibilización y se llevaron a cabo concursos de carteles e his-

torietas. El éxito obtenido por la campaña hizo que la Secretaría de Salud del Distrito Federal reimprimiera 10.000 ejemplares adicionales. En cuanto al proyecto de Cuartos Oscuros, se han realizado cuatro videos para ser exhibidos en esos cuartos, con la idea de prevención específicamente anal y de promoción del uso de condón. A todo ello se añadieron conferencias, participación en TV, radio y prensa. En Centroamérica, en cambio, se han implementado programas para alentar a los camioneros que recorren largas distancias a tener menor número de compañeras sexuales y adoptar prácticas de seguridad en sus relaciones sexuales.

Lecciones aprendidas y retos cara al futuro

A seis años vista del Plan de Acción de Cairo (1994) y con la perspectiva del ejercicio de revisión de Cairo+5, resulta evidente que se han venido realizando considerables esfuerzos de sensibilización e información sobre el papel que deben jugar los hombres en el logro de la equidad de género, así como en su incorporación a los programas y proyectos de derechos y salud sexual y reproductiva; sin embargo y a pesar de ello, es indudable que la persistencia de determinados modelos tradicionales de masculinidad dificultan la integración y participación de los varones en el discurso sobre la equidad. En este sentido, el trabajo del FNUAP a nivel global y, en particular, en América Latina y el Caribe, ha estado orientado a la concientización sobre la importancia y los beneficios de la participación de los varones en el pensamiento y las acciones de los programas de población y desarrollo y salud sexual y reproductiva. Así lo atestiguan el buen número de iniciativas en masculinidades emprendidas y/o apoyadas por el FNUAP a nivel regional y, sobre todo, nacional, muchas de ellas de carácter en extremo novedoso y guiadas por el objetivo de promover un nuevo enfoque, basado en la convicción del papel que juegan los varones en el logro de la igualdad entre los sexos y de los derechos sexuales y reproductivos.

La experiencia acumulada ha demostrado tanto la necesidad existente como el interés que despierta el tema de las masculinidades. A este respecto cabe destacar el compromiso, la receptividad y la resonancia que han despertado los primeros encuentros regionales y nacionales, así como las iniciativas y acciones a que dieron lugar. El trabajo del FNUAP con instituciones tales como las Fuerzas Armadas, la Policía Nacional y la Iglesia Católica en países como Paraguay, Nicaragua, Ecuador y Perú ha puesto de manifiesto las potencialidades de una colaboración con socios que tienen un carácter permanente y, en consecuencia, pueden ofrecer gran sustentabilidad, una amplia capacidad de convocatoria y de formación de las poblaciones, y una influencia determinante en momentos claves de construcción de las identidades masculinas.

Por otra parte, el FNUAP ha sabido incorporar las masculinidades desde una aproximación de género e interculturalidad, como es el proyecto de bi-alfabetización quechua-castellano en Bolivia, premiado internacionalmente, o presentar, co-

mo en el proyecto de educación sexual para jóvenes parejas rurales en Paraguay, una interesante y novedosa combinación en equidad de género, participación de varones y actividades productivas. Es digna de atención la excelente iniciativa conjunta con CEMOPLAF Ecuador de la producción de un CD con temas de género, masculinidad y salud sexual y reproductiva, especialmente diseñados para sensibilizar y comprometer a adolescentes y jóvenes mujeres y hombres.

Sin embargo, las lecciones aprendidas apuntan a la necesidad de continuar con los esfuerzos de sensibilización e información, al mismo tiempo que se evalúan cuidadosamente las experiencias realizadas. El tema de las masculinidades requiere de mayor inversión en investigaciones interdisciplinarias sobre cómo afectan los factores de la vida real las decisiones de los varones, teniendo en cuenta el ciclo de vida, el factor socio-cultural y la perspectiva de género; el entendimiento que los hombres tienen y su perspectiva frente a las prácticas tradicionales que afectan a las mujeres, las conductas sexuales de alto riesgo, la homosexualidad y la homofobia, la violencia masculina; sus respuestas y percepciones de los servicios de salud sexual y reproductiva; las necesidades de atención a los grupos más marginados y vulnerables (hombres y mujeres rurales, adolescentes, emigrantes); la repercusión de los fenómenos migratorios en los comportamientos sexuales y reproductivos masculinos y femeninos; las relaciones entre género, adicciones y salud sexual y reproductiva. También existe la necesidad de documentar experiencias exitosas a nivel regional y nacional que puedan servir de referente para las acciones a emprender cara al futuro.

El enfoque educativo y de derechos humanos aconseja que la construcción de las masculinidades y la equidad de género deben introducirse desde las etapas educativas más tempranas. Familia, escuela y medios de comunicación son espacios claves de trabajo en los procesos de creación de modelos masculinos equitativos. De igual manera, la presencia en los lugares de socialización de los adolescentes y jóvenes varones es fundamental para introducir mensajes alternativos al discurso tradicional. De hecho, las evaluaciones existentes apuntan a una mayor *transversalización* de las masculinidades y a la incorporación de varones en los proyectos de equidad de género, así como a la elaboración de herramientas metodológicas que faciliten dicha *transversalización*. La experiencia muestra la importancia de conectar mejor los temas de género (masculinidad), poder, sexualidad, reproducción y derechos, y de trascender las acciones dirigidas únicamente a salud sexual y reproductiva e insertarlas en contextos más amplios con componentes educativos, productivos, sociales, culturales, recreativos.

El componente de VIH/SIDA debería *transversalizar* el tratamiento desde cualquier enfoque y temática. A todo esto se le añade el trabajo a realizar desde los servicios de salud sexual y reproductiva para incorporar a los varones; la capacitación de los proveedores y la creación de nuevos indicadores para monitorear la satisfacción de los clientes masculinos. En salud, se hace fundamental tratar la tensión relativa al desvío de recursos que puede suponer para las mujeres la introducción de programas para varones. En definitiva, desde el FNUAP entendemos que los retos son

múltiples, pero que las perspectivas que se presentan también lo son; se trata, pues, de la difícil y apasionante tarea de hacer que los hombres empecemos a construir equidad, a asociarnos desde la convicción, el activismo y el cambio a esta larga y dura lucha de las mujeres por sociedades más justas, más equitativas, más igualitarias.

Bibliografía

- Amatller, P.
2001 *Ahora yo tengo la palabra...*, Proyecto Bi-Alfabetización Quechua-Castellano en Salud Sexual y Reproductiva, La Paz.
- FNUAP
1996 Participación masculina en salud reproductiva, incluyendo planificación de la familia y la salud sexual, Documento Técnico no. 28, Nueva York.
- FNUAP
1997 Proyecto de Educación en Población y Desarrollo y Salud Reproductiva en las Fuerzas Armadas del Paraguay, Asunción.
- FNUAP
1998 Proyecto de Educación Sexual para Parejas Jóvenes del Area Rural, Asunción.
- FNUAP
2000 Un nuevo papel para los hombres: asociados para la potenciación de la mujer, Nueva York.
- FNUAP
2000 Estado de la Población Mundial 2000. Vivir juntos, en mundos separados: hombres y mujeres en tiempos de cambio, Nueva York.
- FNUAP
2000 Aliados para el cambio: cooperación de los hombres en la prevención del VIH/SIDA, Nueva York.
- FNUAP
2000 Evaluación del Programa de Ecuador del FNUAP (1997-2000), Quito.
- FNUAP
2000 Revisión de Medio Término del Programa de Cooperación FNUAP-Nicaragua (1998-2001), Managua.
- FNUAP
2000 Evaluación del V Programa de Cooperación FNUAP-Perú (1998-2000), Lima.
- FNUAP
2000 Examen de Medio Ciclo del Programa de México del FNUAP (1997-2001), México.

FNUAP

- 2000 Revisión de Medio Término del Programa de Asistencia del FNUAP al Paraguay (1998-2002), Asunción.

FNUAP

- 2000 Informe General de Actividades del Proyecto Centro de Excelencia para la Educación y Capacitación en Paternidad Responsable, Vida Familiar y Juventud, Quito.

FNUAP

- 2001 Statement by Ms. Thoraya Ahmed Obaid, Executive Director of the UNFPA at the UNDP/UNFPA First Regular Session of 2001, United Nations, Nueva York, 5 de febrero.

FNUAP/FLACSO

- 1998 Masculinidades y Equidad de Género en América Latina, Santiago de Chile.

FNUAP/FLACSO

- 2000 Memorias del taller "Masculinidades y Equidad de Género", 15-16 de noviembre, Quito.

FNUAP/AVSC International

- 2000 Memorias del Foro sobre Masculinidades en Colombia: Reflexiones y Perspectivas, Bogotá.

FNUAP/OPS/UNICEF

- 2001 Niñas, Niños, Adolescentes y Abuso Sexual, Panamá.

FNUAP/UNIFEM/ONUSIDA

- 2000 Manual de Capacitación en Género, VIH y Derechos Humanos, Nueva York.

Icaza, M.

- 2000 *Ser hombre iniciando una nueva era*, Panamá América, Página Estilos de Vida, 25 de octubre.

Naciones Unidas

- 1994 Report of the International Conference on Population and Development, Nueva York.

Naciones Unidas

- 1999 Key actions for the further implementation of the Programme of Action of the ICPD, Nueva York.

Villareal, M.

- 1998 *Construction of masculinity(ies): implications for sexual and reproductive health*, artículo presentado en la Conferencia internacional sobre Male Involvement in Reproductive and Sexual Health Programmes and Services, FNUAP/OMS/FAO, Roma.

Williams, R.

- 2001 Menos Hombre, Más Humano (CD), CEMPOPLAF, Embajada Real de los Países Bajos, Plan Internacional Ecuador, FNUAP.

Este Libro se terminó de
imprimir en noviembre de
2001 en la imprenta
Rispergraf. Quito, Ecuador