

LAS MUJERES Y LA NEGOCIACIÓN DE LA MASCULINIDAD¹

Matthew C. Gutmann*

¿Cómo debemos concebir —y no de una manera trivial— la parte cultural que juegan las mujeres en la construcción de las masculinidades en todos sus sentidos? Este artículo está basado en un trabajo de campo etnográfico sobre el desarrollo y la transformación de las identidades masculinas por parte de hombres y mujeres en una colonia popular de la ciudad de México. Aquí se comparan distintos acercamientos conceptuales y metodológicos utilizados por los antropólogos que actualmente estudian la

masculinidad. El estudio de los hombres —entendidos como seres que tienen género y dan género— se presenta, no como algo complementario al estudio de las mujeres, sino como un estudio integral que pretende aportar elementos para entender las ambigüedades en las diferencias de género. Empezamos con una conversación que sostuve con Juan en 1992.

Estábamos hablando sobre nuestras experiencias como taxistas y víctimas de robos; él en la ciudad de México y yo en Chicago. Me ofreció una cerveza en la banqueta fuera de su casa, en la calle Huehuetzin, colonia Santo Domingo, en la capital mexicana. Juan, un abuelito de unos 59 años, se acordó de un tipo que se subió a su taxi alguna noche hace unos años, justo al caer el sol:

¹ La versión final de este artículo se hizo con base en un texto escrito en español por el autor y revisado conjuntamente por Mara Viveros y Paola Vargas.

* Departamento de Antropología, Brown University.

Luego otro caso me pasó también en el taxi. Venía por la colonia Malinche. Me hace la parada un joven. Se veía bien vestido, traía una maletita. “¿A dónde lo llevo?” “¿Me puedes llevar aquí a la Zona Rosa?” “Sí, cómo no.” Habíamos avanzado unas cuatro cuerdas y me dice: “Oye, ¿no me das permiso de que me cambie?” “¿Qué? ¿Vienes desnudo?” “No —dice—, “tú nomás aguanta.” Yo le digo: “¡Ándale!” Yo lo veía por el espejo. No alcanzaba a ver para abajo. Llegamos por Insurgentes. Yo venía preocupado. Le tuve miedo porque pensé que podía ser asaltante. Así que cada ratito veía por el espejo. En una de éstas que volteo y observo que traía una peluca de mujer rubia. Le digo: “¿Y ahora, qué?” “Tú, aguanta. Espérate.” Llegamos a las calles de Génova y me dice: “Déjame ahí. ¿Cuánto te debo?” Eran como cuatro pesos. Que volteo y digo, “¿Dónde se me subió esta mujer?” Y era una mujer preciosa. Estaba transformada en mujer. Que me le quedo viendo y que me da diez pesos y que me le quedo viendo y digo: “Qué cuerpo tan bonito”.

La Zona Rosa es un sitio muy popular en la ciudad de México, donde los hombres pueden buscar a otros varones para el sexo, aunque vestirse de mujer no signifique necesariamente tener preferencias o prácticas sexuales del tipo de aquella tarde en el taxi de Juan. Más interesante es cómo interpretan los demás el cambio de vestido del individuo. La Zona Rosa también es un lugar turístico, y por la estación del metro Insurgentes, en esta zona, pasan más personas que por cualquier otro lugar; además, es un lugar visitado en las noches y los fines de semana por los jóvenes más aventureros de colonias populares como Santo Domingo. Juan continuó con su historia:

Otro pasajero que me agarra y que me dice: “¿De dónde conseguiste esta muchacha? Qué mujer. Mira nomás.” Nos quedamos parados viendo que se fue. Que me comienzo a reír y el pasajero me preguntó: “¿Por qué se ríe?” Y que comienzo a platicar. “No la amueles. ¿Cómo crees? No creo. Mira qué bonitas piernas. Qué bonito cuerpo.” “Pero que le digo: cuando se subió a mi coche era hombre. Y se bajó como mujer.” Y así platicué con él. Y no lo creía. Conocí la vida de mucha gente en el taxi.

En barrios como el de Santo Domingo, los hombres y las mujeres de la ciudad de México tienen contacto constante con personas de orientaciones culturales diferentes, incluyendo hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres y hombres que se ponen ropa de mujer. Un “desbordamiento” (para emplear la formulación de Joan Scott [1988: 49]) de esta índole, pluricultural y plurisexual, es una parte importante de la vida diaria en la ciudad de México, quizás a diferencia de las provincias y de otras partes de América Latina.²

Juan vive hoy en la colonia de trabajadores que se llama Santo Domingo, en el sur de la capital mexicana, donde por varios años he estado estudiando a los hombres mexicanos en su papel de padres e hijos, adúlteros y célibes, alcohólicos y abstemios. Al rastrear su historia personal en nuestra charla, Juan me hizo pensar en una cuestión más amplia: cómo “se hace” un hombre y, al menos implícitamente, la influencia que tienen en este proceso no sólo los demás hombres, sino también las mujeres. Las preocupaciones

² En México, sin embargo, situaciones semejantes se dan frecuentemente en áreas como Tijuana, Ciudad Juárez y Guadalajara.

de Juan estaban ligadas también a una cuestión más general y recurrente en el trabajo de campo etnográfico que trata de la masculinidad, una cuestión directamente relacionada con el tema central de este artículo: el problema conceptual que entraña clarificar, no de manera trivial, la relación cultural que tienen las mujeres con los hombres, con la masculinidad y con las identidades masculinas cambiantes.

CÓMO SE HACEN LOS HOMBRES DE LAS MUJERES

Algunos autores han hablado recientemente de la evidente falta de interés en toda América Latina, durante las dos últimas décadas, tanto por la vida pública como por la privada. Abordar el estudio de género requiere algo más que hablar de hombres y mujeres: se necesita investigar y entender las formas en que las diferencias y semejanzas relacionadas con la sexualidad física son comprendidas, discutidas, organizadas y practicadas por las sociedades. Deberíamos esperar encontrar, entonces, una diversidad de significados, instituciones y relaciones de género dentro y entre diferentes agrupaciones sociales. Al mismo tiempo, y más allá de lo que normalmente se reconoce, no debe darse por sentado lo que significa físicamente ser hombre o mujer, antes bien, requiere de explicación.

Es necesario examinar ciertos factores culturales e históricos para tener una comprensión del cuerpo y la sexualidad, pues no basta con limitarnos a una descripción basada en los órganos genitales. En la vida social, nunca es transparente

la calificación de género, de sexualidad o de fronteras corporales. El “ser hombre” y el “ser mujer” (por no mencionar “la femineidad”) no son estados de existencia originales, naturales ni embalsamados; son categorías de género —cuyos significados precisos se modifican a menudo— que finalmente se transforman en entidades nuevas y completas.

Mientras que ciertas nociones sobre la innata y esencial sexualidad masculina son desconstruidas de varias maneras por hombres y mujeres en las colonias populares y en los espacios académicos de la ciudad de México, surgen significados, relaciones de poder e identidades sexuales en nuevas configuraciones; esto es una muestra más de la creatividad y la capacidad de cambio en relación con el género por parte de muchos actores y críticos de la modernidad.

Uno de los propósitos centrales de esta ponencia es demostrar que los cambios que están sucediendo respecto a la masculinidad y a las relaciones de género en las colonias populares de la ciudad de México abarcan cada uno de los aspectos de la vida social moderna: los movimientos sociales, el trabajo de ser padres, las tareas domésticas, las políticas sexuales y las prácticas lingüísticas. Además, pretendo demostrar que, donde ocurre y ha ocurrido dicho cambio, el estímulo proviene de dos fuentes principales: primero, de las transformaciones sociodemográficas y económicas que han creado un escenario para que las mujeres y los hombres puedan desarrollar sus dramas; segundo, en el caso de las relaciones de género, de la instigación de las mujeres tanto en las familias y hogares como en los grandes campos de la lucha social.

Claro, se puede argumentar que al menos desde Lévi-Strauss (1964) todo lo anterior ha sido obvio: utilizando el marco teórico de *Le cru et le cuit*, Sherry Ortner (1974) construyó su modelo de naturaleza/cultura, que definía explícitamente a los hombres en relación con las mujeres. Sin embargo, este modelo también se basa en la noción de que mientras las mujeres pueden “controlar” a los *niños* varones, entre los adultos son los hombres quienes siempre controlan culturalmente a las mujeres.

Un ejemplo contemporáneo: durante las últimas tres décadas en América Latina los antropólogos y otros investigadores han documentado de manera convincente el esfuerzo de las *mujeres* en Brasil, México, Bolivia y otros lugares por desafiar las redes de poder, aunque se tratara de órganos gubernamentales o, simplemente, de órganos masculinos.

Pero en la literatura etnográfica, ha sido soslayada la reacción de los *hombres*, en años recientes, frente a la participación de las mujeres en las luchas por terrenos, servicios sociales y derechos indígenas regionales.

También propongo que las investigaciones sobre los hombres y la masculinidad deben incluir las ideas y experiencias de las mujeres en relación con éstos. Mi argumento se extiende más allá de la simple afirmación estadística de que, con una muestra más amplia de población, en algunos casos se puede entender mejor un asunto. Tampoco es totalmente correcta la idea de que muchas veces las mujeres no están de acuerdo con lo que dicen los hombres sobre la masculinidad. A pesar de que este argumento tiene muchos méritos, quisiera demostrar que

la manera como se desarrolla y se transforma la masculinidad —en lo que se refiere a cuerpo masculino individual, social y político— tiene muy poco sentido si no es en relación con las mujeres, las identidades y prácticas femeninas, en toda su diversidad y complejidad.

Otros investigadores e investigadoras han llegado a conclusiones opuestas; por eso presento aquí un análisis crítico de los resultados de algunos etnógrafos que postulan unas divisiones entre mujeres y hombres duraderas, ubicuas y, según ellos, insuperables. Es decir, son divisiones basadas fundamentalmente en cuerpos totalmente distintos.

Escribe Octavio Paz (1950: 32): “En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos.” En México, insiste, “hacen invulnerable a la mujer. Tanto por la fatalidad de su anatomía ‘abierta’ como por su situación social —depositaria de la honra, a la española— está expuesta a toda clase de peligros...” (p. 34). ¿Biología como destino? Sin embargo, en este país como en cualquier otro lugar, no hay nada inherentemente pasivo, o privado, en las vaginas, como no hay nada inherentemente activo, o público, en los penes.

Últimamente algunas teóricas feministas han insistido en la mutabilidad de las identidades relacionadas con el género y la sexualidad, no para evitar los términos “hombre” o “mujer”, por ejemplo, sino para describir, de una manera más precisa y más flexible, estas clasificaciones culturales como procesos y no como entidades fijas. Joan Scott, por ejemplo, escribe:

“Hombre” y “mujer” son, al mismo tiempo, categorías vacías y de desbordamiento. Vacías porque no tienen un sentido final y trascendente. Se desbordan porque aun cuando parecen estar fijas, todavía contienen dentro de sí mismas definiciones alternativas, negadas o suprimidas [1988: 49].

Ya ha transcurrido un siglo de historia de la antropología, durante el cual “el estudio del hombre” ha sido el tema central de la etnografía —tanto el hombre corporal como el hombre que nunca está marcado, como dicen los lingüistas, culturalmente—. Desde luego, hoy en día no debemos hacer hincapié en los hombres *en vez de* hacerlo en las mujeres. En lugar de dar por supuestas las fronteras corporales entre los hombres y las mujeres, valdría la pena preguntarse por la relación entre diferencia y desigualdad, entre la producción cultural y la creatividad cultural, entre juegos dicotómicos como naturaleza y cultura, sexualidad y género y, sobre todo, mujeres y hombres.

EL (G)ÁMBITO ETNOGRÁFICO

Lo que llamo “un debate” —a menudo implícito— sobre el alcance permitido y necesario a los etnógrafos varones empezó en los Estados Unidos con un artículo de James Gregory en 1984. Desde entonces, este ensayo ha servido de punto de partida para una discusión sobre la posibilidad e importancia de trabajar con mujeres en torno a la problemática de la masculinidad, o sea, respecto a los gambitos utilizados por los antropólogos para definir el ámbito de su trabajo de campo sobre los hombres y la hombría.

En su artículo, Gregory dice:

Sin duda, los etnógrafos varones seguirán encontrándose en situaciones donde es casi imposible aprender de y sobre las mujeres, así como habrá situaciones en las cuales las etnógrafas mujeres no van a poder aprender de y sobre los hombres. Pero ya no se puede ignorar sencillamente el mundo de las mujeres como si no tuviera importancia en sí mismo y fuera irrelevante para entender el mundo de hombres [1984: 326].

Si Gregory sobrestima la dicotomía en las diferencias de género —“el mundo de mujeres”, “el mundo de hombres”— el artículo en general insiste en otra orientación para el estudio de los hombres y la masculinidad. Sin embargo, hay otros que no están de acuerdo. En su estudio de las imágenes culturales de la hombría en el contexto mundial, David Gilmore dice que él escribe desde “una perspectiva masculina, usando datos recogidos usualmente (si no siempre) por antropólogos hombres simplemente porque”, añade Gilmore, “son los únicos que tenemos todavía”. Por el contrario, a mi parecer ya contamos con montones de datos sobre los hombres recogidos por mujeres. En un artículo sobre la amistad masculina y el alcohol en España, Gilmore insiste en que:

por ser hombre *sólo* pude compilar datos útiles de observación-participación sobre las actividades de los hombres. [...] A pesar de lo que dicen algunos etnógrafos demasiado optimistas en cuanto a la disminución de las diferencias de género en las sociedades hispánicas [Gregory, 1984], todavía es problemático para los trabajadores de campo varones entrar al mundo de las mujeres, sobre todo en la Andalucía rural [1991: 29, núm. 2].

En esta cita son más patentes algunas de las implicaciones de la formulación “el mundo de las mujeres”, pues se plantea que no es posible eliminar la separación entre los “mundos” de los hombres y las mujeres. Quizá se pueda decir que el descubrimiento de etnógrafos como Gilmore de diferencias de género tan tajantes se refiere a contextos y lugares cualitativa y culturalmente distintos entre sí. Por otro lado, quizá los antropólogos, al menos parcial e inconscientemente, participan en la construcción de barreras culturales. En cambio, Stanley Brandes, después de trabajar en la misma “sociedad hispánica” de la Andalucía rural, concluyó que:

Claro, ciertas situaciones estructuradas dentro de la cultura tienen que ver: los roles apropiados para hombres y mujeres ejercen invariablemente influencia en el acceso a los datos del trabajador de campo. Sin embargo, al mismo tiempo, los trabajadores de campo pueden operar inocentemente según suposiciones erróneas acerca del pueblo que están investigando. [...] De esta manera, los antropólogos—hombres y mujeres— pueden ver limitados sus propios canales de información, atribuyendo, de forma defensiva, restricciones a la cultura estudiada en vez de culparse a sí mismos [Brandes, 1987: 359].

Es un grave error imputar semejanzas injustificadas de un contexto cultural a otro. Se debe tener mucho cuidado al hacer generalizaciones acerca de cientos de millones de personas (como en el término “sociedades hispánicas” de Gilmore), y al sacar conclusiones respecto a las tajantes diferencias entre mujeres y hombres, las cuales se basan, al fin y al

cabo, en análisis superficiales de los cuerpos masculinos y femeninos. Por ejemplo, independientemente de si están juntos o no en ocasiones rituales, los hombres y las mujeres con frecuencia interactúan en otras circunstancias, tienen opiniones los unos sobre los otros y afectan mutuamente su vida, identidades y actividades. No debemos confundir los roles y las definiciones formales con la vida diaria; normalmente hay algo más en la vida que las prohibiciones normativas.

Por medio de un examen de los materiales obtenidos en la ciudad de México, propongo un acercamiento comparativo distinto para abordar las diferencias de género, el cual se fundamenta en la comprensión de que, aunque las mujeres estén físicamente presentes o no, las identidades femeninas desempeñan muchas veces el papel de punto de referencia para los hombres en el desarrollo, mantenimiento y transformación de lo que, para ellos, significa o no *ser hombre*. En particular, respecto al estudio de la masculinidad, tenemos que hacer un esfuerzo para evitar los argumentos cuantitativos y las recetas etnográficas que dan a entender que: “Las mujeres ya han tenido su oportunidad; de modo que ahora nos toca a nosotros”. El género no se puede reducir a la fórmula “hombres + mujeres = género”. Más aún, si una de las lecciones clave de la antropología feminista es que no debemos confiar demasiado en que los hombres nos brinden opiniones sin prejuicios sobre las mujeres, ¿por qué va a ser diferente en el caso de las opiniones de los hombres sobre ellos mismos?

LAS MUJERES CATALÍTICAS DE SANTO DOMINGO

Regresemos pues a la colonia Santo Domingo, un barrio de la clase obrera que se asienta sobre un pedregal de roca volcánica del sur de la capital mexicana, y donde comencé a vivir con mi familia en 1992. Con una población de más de 100 000 personas a principios de los noventa, Santo Domingo es una entre muchas otras colonias de la ciudad de México donde los movimientos populares en demanda de servicios sociales han tenido una profunda repercusión en las políticas culturales de los últimos 30 años. De hecho, una de las características más notables de estos movimientos urbanos populares ha sido la participación de las mujeres como militantes, y a veces líderes, en las exigencias comunitarias de agua, luz, calles pavimentadas y otros servicios.³

En América Latina, estos movimientos sociales han surgido por varias razones, entre ellos las migraciones sociodemográficas, el fracaso general de los proyectos de modernización y una serie de crisis bancarias y financieras iniciada desde los años setenta. Es por ello que Foweraker, invocando un marco habermasiano, escribe que, en América Latina, "la acción colectiva responde al desafecto a la vida pública y privada (especialmente familiar)" (Foweraker, 1995: 12). O sea, por no poder ver un progreso real en su futuro, existe cierto cinismo político por donde han pasado los movimientos sociales en México.

En la colonia Santo Domingo, como en

otras partes del continente, los cambios en las identidades y en las relaciones de género actuales están, también, inmediata e íntimamente relacionados con la necesidad económica. Pregunté a mi amiga doña Fili, una abuelita y lideresa comunitaria de larga trayectoria en la colonia, si para ella la decisión de trabajar fuera de la casa había sido suya, de su esposo, o de ambos. Me contestó al momento:

Por mi parte fue la necesidad. Porque estábamos pagando el terreno. Había que pagar la tierra, pagar los postes de luz. Había que hacer muchos pagos, y eso nos obligó a la mayoría de las mujeres. Nuestros hijos casi se criaron solos, como Dios les dio a entender, ¿verdad? Como dice mi comadre, la necesidad obliga.

"¿Y si no está de acuerdo el esposo?", pregunté. "Pues, sí. Si no le alcanza a una para más, pues a fuercita."

Decidí vivir y trabajar en Santo Domingo especialmente porque allí las mujeres habían desempeñado un papel activo como organizadoras y lideresas desde la fundación de la colonia por "paracaidistas" (invasores de terrenos) en 1971. Existen varios trabajos precursores del estudio del papel de la mujer en los movimientos sociales de América Latina, pero ninguno ha abordado con detalle la repercusión de dicha participación entre los hombres. Además, en la coyuntura histórica por la cual han pasado los nombres y las mujeres en México en las últimas dos décadas, fueron a menudo las mujeres las primeras en ser afectadas por los desafíos políticos, culturales y económicos, los cuales han puesto en jaque las mismas identidades y relaciones

³ Sobre la participación de las mujeres en estos movimientos véase Massolo, 1992 y Stephen, 1997.

de género. No es poco frecuente que los hombres se vean afectados de una manera más directa todavía por la iniciativa consciente e inconsciente de las mujeres, quienes, a propósito o no, han tenido un papel que he denominado "catalítico" en los cambios de actitud de la población respecto a cuestiones de género y otros asuntos.

SER PADRE Y SER HOMBRE

En cierto sentido, la relación —psicológica o corporal— de las mujeres con la construcción de las masculinidades ha sido extensamente discutida en la literatura referente al estrecho vínculo que se establece entre madre e hijo, a saber el complejo de Edipo, y la dolorosa separación de ambos. A mi parecer, es indispensable asociar estos estudios y preocupaciones psicológicas a cuestiones políticas, de poder y desigualdad. Se debe hacer hincapié tanto en la influencia de las mujeres adultas sobre los hombres adultos como en la influencia de las madres sobre sus hijos varones. Por mucho tiempo, la suposición implícita en las ciencias sociales ha sido básicamente que las mujeres no tienen influencia sobre los hombres después de su infancia y niñez.

En el sentido más obvio, las mujeres de la colonia Santo Domingo participan íntegramente en la construcción de la masculinidad por medio de la crianza de los niños. Pero por qué a los hombres les importan menos los bebés no es un asunto fácil de explicar. La creencia de que las mujeres son naturalmente más capaces de cuidar a los niños muy pequeños es una manifestación ideológica del sistema

de valores de la mayoría de los hombres y las mujeres de Santo Domingo. Sin embargo, no por ello se piensa que los hombres son necesariamente menos tiernos o considerados. La percepción de muchos es que hay un sistema de restricciones en virtud del cual se asocia el cuidado de los bebés con una función materna. Las normas de la sociedad, gracias a las cuales la gente se percata de que nació y creció —es decir, la "conciencia heredada"— interactúan con la toma de decisiones individuales y la conciencia práctica, lo que conduce a la gente a aceptar o a desafiar el *status* de cuidadores tanto en la vida de sus hijos como en la suya. El interés ideológico está íntimamente ligado al práctico.

Por ejemplo, en Santo Domingo es más común que las madres amamenten a sus hijos durante el primer año, en lugar de darles leche de fórmula.⁴ Esto requiere de la presencia constante de la madre y establece, desde un principio, una división bastante rígida del trabajo, que sienta un precedente para los primeros años de vida de los niños. No obstante, como nos lo recuerda Laqueur (1994), el destino es anatomía: en los casos en los cuales se les da fórmula a los niños desde el principio, la participación de los hombres en el cuidado de los hijos no muestra ningún aumento considerable. El cuerpo —en este caso, la incapacidad que tienen los

⁴ Mis generalizaciones sobre la alimentación infantil se basan en preguntas y observaciones informales en la colonia, más que en una encuesta sistemática. En lo que se refiere a la alimentación con leche materna, no sé de ninguna red sistemática de nodrizas; tampoco es muy popular la alternativa de extraer la leche para que otras personas, como los papás, puedan dársela a los bebés.

hombres para amamantar— incide en, pero no determina, la cultura y, sin embargo, se emplea para justificar y explicar los destinos culturales.

Incluso si uno se resolviera a hacerlo, el solo poner en entredicho las normas del sistema de cuidado materno de los bebés sería considerado un desafío incluso por los iconoclastas más devotos.

Según Faye Ginsburg y Rayna Rapp (1995), en la vida social la reproducción es clave, nunca estática y, ciertamente, no un sinónimo de simple “repetición”. Así que es comprensible que la relación que tienen las mujeres con los hombres y la masculinidad varíe significativamente según los momentos y los procesos personales o históricos. Si no enmarcamos en un contexto histórico las teorías de la reproducción social, éstas se vuelven rápidamente conclusiones *naturalizadas* sobre los hombres y mujeres. La masculinidad tampoco es cualquier cosa que hacen los hombres —no se puede, o no se debe, rastrear el significado cultural de las prácticas sociales únicamente en los cuerpos masculinos o femeninos—. ¿No se considera, por ejemplo, que la fuerza es algo inherentemente masculino? ¿Pero según quién? ¿Y qué decir de ser reflexivo?, ¿de mostrar afecto? Cuando los hombres actúan de manera tierna con los niños, ¿entendemos su actuación como una simple imitación masculina de las mujeres y las madres?

Las mujeres de la colonia dicen que los hombres no pueden ayudarlas cuando se encuentran en presencia de los menores, y esto no se debe simplemente al hecho de que las mujeres dedican más tiempo a los niños sino a que las madres, son, por lo regular, las que se hacen responsables

del castigo físico de los pequeños, en tanto que los padres demuestran mayor indulgencia hacia ellos. No obstante, esta muestra de afecto no es una consecuencia absoluta de una ausencia relativa. Los hombres mayores insistían en que los hombres necesitaban mantenerse apartados de sus esposas e hijos para conservar su autoridad sobre ellas.

Además, como nos señala Pat Caplan (1993: 20), el que los etnógrafos sean casados o solteros, jóvenes o mayores, con o sin hijos, repercute profundamente sobre los individuos que se pretende encontrar y de quienes se quiere aprender durante el trabajo de campo.

DEBATES DOMÉSTICOS Y MACHISMO

Una tarde, Ángela me describió cómo era su esposo Juan —el señor que antes me había hablado de sus experiencias como taxista— con sus cuatro hijos, cuando éstos eran pequeños. “Cuando Juan fue papá era muy diferente. En ese entonces los papás no tenían nada que ver con los bebés.” Juan nos interrumpió para decir que ahora le encanta estar con los niños y que juega todo el tiempo con sus nietos. Ángela estaba de acuerdo. Más tarde, durante la misma discusión, y sin que al parecer viniera al caso, Ángela lanzó una fuerte crítica contra algunos esposos. Empezó con los hombres que no participan en los quehaceres y que no permiten que sus esposas salgan de casa sin su permiso. “No les permiten salir ni a la misa”, me informó en un tono burlón. Criticó aún más a las mujeres que toleraban este tipo de hombres. Para Ángela se trataba del control de los cuerpos de las

mujeres, no por la fuerza masculina, precisamente, sino por la autoridad de los varones.

El hermano de Ángela, Héctor, un soltero empedernido, entró a la cocina donde estábamos conversando y nos miró sospechosamente mientras buscaba unos pescuezos de pollo para darles de comer a sus gatos. "Héctor es otra cosa. Los hombres como él pueden ser muy machos." Héctor protestó, insistiendo en que, aunque nunca se había casado, él mismo hacía las compras (por lo que no podía ser un macho de verdad). Juan añadió: "En el pasado las mujeres no permitían a los hombres hacer las compras porque temían que los fueran a llamar..." Ángela interrumpió: "¡Maricones!"

Aunque pueda parecer extraño, para mí fue muchas veces difícil animar a los hombres de la colonia Santo Domingo a hablar en sus casas delante de las mujeres. No necesariamente porque quisieran ocultarles algún secreto propio de varones, sino porque ellos se muestran por lo regular "callados" frente a sus esposas y otras mujeres de la casa. En vez de confrontarlas, los hombres preferían esperar hasta cuando nos encontrábamos afuera, en la calle, físicamente lejos de ellas; sólo entonces me explicaban "las verdaderas razones" por las que los hombres participan o no en los quehaceres domésticos, las compras y el lavado de la ropa.⁵

⁵ Así podemos entender por qué un policía en Zamora, Michoacán, oeste de México, dijo a Arizpe (1989: 210): "Yo no soy macho. Soy común y corriente." Trató de explicarle no sólo por qué no quería llamarse macho sino algunas de las razones tras de su decisión de rechazar el matrimonio: "En Zamora los hombres son muy machos y celosos de sus

Los usos y significados de la palabra "macho" en Santo Domingo (como también *maricón* y otras expresiones relacionadas con la masculinidad) tienen que ver con este fenómeno "bien conocido" —pero muy poco estudiado— del "machismo".⁶ Si bien en la ciudad de México es común que se les llame a ciertas mujeres "marimachas" (o "marimachos"), independientemente de los múltiples usos y significados de "machismo", la calidad de ser macho está en general íntimamente conectada con el tipo de relaciones que éstas mantienen con otras mujeres (es significativo que el término "marimacha" también se refiera a las mujeres que tienen relaciones sexuales entre ellas). Para los hombres y las mujeres mayores, el término macho denota una cualidad positiva de un hombre que mantiene económicamente a su familia. En cambio, muchos hombres jóvenes no quieren llamarse machos, aunque abiertamente usan este término para sus amigos. El hecho de "ser macho" muchas veces se toma como un insulto para hombres de esta edad, lo cual constituye un fenómeno conectado con la historia reciente de las relaciones entre hombres y mujeres en México.

En cuanto a las expresiones *macho* y *machismo* en sí mismas, quisiera clarificar algunas cosas. Como equivalente de la palabra *sexismo*, por ejemplo, *macho*

mujeres. Muchas de las mujeres son hijas de la mala vida. Les gusta que las traten grotescamente. El día que no las tratan mal no están a gusto. Yo llegué a Zamora con otras costumbres. Trataba con delicadeza a las mujeres y no les gustaba; por eso no me he casado" (Arizpe, 1989: 211-212).

⁶ Entre los estudios más cuidadosos sobre los hombres están los de Ramírez, 1993, y Viveros y Canón, 1997.

tiene una etimología, extraordinariamente corta, que aparece por primera vez en México en los años treinta y en los Estados Unidos una década después.⁷ Hoy día, en México, la palabra *machismo* aún se usa como una expresión propia del periodismo o de las ciencias sociales, pero es menos empleada en el discurso diario que al norte de la frontera, a pesar de que en los Estados Unidos dan por supuesto que la palabra tiene un parentesco sociolingüístico largo y uniforme en aquel país. Por el contrario, aquí los términos *macho* y *machismo* tienen significados más diferenciados, según su uso, que en los Estados Unidos (véase De Barbieri, 1990; Gutmann, 1995; 1996; 1997; 2000).

EL PODER Y LA REPRESENTACIÓN

En su exquisito y sensato análisis sobre el machismo y las luchas de poder asociadas con el género en Managua, Roger Lancaster declara que en los años ochenta el machismo “se fundaba” principalmente en las relaciones sexuales entre hombres (1992: 237). A pesar de interesarse básicamente por las relaciones exclusivamente masculinas, el estudio etnográfico de Lancaster aborda con mucho cuidado la vida de las mujeres del barrio donde trabajaba, y explora a profundidad las teorías feministas sobre diferencia y desigualdad. Aun en los hogares de jefatura femenina, donde las mujeres habían sido abandonadas por sus compañeros, las relaciones cotidianas entre mujeres y hombres eran comunes.

Lo mismo que yo, Lancaster se planteaba algunas preguntas sobre el machismo, si bien un poco distintas a las mías. Entre sus mayores preocupaciones estaba el mejorar nuestra comprensión de las relaciones entre hombres en Nicaragua. Por eso, Lancaster argumentaba que el machismo era más que nada una manera de estructurar el poder entre los *hombres* (1992: 236). Sin embargo, mientras se puede hablar analíticamente del “mundo de los hombres” y del “mundo de las mujeres” en Managua y México, resulta mucho más problemático hablar de las esferas del conocimiento, la experiencia y la práctica como si fueran compartimentos comunicados. Así es que prefiero referirme al conocimiento y la práctica relativas al machismo en términos tanto de mujeres como de hombres y en una variedad de situaciones.

Los residentes de Santo Domingo también hacen distinciones similares: el categorizar socialmente no es prerrogativa del gremio de antropólogos. De hecho, muchas veces se refieren a las disputas (y acuerdos) en torno a los quehaceres y deberes en términos de labor “de hombres” *versus* labor “de mujeres”, a pesar de que no es en absoluto raro que en la práctica diaria estas tareas a veces coincidan.⁸ No sólo las representaciones de las mujeres y los hombres son contradictorias sino también sus actividades, y algunas de estas contradicciones se encuentran relacionadas con las diferencias intergeneracionales.

Lo que más me llama la atención es que las discusiones sobre a quién le co-

⁷ Véanse Paredes, 1967, y Monsiváis, 1981.

⁸ Véanse De Barbieri, 1984, y Gutmann, 2000.

rresponde hacer qué trabajo, quién gana el dinero y quién decide cómo gastarlo, abundan en la colonia, y se convierten en motivo de disputas y altercados interminables. En la negociación que supone llegar a un acuerdo acerca de lo que significa ser hombre y ser mujer, muchos problemas quedan planteados, y sólo unos pocos se resuelven.

Llegué a la casa de Juanita una tarde y la encontré hablando con mi esposa. Michelle y yo teníamos una cita, y es posible que mi impaciencia por irme haya sido evidente. Juanita sonreía mientras me aconsejaba, "Si quieres que Michelle y yo nos callemos, enójate y dínos que dejemos de comadrear." Felipe, el esposo de Juanita, estaba parado cerca de la mesa donde estábamos hablando. Me miró, sonriendo también, y me informó que de vez en cuando se enoja y le dice a Juanita y a sus comadres que dejen de comadrear.

Aquí tenemos un claro ejemplo de cómo se utiliza el lenguaje de las diferencias de género para decir lo contrario. En este caso, Juanita se burlaba de mí con su insistencia en que usara el término comadrear, sabiendo de antemano que si hubiera tratado de usarlo con ellas, al mofarse de mí, hubieran desestabilizado el "orden".

Las tentativas de los hombres por actuar de otra manera en relación con sus representaciones de la masculinidad requieren no sólo de confrontaciones con otros hombres sino también de un desafío a las expectativas de las mujeres respecto al comportamiento masculino.

En otra ocasión, mi buen amigo Gabriel estaba cambiando el tambor del freno de su carro cuando se quejó de la hipo-

resía de su esposa y me reveló algunos de sus sentimientos acerca de la intimidad física con ella:

A veces tengo ganas de platicar con ella. Pero no puedo platicar porque somos muy diferentes. Vemos la vida desde otro punto de vista. Ella cae más a lo comercial, más al sistema que yo. Y eso para mí a veces es traumante. Las cuestiones íntimas entre ella y yo, por ejemplo los besos, las caricias, para mí juegan un papel muy importante porque deben de ser en el momento preciso y adecuado, cuando el ser humano lo sienta. Que no sea por hipocresía, que no sea por amor falso. Porque ella a veces quisiera que anduviéramos abrazados en la calle como novios, de la mano.

Gabriel continuó con descripciones de personas hipócritas que actúan de una manera en la calle pero pelean ferozmente en la casa. Sin embargo, parecía reservar su verdadera rabia para su esposa, quien insistía en que él se presentaba en público como si fuera un hombre que siempre quisiera tocarla. En cierto sentido, la confesión de Gabriel nos ofrece un contrapunto particular al estereotipo del hombre que busca proyectar una imagen pública de su esposa como sumisa hacia su marido, inclusive físicamente.

Las múltiples imágenes pueden dar lugar a confusión y crear inconformidad entre algunos analistas. Una colega, entrenada cuantitativamente, se quejó una vez de que los estudios de género hacen demasiado hincapié en las identidades y prácticas de marginación. "Si sólo me bajaran los pantalones", me aseguró, "yo podría resolver todo el misterio de quién es hombre y quién es mujer." Parece que su frustración provenía en particular de

lo que para ella significaba un enredo innecesario en los asuntos relacionados con la sexualidad y otras cosas íntimas de género. Sin embargo, para otros, los múltiples significados de los genitales y de los cuerpos en general, son aspectos centrales en su vida y sus representaciones.

No son únicamente los etnógrafos quienes se encuentran confundidos respecto al género y la sexualidad. Por ejemplo, entre los jóvenes de varias colonias populares de la ciudad de México, la bisexualidad representa para algunos una manera de expresar la ambigüedad sexual y una etapa experimental por la cual llegan a pasar algunos. La falta de interés sexual también es importante para algunos hombres, como muestra un amigo mío en Santo Domingo, quien, después de conocerlo bien, me confesó: "Te digo la verdad, para mí el sexo nunca ha sido tan importante como lo es para los otros." A mi amigo, como hombre, este sentimiento le produjo mucha vergüenza.

Los encuentros y diálogos engañosamente sencillos, tal como ocurren cada día en los hogares de la ciudad de México, son muestra de los complejos esfuerzos psicosociales, tanto de mujeres como de hombres, por comprender y transformar las fronteras corporales de género.

INTERROGAR A LAS MUJERES Y A LA DIFERENCIA

A pesar de lo anterior, entre los etnógrafos de la masculinidad todavía se da por supuesto que las mujeres, al referirse a los hombres o a cualquier otro asunto, son, en el mejor de los casos, inaccesibles y, en el peor, poco confiables. La práctica co-

mún de los etnógrafos varones ha sido la de interrogar casi exclusivamente a los hombres sobre la hombría —y también sobre la femineidad—. Como Gilbert Herdt admitió recientemente, al comentar sus ampliamente difundidas investigaciones en Nueva Guinea sobre lo que ahora llama *boy-inseminating practices* ("prácticas de inseminación de muchachos varones"): "En mi primer trabajo de campo (1974-1976) trabajaba poco con mujeres, y mis escritos hasta la fecha han estado basados principalmente en los puntos de vista de los hombres en cuanto a todo, incluyendo las mujeres" (Herdt y Stoller, 1990: 152; véase por ejemplo Herdt, 1981). Según Michael Young (1983) —quien trabaja en la Isla Goodenough en el suroeste del Pacífico cerca de Papúa Nueva Guinea— para muchos, una razón fundamental para ignorar a las mujeres en el trabajo de campo proviene de lo que se denomina la cuestión del "mutismo" (véase también Ardener, 1975). Específicamente, Young argumenta que en los círculos antropológicos "la [dizque] incapacidad de expresarse de las mujeres en las sociedades tradicionales se ha vuelto un dogma" (Young, 1983: 478).

En vez de considerar como obstáculos desafortunados los problemas metodológicos de ser hombre y trabajar con mujeres en torno a la masculinidad, convendría más entenderlos como indicadores clave de asuntos más amplios y de contradicciones estructurales de los cuales podemos extraer perspectivas y guías para investigaciones futuras.

Tampoco debemos pensar de manera sobresimplificada que "el género del antropólogo" equivale "al género de las ideas" (Scheper-Hughes, 1983: 110). No

se puede, o no se debe, reducir automáticamente las experiencias de los cuerpos individuales a categorías de género en general. Los problemas que enfrentan las mujeres con los etnógrafos varones son pocas veces el resultado de sus relaciones anteriores con otros etnógrafos; antes bien, revelan problemas en sus relaciones con padres, hermanos, maridos y otros hombres. Son numerosos los obstáculos y riesgos que los etnógrafos varones deben superar al hablar con las mujeres al abordar la cuestión de los hombres y la masculinidad, por lo que sería mejor seguir a Brandes (1987) y buscar las maneras de trabajar *sobre* dichas limitaciones, en particular si son parcialmente creadas por nosotros mismos, y no juzgar de antemano el intento como inútil. Ningún etnógrafo puede trabajar exclusivamente con hombres o con mujeres, lo cual tiene importantes consecuencias teóricas.

El intento antropológico de dividir cualquier población en dos mundos netamente diferenciados: el “de los hombres” y el “de las mujeres”, con el propósito de entender mejor esta “natural” separación, es lo que ha llevado a predeterminedar lo que justamente estos estudios pretenden analizar, razón por la cual, éstos pueden tener un “impacto naturalizador” en las determinaciones y categorías de género. Al referirse a este asunto, Anthony Giddens escribe con agudeza que “las teorías y los resultados de las investigaciones en las ciencias sociales tienen consecuencias prácticas (y políticas) sin importar si el observador sociológico o el político decida que tales aspectos se puedan “aplicar” a un asunto dado” (1984: xxxv). A veces los etnógrafos pueden hacer más tajantes las divisiones de géne-

ro, al sobreinterpretarlas. No tiene nada de malo revelar algún aspecto oculto de la vida cultural, pero se equivocan cuando los resultados de sus investigaciones se originan más en sus propias preconcepciones de las fronteras corporales que en las culturas que estudian.

Tratar a las mujeres y a los hombres como seres absolutamente separables cultural y físicamente puede llevarnos muy fácilmente a negar que las relaciones de género son sistémicas e inseparables del conjunto de las relaciones sociales.

El juicio implícito de que sólo los etnógrafos varones pueden estudiar legítimamente a los hombres está relacionado con el argumento de que las mujeres sólo pueden estudiar a las mujeres. Deliberada o no, dicha opinión hace eco de un enfoque más general según el cual la diferencia cultural constituye una búsqueda de “la alteridad radical”. Muy celebrados entre algunas corrientes de la antropología interpretativa, como atinadamente observa Roger Keesing (1990), tales conceptos no son capaces de describir la interpenetración de las diferencias culturales que abarcan clase, género, etnicidad, jerarquía y demás. Esta crítica está ligada al énfasis de Joan Scott (1990) sobre la interdependencia mutua de “diferencia” e “igualdad” en las relaciones de género.

Aunque yo me inclino más por etnografías específicas sobre los hombres y la masculinidad —pues resulta demasiado complejo representar la vida a partir de generalizaciones superficiales—, el hecho de que la vida y los hombres sean difíciles de aprehender no significa que debamos abandonar nuestras etnografías sobre el género a la postura nihilista que considera la verdad, y la opresión, relati-

vas y que únicamente existen en el lenguaje y en el texto. Junto con Di Leonardo tenemos que insistir en “la existencia de un mundo material real, de seres vivos, de seres humanos que viven una variedad de formaciones sociales y luchas políticas históricas en torno al poder” (1991: 27). En otras palabras, no debemos matizar a tal grado nuestros estudios que ya no existan políticas.

Por medio de una documentación cuidadosa y un análisis de los contextos históricos particulares, y no de generalizaciones demasiado amplias, hoy en día las mejores etnografías de los hombres y de la hombría no huyen de la teoría, sino que subrayan la ambigüedad como tema central de los aspectos relacionados con el género en la vida de los hombres y las mujeres y no como algo históricamente periférico y analíticamente molesto.

EPÍLOGO: ACTUANDO COMO HOMBRES

Por medio del examen de las diversas formas conceptuales y metodológicas que estudian a los hombres y la masculinidad en antropología, y con el apoyo de ilustraciones etnográficas de la ciudad de México, he planteado aquí una crítica general de la “alteridad exótica” en la disciplina. En los estudios de género, y más allá de ellos, las construcciones y los estereotipos de categorías culturales fijas han sido un componente central en el estudio de la “diferencia”. Sin embargo, al rechazar esta alteridad exótica, tan de moda, y en su lugar emplear un método comparativo basado en la historia, podemos evitar conclusiones esencialistas y

reificadas respecto a las acciones o pensamientos de cualquier género, etnicidad, clase o grupo social. Como Keesing escribe, “permitir a las mujeres, o a los hombres, hablar por sí mismos no representa una solución mágica para nuestras dificultades epistemológicas y teóricas al interpretar el género... Tenemos que ubicarnos críticamente dentro de un mundo experimental como el que nos es revelado al interior y al exterior de sus propias historias de vida” (1987: 33).

Como me explicó un vecino de la calle Huehuetzin, en Santo Domingo: “Nosotros los hombres mexicanos somos violentos, en el campo de fútbol y en el matrimonio”. Otro amigo no estuvo de acuerdo: “Pues, es lo que *ellos* dicen que somos, pero la verdad es que somos cariñosos”. “Ellos” son los expertos, los periodistas y comentaristas, políticos y antropólogos. Los expertos, dentro y fuera de México, con regularidad hacen conexiones estereotipadas entre violencia y hombría en México. Por ejemplo, los expertos me dijeron que, por ser hombre, sólo podría trabajar con hombres. ¿Y por ser gringo?

Como hombre y como gringo descubrí que los significados y las implicaciones de las diferencias y divisiones culturales no eran tan sólidos, ni estaban determinados de antemano. Cuando me dijeron, sonriendo, “El pinche gringo”, no creo que fuera tanto una manera de distanciarse como de expresar familiaridad y aceptación. Solamente se trata así a uno de los cuates.

De igual manera, la exotización de “la mujer como la otra” no es un reflejo fiel de las ideas o actividades de los hombres en Santo Domingo. Esto no significa que “las mujeres actúan como hombres” o

que no hay diferencias de género, y mucho menos que no haya desigualdad. La cuestión es que el solo hecho de mencionar las diferencias corporales o de otra índole no agota la discusión en torno al género. Tampoco el concepto de "diferencia" es necesariamente más claro que el de "similitud". Con razón se critica como ingenua hoy en día la actitud de "ellos son como nosotros". Pero no resulta tan fácil establecer la aparente oposición entre las declaraciones sobre la diferencia, ya que éstas están sobrecargadas de suposiciones previas e implícitas.

Hemos aprendido mucho en los últimos 30 años respecto a las mujeres en diversos contextos. Los estudios de las identidades y las prácticas masculinas se encuentran rezagadas. Esto no quiere decir que necesitemos percibir, entender o utilizar las etnografías de hombres como complementarias a las de mujeres. Por el contrario, hay que desarrollarlas y nutrir las como un aspecto crítico que nos ayudará a entender la ambigua relación que guardan las múltiples igualdades y desigualdades, diferencias y semejanzas que produce el género.

Debemos protegernos contra la tendencia a considerar las generalizaciones sobre los hombres como si fueran rasgos culturales permanentes y entender que la compleja masculinidad en nuestros días existe, en parte, gracias a las negociaciones que se establecen *entre* mujeres y hombres sobre la masculinidad. Hacerse hombre requiere de los hombres —y de las mujeres también.

ANEXO

Datos sociodemográficos sobre los participantes en las entrevistas:

Ángela: abuela con cuatro hijos y nueve nietos; esposa de Juan y hermana de Héctor; ama de casa.

Felipe: abuelo con cinco hijos y ocho nietos; esposo de Juanita; antes trabajaba como carpintero.

Fili: abuela con cuatro hijos y cinco nietos; casada; líder comunitaria; ama de casa.

Gabriel: padre con dos hijos; separado; mecánico de profesión e iconoclasta de costumbre.

Héctor: tío con "sobrinos innumerables"; dueño de un taller mecánico; soltero de por vida.

Juan: abuelo con cuatro hijos y nueve nietos; esposo de Ángela, cuñado de Héctor; ha trabajado como taxista, mecánico y chofer.

Juanita: abuela con cinco hijos y ocho nietos; esposa de Felipe; ama de casa.

Michelle: madre con una hija; esposa del autor; trabajadora en salud pública.

Pinche gringo: padre con una hija; esposo de Michelle; antropólogo; autor del presente ensayo.

Justificación para la selección de las personas entrevistadas:

En términos científicos, el método utilizado para seleccionar a las personas entrevistadas ha sido el de *snowball sampling*, o sea, conocer a un informante por medio de otro ya conocido por medio de otro, etc. En términos humanísticos, en

la temporada que vivió en la colonia Santo Domingo, el autor conoció a muchos vecinos diferentes y decidió entrevistar a personas de generaciones distintas, tanto mujeres como hombres, para aprender varios aspectos de sus historias de vida, cuya significación le pareció inherentemente importante como ilustrativa de las negociaciones sobre la masculinidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARDENER, Edwin (1975), "The 'problem' revisited", en Shirley ARDENER (coord.), *Perceiving women*, Nueva York, John Wiley and Sons, pp. 19-27.
- ARIZPE, Lourdes (1989), *Cultura y desarrollo: una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*, México, UNAM/El Colegio de México/Porrúa.
- BRANDES, Stanley H. (1987), "Sex roles and anthropological research in rural andalusia", *Women's Studies*, vol. 13, Nueva York, pp. 357-372.
- CAPLAN, Pat (1993), "The volume", en Diane BELL, Pat CAPLAN y Wazir JAHAN KARIM (coords.), *Gendered fields: women, men, and ethnography*, Londres, Routledge, pp. 19-27.
- DE BARBIERI, Teresita (1984), *Mujeres y vida cotidiana*, México, SEP/80.
- (1990), "Sobre géneros, prácticas y valores: notas acerca de posibles erosiones del machismo en México", en Juan Manuel RAMÍREZ SAÍZ (coord.), *Normas y prácticas: morales y cívicas en la vida cotidiana*, México, Porrúa/UNAM, pp. 83-105.
- DI LEONARDO, Micaela (1991), "Gender, culture and political economy: feminist anthropology in historical perspective", en Micaela DI LEONARDO (coord.), *Gender at the crossroads of knowledge: feminist anthropology in the postmodern era*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-48.
- POWERAKER, Joe (1995), *Theorizing social movements*, Londres, Pluto.
- GIDDENS, Anthony (1984), *The constitution of society*, Berkeley, University of California Press.
- GILMORE, David (1991), "Commodity, comity, community: male exchange in rural Andalusia", *Ethnology*, vol. 30, núm. 1, Pittsburgh, Pennsylvania, pp. 17-30.
- GINSBURG, Faye D. y Rayna RAPP, (1995), "Conceiving the new world order", en Faye D. GINSBURG y Rayna RAPP (coords.), *Conceiving the new world order: The global politics of reproduction*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-17.
- GREGORY, James R. (1984), "The myth of the male ethnographer and the woman's world", *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 2, Washington, pp. 316-373.
- GUTMANN, Matthew C. (2000), *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México.
- (1997), "A cultural genealogy of machismo: Mexico and the United States, cowboys and racism", *Horizontes Antropológicos*, vol. 5, Porto Alegre, Brasil, pp. 105-139.
- (1996), *The meanings of macho: being a man in Mexico City*, Berkeley, University of California Press.
- (1995), "Los hijos de Lewis: la sensibilidad antropológica y el caso de los pobres machos", *Alteridades*, vol. 4, núm. 7, México, pp. 9-19.
- HERDT, Gilbert (1981), *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*, Nueva York, McGraw-Hill.
- (1994), "Preface to the 1994 edition", en *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*, Chicago, University of Chicago Press, pp. xi-xvi.
- HERDT, Gilbert y Robert J. STOLLER (1990), *Intimate communications: erotics and the study of culture*, Nueva York, Columbia University Press.
- KESING, Roger (1987), "Ta'u geni: women's

- perspectives on kwaio Society”, en Marilyn STRATHERN (coord.), *Dealing with inequality: analysing gender relations in melanesia and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 33-62.
- (1990), “Theories of culture revisited”, *Camberra Anthropology*, vol. 13, núm. 2, Camberra, Australia, pp. 46-60.
- LANCASTER, Roger (1992), *Life is hard: Machismo, danger, and the intimacy of power in Nicaragua*, Berkeley, University of California Press.
- LAQUEUR, Thomas (1994), *La construcción del sexo, cuerpo y género: desde los griegos hasta Freud*, Eugenio Portela (trad.), Madrid, Cátedra.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1964), *Le cru et le cuit*, París, Plon.
- MASSOLO, Alejandra (1992), *Por amor y coraje: mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- MONSIVAIS, Carlos (1981), *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo.
- ORTNER, Sherry B. (1974), “Is female to male as nature is to culture?”, en Michelle Z. ROSALDO y Louise LAMPHRE (coords.), *Woman, culture, and society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-88.
- PAEDEDES, Américo (1967), “Estados Unidos, México y el machismo”, *Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 1, Buenos Aires, Argentina, pp. 65-84.
- PAZ, Octavio (1950), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RAMÍREZ, Rafael L. (1993), *Dime capitán: reflexiones sobre la masculinidad*, Río Piedras, Puerto Rico, Ediciones Huracán.
- SCHAPER-HUGHES, Nancy (1983), “The problem of bias in androcentric and feminist anthropology”, *Women’s Studies*, vol. 10, Nueva York, pp. 109-116.
- SCOTT, Joan, (1988), *Gender and the politics of history*, Nueva York, Colombia University Press.
- (1990), “Deconstructing equality-versus-difference”, en Marianne HIRSCH y Evelyn FOX KELLER (coords.), *Conflicts in Feminism*, Nueva York, Routledge, pp. 134-148.
- STEPHEN, Lynn (1997), *Women and social movements in Latin America: power from below*, Austin, University of Texas Press.
- VIVEROS, Mara y William CANÓN (1997), “Pa’ bravo... yo soy candela, palo y piedra: los quibdoseños”, en Teresa VALDÉS y José OLAVARRÍA (coords.), *Masculinidad/es: poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres, núm. 24, Santiago, Chile, ISIS Internacional/Flacso, pp. 125-138.
- YOUNG, Michael (1983), “Our name is women; we are bought with limesticks and lime-pot’s: an analysis of the autobiographical narrative of a Kalauna woman”, *Man* (n.s.), vol. 18, núm. 3, Londres, pp. 478-501.